



Università
Ca' Foscari
Venezia

Scuola Dottorale di Ateneo

Graduate School

**Dottorato di ricerca
in FILOSOFIA
Ciclo XXVIII**

**Logos e verità
Uno studio sulla relazione tra pensiero e linguaggio
nella filosofia di Hegel**

SETTORE SCIENTIFICO DISCIPLINARE DI AFFERENZA: M-FIL/06

Tesi di Dottorato di Nicolò Cristante

Matricola 955968

Anno di Discussione: 2017

Coordinatore del Dottorato:

Prof. Emanuela Scribano

Tutore del Dottorando:

Prof. Lucio Cortella

Cotutore del Dottorando:

Prof. Axel Hutter

Indice

INDICE	2
LEGENDA	6
INTRODUZIONE	9
0.1 Logos e verità: le premesse di una ricerca.	9
0.2 Status Questionis	17
0.3 Partizione e metodologia del lavoro.	32
CAPITOLO I DIRE LA VERITÀ. ALCUNE NOTE SULLA NOZIONE HEGELIANA DI PENSIERO	43
1.0 Introduzione.	43
1.1 Per una definizione degli elementi fondamentali della nozione hegeliana di "Denken".	46
1.1.1 La concezione hegeliana del pensiero oggettivo. La distinzione tra pensiero conscio ed inconscio.	46
1.1.2 Form des Gedankes Vs. Denken als Form.	58
1.1.3 Nachdenken: l'attività riflessiva della determinazione intellettuale del pensiero	62
1.1.4 Vorstellung: la metafora del pensiero.	69
1.1.5 Il pensiero dal punto di vista dell'attività soggettiva e linguistica: lo spirito teoretico.	76
1.1.6 Verità e libertà.	86
1.2 Le posizioni del pensiero rispetto all'oggettività: le concezioni storicamente date del pensare e i loro limiti linguistici.	92
1.2.1 La prima posizione: indeterminatezza del significato e introduzione della critica della proposizione nella forma giudizio.	92
1.2.2 La seconda posizione: la presa di coscienza della determinazione del significato.	102
1.2.2.1 Il limite delle proposizioni empiriche.	102
1.2.2.2 Il criticismo kantiano.	
Dal significato rappresentazionale delle categorie alla rideterminazione linguistica.	109

1.2.3 La terza posizione: il rischio dell'indicibilità e del senso comune.	121
1.3 Ricapitolazione	127
CAPITOLO II LOGOS. L'ARGOMENTO LINGUISTICO NELLA LOGICA.	135
2.0 Introduzione	135
2.1 Il linguaggio nella scienza della logica.	138
2.1.1 Alcune considerazioni preliminari.	138
2.1.2 Il primo argomento sul linguaggio nella logica.	143
2.2 Le parole del pensiero: particelle, deittici, categorie.	153
2.2.1 Particelle: articoli, preposizioni e congiunzioni.	153
2.2.2 Deittici.	155
2.2.3 Categorie.	165
2.3. Polisemia e determinazione del significato.	174
2.3.1 Dialettica, Speculazione e Negazione Determinata.	174
2.3.2 Polisemia e rideterminazione concettuale: le parole e la loro possibilità speculativa.	188
2.3.3 Tra rappresentazione e pensiero: la questione della <i>Bedeutung</i> .	192
2.3.3.1 Sinne, Bedeutungen e Bestimmungen: il caso del termine <i>Aufheben</i> . Ovvero: dalla polisemia all'omonimia e viceversa.	193
2.3.3.2 <i>Die Bedeutung der Bedeutung</i> . Un problema senza soluzione?	197
2.4 Una apparente duplicità: alcune considerazioni sulla questione della grammatica e sulla filosoficità del linguaggio ordinario.	202
2.4.1 Linguaggio ordinario e linguaggio filosofico. La <i>Bildung</i> logica della grammatica.	202
2.4.2 Linguaggio degli Dei e linguaggio degli uomini: la posizione di Nuzzo.	209
2.4.3 Immanenza nel linguaggio: l'argomento della non duplicità.	215
2.5 Proposizione e inferenza: alcune considerazioni sugli aspetti linguistici di giudizio e sillogismo.	221

2.5.1	Proposizione e giudizio.	221
2.5.2	Sillogismo e inferenza	234
2.6	Dalla forma assoluta al Logos.	239
2.6.1	Das ursprüngliche Wort e il metodo.	239
2.6.2	Logos: una possibile chiave di lettura.	247
2.6	Ricapitolazione.	255
CAPITOLO III SPRACHE UND GEDÄCHTNIS. DALLA FUNZIONE SEMANTICA ALL'ESPRESSIONE DEL PENSIERO		266
3.0	Introduzione.	266
3.1	Il linguaggio nello spirito soggettivo.	268
3.1.1	Il contesto della questione del linguaggio.	268
3.1.2	Il linguaggio tra natura e spirito.	274
3.1.3	Linguaggio orale e gli elementi della linguisticità: lessico e grammatica.	282
3.1.4	Il linguaggio geroglifico. La critica hegeliana a Leibniz e alla logica formale.	287
3.1.5	Il linguaggio alfabetico. Vedere le parole per quello che sono.	297
3.2	Gedächtnis: il luogo della rappresentazione linguistica.	300
3.2.1	La memoria retentiva: la determinazione del significato.	300
3.2.2	La memoria riprodottrice: il regno dei nomi.	303
3.2.3	Dalla memoria meccanica al pensiero: negazione del senso e astrazione dal significato.	310
3.2.3.1	I lineamenti generali dell'argomento della memoria meccanica.	310
3.2.3.2	<i>Sinnlose Worte</i> . Le prospettive di Bodammer e McCumber.	316
3.2.3.3	<i>Der leere Band</i> . Il rapporto tra sintassi e logica.	322
3.2.3.4	Determinazione dell'argomento della memoria meccanica e passaggio al pensiero.	327
3.3	<i>Das Denken</i>: la ragione linguistica come <i>logos</i> nella sua verità.	332
3.4	Ricapitolazione	339
BIBLIOGRAFIA		348

Letteratura Primaria	348
Opere di Hegel	348
Opere di riferimento	348
Letteratura Secondaria	349
Altre fonti	371

Legenda

Äst (A, B, C) = Hegel G. W. F., *Vorlesungen über die Ästhetik* in Id., *Werke*, 20 voll., a cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971, Vol. XIII, XIV, XV.

Diff = Hegel G. W. F., Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts in Id., *Werke* cit. Vol. II, pp. 9 – 141.

Diss = Hegel G. W. F., *Dissertationi philosophicae de orbitis planetarum* in Id., *Gesammelte Werke*, a cura della Rheinisch Westfälische Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburg, 1968 – 2016, Vol. V, pp. 223 – 253.

Enz (A,B,C)= Hegel G. W. F., *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse mit Erläuterung und Zusätzen versehen* von L. von Henning, K. L. Michelet e L. Boumann in Id., *Werke* cit., Voll. VIII, IX, X

Enz1817 = Hegel G. W. F., *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)* in Id., *Gesammelte Werke* cit., Vol. XIII.

GPr = Hegel G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts* in Id., *Werke* cit., Vol. VII.

GRez = Hegel G. W. F., *Aphorismen über Nichtwissen und*

absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis von Karl Friedrich Göschel, in Id., Werke cit., Vol. XI, p. 353 – 390.

GW = Hegel G. W. F., Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie in Id., Werke cit., Vol. II, pp. 287 - 434.

JTS = Hegel G. W. F., *Frühe Schriften*, in Id., Werke cit., Vol. I.

JSEntA = Hegel G. W. F., *Jenaer Systementwürfe I*, in Id. *Gesammelte Werke* cit., Vol VI.

JSEntB = Hegel G. W. F., *Jenaer Systementwürfe III*, in Id. *Gesammelte Werke* cit., Vol VIII.

PhG = Hegel G. W. F., *Phänomenologie des Geistes* in Id., Werke cit., Vol. III.

Skept = Hegel G. W. F., *Verhältniss der Skeptizismus zur Philosophie* in Id., Werke cit., Vol. II, pp. 213 – 273.

VGPh = Hegel G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. In Id., Werke cit., Vol. XVII, XVIII, XIX.

VPhG = Hegel G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In Id., Werke cit., Vol. XII.

VPhR = Hegel G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* Teil I. Einleitung in die Philosophie der Religion, a cura di Walter Jaeschke, Meiner, Hamburg, 1993.

WL (1,2) = Hegel G. W. F., *Wissenschaft der Logik* in Id., *Werke* cit., Voll. V, VI.

WLA = Hegel G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, vol. I. Die objektive Logik [1812 - 1813] in Id., *Gesammelte Werke* cit., Vol. XI.

Introduzione

0.1 Logos e verità: le premesse di una ricerca.

Obiettivo della ricerca è lo studio della complessa relazione che intercorre tra pensiero e linguaggio nel sistema filosofico di Hegel. In particolare si intende mettere a fuoco un interessante nodo teoretico di difficile lettura, che si manifesta nella forma di un'aporia. Si tratta di comprendere in che modo possa essere intesa la capacità del linguaggio di esprimere il pensiero e, viceversa, l'eventuale possibilità del pensiero di sussistere al di là della sua esprimibilità linguistica. È il linguaggio un mezzo che permette di accedere al pensiero e di esprimerlo? O è piuttosto esso un limite che ne condiziona la realizzabilità? L'aporeticità dei quesiti assume dei contorni ben definiti se si considera il punto di vista hegeliano, o almeno il modo in cui comunemente esso è inteso. Appare infatti difficile comprendere in che modo ci possa essere commensurabilità tra il pensiero, che per Hegel ha carattere logico, necessario ed oggettivo, e il linguaggio, che è una forma comunicativa contingente, intrisa di quotidianità, aperta all'errore e al fraintendimento.

Nel corso dell'indagine analitica, attraverso un serrato confronto con i testi, si arriverà a capovolgere la prospettiva dilemmatica dell'aporia e si giungerà a ridefinire la posizione hegeliana.

La tesi che qui si intende sostenere è che il linguaggio per Hegel non è solo un mezzo comunicativo. Esso non rappresenta uno strumento che gli uomini hanno progettato, creato ed usato con lo scopo di comunicare o rappresentare il pensiero. Si proverà a dimostrare che esso è, dal punto di vista hegeliano, la ragione realizzata, lo spazio logico in e attraverso cui il pensiero si articola temporalmente. Ed è proprio in questa articolazione temporale che il

pensiero si realizza concretamente come linguaggio: non vi è pensiero che non si possa articolare nel linguaggio e il linguaggio a propria volta non è qualcosa che si opponga come un blocco o un limite oppositivo rispetto al pensiero. Il linguaggio non è altro, per Hegel, che il pensiero nella sua mondanità: la ragione concreta.

Allo scopo di individuare una guida nel percorso attraverso gli scritti hegeliani che costituisce il processo di argomentazioni che compone la struttura di questo lavoro e la trama concettuale della tesi che si è enunciata, si sono individuate due categorie interpretative fondamentali: il *logos* e la verità.

La rilevanza di questi due termini rispetto alla storia della filosofia nella sua interezza è così nota da non richiedere particolari approfondimenti. Ci sono però delle premesse sistematiche da esplicitare, in merito alla specificità del ruolo che essi giocano in questo scritto. Non è immediato infatti il collegamento di queste due parole con la questione del rapporto tra pensiero e linguaggio e la sua particolare declinazione hegeliana. Tanto più che anche nel corso di questa ricerca, questi due termini non occorrono spesso, se non in un senso programmatico e in altre rare occasioni. Essi infatti rappresentano la trama implicita, il tessuto connettivo dell'intero lavoro. Essi operano alla maniera delle risorgive carsiche, scavando nella roccia del difficile testo hegeliano e riaffiorando di volta in volta, assumendo forme e significati diversi, fino a fondersi nella conclusione del lavoro in un unico concetto.

La parola *logos* gioca un ruolo decisivo nel quadro storico-contestuale della genesi dell'idealismo all'interno della tradizione della filosofia classica tedesca e del romanticismo. È noto che tale termine viene recuperato in pensatori come Herder e Hamann nel significato platonico di unità di discorso e ragione e gioca, per essi, il ruolo di leva per sviluppare le loro istanze *metacritiche* nei confronti della filosofia kantiana e della sua scarsa considerazione del problema linguistico

all'interno della teoresi¹. Hegel prende le mosse proprio da questa tradizione ed enfatizzata la duplicità del concetto di *logos*. Da una parte infatti egli evidenzia che esso rappresenta il prodotto e il contenuto del pensiero, ma dall'altra tiene ferma l'idea che esso non coincide con una concezione astratta del pensiero stesso: il modo in cui viene inteso se preso nella sua purezza. Quindi nel corso di questa ricerca si proverà a mostrare che il *logos* è sì il concetto, ma non certo quell'idea logica astratta con cui molte interpretazioni fortemente logiciste dello hegelismo tendono ad identificarlo. Esso è infatti anche e soprattutto, usando le parole di Hegel, ciò che «den Namen der Dinge führt²». Il *logos* quindi rivela la propria capacità di guidare e manovrare il nome delle cose e al contempo la funzione di portare in sé questa azione significante e linguistica. Nel suo determinare il significato delle parole si mostra quindi come il significato del significato.

Così come avviene nel corso di questo scritto, anche nelle opere di Hegel, il termine *logos* non occorre molto spesso, mantenendo principalmente un ruolo ideale e programmatico. Oltre ad una importante sua attestazione nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Scienza della Logica*, esso compare principalmente nella trattazione dei pensatori della grecità, contesto in cui Hegel sottolinea e porta a compimento quella riflessione sulla duplicità platonica del significato del termine, che già si è messa in evidenza a proposito di Herder e Hamann. Inoltre Hegel si sofferma su tale tema quando si occupa del Vangelo di Giovanni³, dove nel suo analizzare le proposizioni che affermano che *in principio era il logos e il logos era presso Dio*⁴, egli enfatizza l'aspetto della mondanizzazione linguistica del divino, come realizzazione dell'assoluto nello spirito.

¹ Si veda a tal proposito C. De Pascale, *Il razionale e l'irrazionale*, ETS, Pisa, 2014, p.30

² WL, p. 30.

³ JTS, p. 373.

⁴ Bibbia, XVII, Gv 1,1.

Nel processo di esplicitazione del concetto di *logos* emerge con chiarezza il significato profondo del secondo termine chiave di questa ricerca: la verità. *Quid est veritas?* La domanda di Pilato a Gesù è un tema ricorrente all'interno della filosofia hegeliana⁵. Per Hegel questa domanda, soprattutto se posta con l'atteggiamento scettico e denigratorio di Pilato, è la domanda di chi si pone oltre la questione veritativa; di chi ha già rinunciato ad affermare una qualche verità e rinuncia ad essa. Dal punto di vista di Hegel, questo è l'atteggiamento filosofico dei suoi contemporanei, che, non mettendo in primo piano la questione della verità, a suo avviso, ricadono in forme di pensiero meramente rappresentazionali. Per Hegel la verità invece è l'oggetto e il fine più proprio della filosofia e, a differenza di come si è abituati ad intenderla nella contemporaneità, essa è connotata primariamente da una reale consistenza ontologica prima che da questioni di corrispondenza o coerenza linguistico-proposizionali. Tuttavia se da una parte si deve mantenere fermo questo principio di realtà nella questione veritativa – in breve per Hegel ciò che è vero secondo il proprio concetto si deve anche necessariamente realizzare concretamente – rimane aperto anche un aspetto incline ad articolarsi linguisticamente. La filosofia infatti enuncia linguisticamente le proprie tesi e una filosofia vera sarà anche detta e scritta nel linguaggio della verità. In che modo quindi il linguaggio umano, condizionato dal suo svolgere una funzione semantica e quindi aperto all'attribuzione di significati di volta in volta diversi, potrà esprimere la verità? Si avrà modo nel corso del lavoro di argomentare che, per Hegel, il processo di realizzazione della verità nella filosofia è un percorso logico, oggettivo e necessario di liberazione dall'apparenza dualistica del

⁵ La figura di Pilato e la sua domanda sulla verità ricorre in diversi luoghi dell'opera hegeliana. Si avrà modo nel corso della tesi di vedere con precisione quali essi siano. Il più celebre è posto in apertura della dottrina del concetto nella *Scienza della Logica* (WL2, p. 244).

sapere, all'interno del sapere stesso. Un'emancipazione dalle forme unilaterali e l'elevazione alla forma assoluta, che non dipende da nulla se non da se stessa. Ed è in questo processo che si uniscono e fondono i due concetti guida che qui si propongono. Il processo libero e autonomo della verità si realizza nel *logos* che per Hegel solo apparentemente è caratterizzato dall'aporeticità precedentemente esposta. La tesi che qui si sostiene è invece che per Hegel, nella comprensione della verità concettuale del rapporto tra pensiero e linguaggio, il *logos* si manifesta come ciò che contiene in sé il coimplicarsi della non rappresentabilità del pensiero oggettivo e l'esternalità della rappresentazione linguistica e realizzandosi nella *Realphilosophie*, luogo in cui il pensiero stesso si emancipa dalla natura nello spirito, mantiene le forme rappresentative come incluse pienamente nel processo del sapere. *Il pensiero nell'attività pensante umana si realizza quindi come ragione linguistica: come logos*. Il dualismo aporetico viene così superato in una soluzione inclusiva per la quale i significati concettuali della filosofia sono determinati dalla coimplicazione oggettiva e necessaria della struttura logica del mondo e dall'attività del pensiero.

Si accetti per il momento l'esposizione del nocciolo concettuale della tesi, alla cui argomentazione è necessario lo sviluppo del lavoro nella sua interezza. Prima di procedere, si ritiene qui opportuno approfondire le implicazioni di una domanda preliminare sull'opportunità di intraprendere un'indagine filosofica, come la presente, dedicata ad un autore classico, molto conosciuto e studiato come Hegel, le cui difficoltà interpretative sono ben note in ambito accademico.

Pensare la contemporaneità con i concetti del sistema filosofico hegeliano equivale a costruire una cattedrale nel deserto? L'immagine della cattedrale, in connessione alla filosofia di Hegel, è presente in un

celebre articolo di Peter-Rolf Horstmann⁶. L'idea che Horstmann intende esprimere è che, per molti interpreti, la filosofia di Hegel non ha alcuna connessione con la contemporaneità, se non quella di testimoniare un'epoca di grandezza speculativa. In sostanza lo studioso guarderebbe all'opera di Hegel, come si guarda a una grande cattedrale antica: con reverenza, ammirazione e distacco⁷. In realtà però svolgere una ricerca in filosofia non significa ammirare nostalgicamente qualcosa. Il lavoro della filosofia è in senso generalissimo – senza addentrarsi per ragioni di opportunità tematica nei meandri della discussione sul senso e compito della filosofia –, come per tutte le discipline con una vocazione scientifica, la produzione attiva di una qualche forma di ragionamento. In questo senso, rimanendo nella metafora di Horstmann, il ricercatore che scriverà di Hegel con lo spirito di chi ammira una vecchia cattedrale, non si limita a svolgere una contemplazione, ma piuttosto tenta di ricostruirla identica in un tempo però mutato, dove il valore spirituale di quella stessa cattedrale non è più riconosciuto dalla comunità di riferimento; come dice lo stesso Horstmann: nessuno oggi sarebbe disposto ad accettare il sistema metafisico di Hegel così come era da egli concepito⁸. Una cattedrale nel deserto appunto. Nel procedere del saggio Horstmann arriva a riassumere il ruolo del pensiero hegeliano nel mondo filosofico contemporaneo in chiave dilemmatica, difficoltà alla cui necessità sembra difficile, per uno studioso che abbia intenzione di intraprendere un confronto con la riflessione filosofica di Hegel, sottrarsi. Delle due vie l'una, sembra dire Horstmann, e di certo entrambe le vie si presentano all'apparenza come poco proficue.

⁶ R.P. Horstmann, *What is Hegel's legacy and what should we do with it?* in "European Journal of Philosophy" (1999) n. 7, p. 275 – 287, p. 277.

⁷ Ibidem.

⁸ Ivi p. 278.

La prima via è quella di chi vorrebbe proseguire l'eredità hegeliana nel rispetto dei suoi principi filosofici; la seconda invece è quella di coloro che pensano che solo alcune parti del sistema hegeliano siano interessanti e che solo quelle vadano sviluppate, eliminando quelle più scomode.

Su chiunque voglia percorrere questa prima via, incombe per Horstmann quello che, a ragione, egli ritiene il cardine imprescindibile dell'eredità hegeliana per il nostro tempo. Si tratta del carattere sistematico e l'articolazione di un monismo logico e ontologico affiancato da un nuovo paradigma della razionalità caratterizzanti la filosofia di Hegel⁹. Una eredità che si presenta difficile da raccogliere in quanto non accettabile alla luce dei criteri deflazionistici della filosofia contemporanea. A ciò è da aggiungersi per Horstmann un altro elemento ostativo: la complicatezza. Non è chiaro nei testi hegeliani esattamente di cosa consista il nuovo paradigma della razionalità. In questo senso, chiunque volesse abbracciare l'eredità hegeliana si troverebbe avvolto nel dubbio se proseguire attivamente con il filosofare partendo da lì dove Hegel si era interrotto (un approccio à la Marx scrive Horstmann) o tornare indietro e soffermarsi sul testo per capire cosa Hegel abbia detto veramente (quasi una sillabazione ideale del testo hegeliano, à la Gadamer esemplifica Horstmann)¹⁰.

Per quanto riguarda la seconda via Horstmann oppone invece un argomento abbastanza semplice. Se è vero che la filosofia hegeliana ha carattere sistematico e monistico, qualunque posizione che

⁹ Ibidem. È la filosofia di Hegel il dispiegamento di un monismo logico e ontologico dove la realtà è pensata come una totalità razionale composta di concetti e relazioni a loro stessi trasparenti e necessariamente autodeterminanti e autodeterminati che prende il nome di idea assoluta o ragione o concetto assoluto? Per molti interpreti la questione potrebbe essere considerata controversa, di fatto la messa in discussione di questo assunto costituisce in gran parte la storia delle interpretazioni della filosofia di Hegel del XX secolo. In questa occasione l'obiettivo non è discutere questo tema. Soprattutto perché non si intende qui ricostruire un Hegel critico oppure un Hegel deflazionista.

¹⁰ Ivi, p. 286.

prescinde dall'idea di fondo che regge tale sistema, fallirà irrimediabilmente il tentativo di raccogliere l'eredità di Hegel. I termini chiave delle parti del sistema (anche le più importanti) dipendono interamente dal principio monistico in cui sono inquadrati. Per questo motivo cercare di salvare concetti quali il riconoscimento, la normatività e la libertà in un quadro diverso dal pensiero oggettivo hegeliano, che tutto pervade, li svuoterebbe del loro significato più proprio¹¹.

Il problema posto da Horstmann ha decisamente condizionato l'approccio dei ricercatori alla filosofia di Hegel e si presenta come una cartina tornasole rispetto alla bontà della domanda con cui ci si vuole rivolgere al filosofo di Stoccarda e il modello tematico-metodologico che si intende assumere¹². Nel caso della presente ricerca si ritiene di aver tenuto conto del problema e di aver stabilito una strategia, sia per quanto riguarda il tema, sia nel merito metodologico, per superare le difficoltà poste. Si è infatti scelto un tema paradigmatico della contemporaneità, la cui declinazione è al centro del dibattito filosofico internazionale e lo si è ermeneuticamente articolato all'interno della filosofia hegeliana. Il tema inoltre di fatto coincide con il senso della sfida che Horstmann pone agli interpreti e in questo modo permette di capovolgerne l'esito dilemmatico. Il rapporto tra pensiero e linguaggio è all'interno del sistema hegeliano stesso sviluppato come il conflitto tra la pretesa monistica di oggettiva necessità veritativa – lo *objektiver Gedanke*, ovvero l'assoluto – che rappresenta le istanze di chi vede in Hegel una cattedrale di cui sillabare nostalgicamente gli elementi e viceversa un aspetto rappresentativo e contingente, il linguaggio, che rappresenta invece le istanze deflazionistiche e parziali tipiche del

¹¹ Ivi, p. 285.

¹² Ciò è ben illustrato da L. Illetterati in *L'oggettività del pensiero. La filosofia di Hegel tra idealismo, anti-idealismo e realismo: un'introduzione* in "Verifiche" n. 36 (2007), p. 127 – 156.

secondo approccio enucleato da Horstmann. In questo modo la "battaglia" degli interpreti viene portata all'interno della riflessione hegeliana e ciò permette di sviluppare una riflessione che porterà a fare i conti con quel monismo radicale, a detta di Horstmann incompatibile con la contemporaneità, a partire dalla riflessione che lo stesso Hegel sviluppa in relazione alle istanze, tipiche del dibattito odierno, dei limiti del linguaggio. In questo modo sarà possibile ricostruire teoreticamente un argomento hegeliano che da un lato tiene conto dell'attenzione filologica alle fonti e che rispetti le istanze monistiche della filosofia sistematica dell'assoluto, ma che al contempo può rispondere ad uno dei più interessanti temi filosofici della contemporaneità – la limitatezza e l'apparentemente ineliminabile orizzonte dualistico presente nella linguisticità – senza doverne includere i presupposti, evitando quindi di snaturare il quadro storico in cui è stato sviluppato.

0.2 Status Questionis

Pur non essendo considerato uno dei temi classici e più centrali nella tradizione degli studi accademici, la questione del linguaggio in Hegel è stata oggetto di una fitta e variegata rete di ricerche che hanno messo in evidenza i molti e stimolanti nodi critici che la caratterizzano, aprendo ampie prospettive d'indagine finora solo parzialmente esplorate.

Si deve tuttavia mettere fin da subito in chiaro che questa ricchezza di possibili varietà d'approccio, rappresenta anche quello che può essere inteso come uno dei principali limiti del tema che qui ci si accinge ad esaminare. Quanto infatti Hegel ha lasciato nel proprio *corpus* di scritti a riguardo del linguaggio è estremamente frammentato e discontinuo. Propositioni e paragrafi inerenti la questione della

linguisticità sono disseminate nelle opere giovanili, nella *Fenomenologia*, così come nella *Logica* e nell'*Enciclopedia*, sempre con un carattere discontinuo, a tratti quasi aforistico. Il linguaggio appare quindi principalmente come una tematica di sfondo al processo vero e proprio del filosofare. Se questo da un lato ha prodotto la sua eclissi, all'interno delle opere di molti e importanti studiosi, dall'altra ha consentito – proprio per questa apparentemente vaga connotazione – a coloro i quali si sono ad essa avvicinati, di poterla declinare secondo prospettive tra loro radicalmente diverse, se non addirittura incompatibili. Di questa costellazione di approcci concettuali, non si può dar qui conto con completezza. Tuttavia si intende fornire una breve mappatura delle possibili declinazioni della questione, in modo da poter mettere in rilievo le ragioni che hanno guidato la scelta dell'angolatura che qui si intende assumere nella determinazione del campo d'indagine.

La prima cosa da mettere in chiaro è che per alcuni interpreti, anche di primo piano, non è possibile parlare di una filosofia hegeliana del linguaggio e non è possibile, nei suoi scritti, riscontrare alcuna compenetrazione tra linguaggio e pensiero¹³. Una delle più recenti e articolate interpretazioni che si muovono in questa direzione è quella sostenuta da Chiereghin, secondo cui il rapporto tra linguaggio e pensiero in Hegel si presenta come radicalmente asimmetrico¹⁴.

¹³ Per quanto riguarda gli autori critici in merito alla possibilità di individuare in Hegel una filosofia del linguaggio, spicca Jaspers (K. Jaspers, *Die Sprache. Über das Tragische*, Piper, München, 1990). Anche Walter Jaeschke argomenta che la questione linguistica in Hegel (sia per ragioni storiche, ma anche per carenza di fonti) non è sussistente (W. Jaeschke, *Objektives Denken. Philosophiehistorische Erwägungen zur Konzeption und zur Aktualität der spekulativen Logik* in "The Independent Journal of Philosophy" n. 3 (1979). Ritengo, come si evincerà da quanto segue, che la questione sia più complessa e che, nella storia dell'hegelismo, degli studi hegeliani e, più in generale, della critica filosofica, si sono affermate convincenti argomentazioni che ci portano in una direzione radicalmente diversa da quella sostenuta da Jaeschke e Jaspers.

¹⁴ F. Chiereghin, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Carocci, Roma, 2011, pp. 71 - 85 e F. Chiereghin, *Pensiero e linguaggio nella Scienza della Logica* in "Teoria" n. 3 (2013), p. 55 - 78.

Chiereghin ritiene che la natura rappresentativa del linguaggio non abbia la possibilità di rendere le dinamiche del pensiero per quello che sono. Di fatto può solamente descriverle. Il percorso del linguaggio rispetto al pensiero è infatti un percorso al contrario, più ci si avvicina nello sviluppo logico al pensiero puro, all' Idea, più il linguaggio si fa rarefatto.

Ciò nonostante, fin dai primi anni successivi alla morte di Hegel, si è sviluppata un'interessante corrente di studi nella direzione di un approfondimento del tema linguistico. Ciò si origina probabilmente nel lavoro di Gruppe. Questo studioso sostiene che negli scritti di Hegel è presente una costante lotta tra la speculazione e il linguaggio ed individua nel maggior peso dato dal filosofo alla speculazione uno dei maggiori limiti della dottrina hegeliana. Gruppe afferma sostanzialmente che uno dei maggiori risultati del sistema hegeliano sia il mettere in evidenza la necessità di una svolta linguistica¹⁵. Questa tendenza si sviluppa moderatamente anche tra alcuni di quelli che sono considerati dei protagonisti dello hegelismo classico. Ad esempio sia Feuerbach, sia Croce, sebbene non con l'intenzione di enfatizzare la questione linguistica come un tema hegeliano particolarmente produttivo, ma piuttosto mossi da un intento critico, si accorgono e danno conto del fatto che uno dei problemi più rilevanti delle pagine dedicate alla *Coscienza Sensibile* nella *Fenomenologia dello Spirito* sia costituito proprio dal problema del linguaggio¹⁶.

Tuttavia per vedere una vera e propria svolta paradigmatica nell'ambito degli studi accademici nella direzione della questione del

¹⁵ K.O.F. Gruppe *Antäus. Ein Briefwechsel über spekulative Philosophie in ihrem Conflict mit Wissenschaft und Sprache*, Berlin, 1831 und *Wendepunkt der Philosophie im neunzehnten Jahrhundert*, Berlin, 1834). Sul fatto della problematicità della scarsa trattazione hegeliana del linguaggio si veda anche C. Hermann, *Das Problem der Sprache und seine Entwicklung in der Geschichte*, Dresden, 1865 und *Hegel und die logische Frage*, Leipzig, 1878.

¹⁶ B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, Laterza, Bari, 1906 e L. Feuerbach, *Zur Kritik der hegelischen Philosophie* in "Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst", n. 2 (1839).

linguaggio in Hegel, si è dovuta attendere la metà del XX secolo, con il lavoro, prodotto nell'ambito anglosassone, di Mure¹⁷. Da quel momento gli studi sulla filosofia del linguaggio hegeliana sono passati dall'essere un rilevamento sporadico o una curiosità per specialisti a rappresentare un tema prioritario di analisi. Secondo Mure, nei testi hegeliani – per la verità egli si riferisce soprattutto alla *Scienza della Logica* con qualche accenno all'*Enciclopedia* – è presente un'antinomia che egli definisce come il *paradosso del linguaggio*. Mure argomenta che si può a ragione affermare che Hegel ritenga che il linguaggio preceda il pensiero come sua condizione e, al contempo, si può altrettanto ragionevolmente affermare che Hegel sostenga che il pensiero debba necessariamente superare e anticipare il linguaggio (costituendone una sorta di *prius* logico) senza, peraltro, mai riuscire a soddisfare questa necessità. Il lavoro di Mure porta la battaglia della "svolta linguistica" all'interno degli studi hegeliani. In questo movimento concettuale si inquadra anche il lavoro di Josef Simon¹⁸. Non bisogna però confondere i piani interpretativi. Simon è molto distante dalla riflessione di Mure, egli non vede alcuna paradossalità nella questione linguistica all'interno dell'opera di Hegel; egli è piuttosto influenzato dal lavoro di Heidegger e tenta un'impresa ermeneutica radicale ritenuta alquanto forzante da quasi tutti i principali hegelisti. Nell'opera di Simon, infatti, il sistema hegeliano nella sua interezza è interpretato come una filosofia del linguaggio completa: il linguaggio sarebbe il vero obiettivo di uno Hegel

¹⁷ G.R.G. Mure, *A study of Hegel's Logic*, Oxford University Press, Oxford, 1950. La questione del paradosso del linguaggio è ripresa e messa in evidenza da D. Sacchi, *Hegel e il paradosso del linguaggio* in "Rivista di filosofia neoscolastica" (1989), p.424-439.

¹⁸ J. Simon, *Daseiender und Absoluter Geist* in "Zeitschrift für Philosophische Forschung", 26, 3, p. 307 - 315; *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Kohlhamer, Stuttgart, 1966; *Philosophie des Zeichens*, De Gruyter, Berlin/New York, 1989; *Philosophie und linguistische Theorie*, De Gruyter, Berlin/ New York, 1971; *Philosophie und ihre Zeit. Bemerkungen zur Sprache, zur Zeitlichkeit und zu Hegels Begriff der absoluten Idee* in B. Scheer, G. Wohlfahrt, *Dimensionen der Sprache in der Philosophie des deutschen Idealismus*, Königshausen und Neumann, Würzburg, p. 11-40.

segreto, le cui tracce, per la verità, non appaiono così chiare nei testi. Simon si concentra da una parte nel mettere in luce come, nella *Fenomenologia*, la *certezza sensibile* presupponga il linguaggio come sua condizione e nel linguaggio scopra la propria dinamica contraddittoria e conseguentemente la propria immanente dialettica. Dall'altra, rivolgendosi alla *Scienza della Logica* (e successivamente all'*Enciclopedia*), sostiene che la struttura processuale della *ragione* e il procedimento dialettico si mostri come il risultato del dispiegarsi del pensiero nelle difficoltà della limitatezza della linguisticità dell'uomo.

Negli ultimi quarant'anni, la questione del paradosso del linguaggio ed in generale della linguisticità all'interno del sistema hegeliano ha riscosso un crescente successo diventando il centro di diverse prospettive interpretative all'interno dello hegelismo. A questo proposito, a partire da alcune identificabili specificità comuni, è possibile evidenziare ed individuare delle categorie interpretative tra loro indipendenti. La prima che si intende qui presentare è la prospettiva che ha il suo centro nelle questioni dell'intersoggettività e della dialogicità della dialettica. Questa prospettiva si concentra sul fatto che per Hegel il linguaggio non è un fenomeno privato, ma è qualcosa che si inserisce nella prassi sociale della comunicazione, facendo così dell'intersoggettività l'elemento principale e veritativo della questione linguistica. Uno degli autori che per primo ha accettato la sfida del paradosso, seguendo questo tipo di direzione, è Jean Hyppolite. Per Hyppolite è fondamentale, nella dottrina filosofica hegeliana, la questione del dialogo. Ciò emerge, per lui, chiaramente nella dottrina del riconoscimento presente nella *Fenomenologia dello Spirito*. Non è possibile secondo questa interpretazione dire "noi" se non attraverso il dialogo con l'altro. L'esperienza della storia umana,

secondo Hyppolite, è dialettica in quanto è dialogo¹⁹. In ambito francofortese Habermas ha approfondito questo punto di vista attraverso una particolare declinazione. Egli ha volto lo sguardo al giovane Hegel del periodo francofortese e jenese aprendo una riflessione sulla presenza, nei manoscritti pervenuteci, della questione dell'*agire comunicativo*. Il punto che Habermas sottolinea attraverso l'analisi testuale è che per il giovane Hegel l'esperienza del soggetto deriva dall'interazione con gli altri. La formazione dell'io ha la propria genesi e può essere compresa solo nel tramite della comunicazione. Lo spirito si mostra quindi come un termine medio che si produce e rende accessibile nel linguaggio. Lo studioso infine insiste nella cesura che si viene a creare tra questi scritti e il percorso dello Hegel maturo. Per Habermas infatti questo aspetto della filosofia hegeliana si perde negli scritti sistematici e viene travolto dal tema dell'Assoluto²⁰. Questo approccio interpretativo ha suscitato molto interesse all'interno della scuola dello hegelismo veneziano. In questo panorama è da segnalare il pregevole tentativo di conciliare le istanze della dialettica hegeliana con le problematiche del sapere post-metafisico novecentesco operato da Cortella²¹. La soluzione proposta in questa declinazione interpretativa è quello di ripensare la dialettica di Hegel come un percorso verso la dialogica, producendo una interessante possibilità di pensare la contemporaneità hegelianamente e allo stesso tempo oltre

¹⁹ J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier/Montaigne, Paris, 1946; Id. *Logique et existence*, PUF, Paris, 1952; Id. *Structure du langage philosophique d'après la préface de la Phénoménologie de l'esprit* in *Figures de la pensée philosophique*, PUF, Paris 1971, 2 Vol. 1 p. 209-212

²⁰ J. Habermas, *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes* in Braun H., Riedel M. (a cura di), *Natur und Geschichte, Festschrift für K. Löwith*, Kohlhammer, Stuttgart, 1967; *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1985.

²¹ L. Cortella, *Dopo il Sapere Assoluto. L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica*, Guerini, Milano, 1995; Id. *La dialettica hegeliana e la sua radice linguistica*, in Dreon R., Paltrinieri G., Perissinotto L., *Nelle parole del mondo. Scritti in onore di Mario Ruggenini*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 557-572.

Hegel²². Il modello interpretativo che qui si è brevemente esposto non è tuttavia adatto a fornire la base per il tipo di studio che qui si propone: tale modello presuppone infatti un'adeguata precomprensione della concezione hegeliana del linguaggio e si propone di studiarne l'effettualità in un dato contesto – l'intersoggettività – ma non spiega la logicità del processo in cui essa prende forma. L'obiettivo che qui ci si propone è invece quello di determinare ciò che in una prospettiva come questa è dato per assunto – ovvero l'elemento linguistico preso nella sua specificità logica - e solo successivamente capire i processi che ne scaturiscono.

La seconda prospettiva presente nella letteratura scientifica è quella che ha come caratteristica peculiare l'analisi filologica del testo hegeliano. Questo filone ha come principale esponente Bodammer²³. Egli nel suo saggio, che sebbene datato rappresenta tutt'oggi il massimo e più completo riferimento nella letteratura scientifica per chiunque si voglia approcciare al tema linguistico in Hegel, offre una panoramica analitica completa delle fonti hegeliane sul linguaggio. Questo studioso infatti propone un accurato studio filologico e storico di tutti i passi riguardanti il linguaggio presenti nell'opera di Hegel. Bodammer insiste in particolare sul fatto che negli scritti hegeliani ciò che emerge principalmente è la natura segnica del linguaggio. Un elemento che non deve essere appiattito sul facile fraintendimento di considerarlo come qualcosa che deve essere accompagnato da una

²² Sempre nel contesto della scuola veneziana, il tema del linguaggio legato alla questione dell'intersoggettività e al dialogo è approfondito da L. Ruggiu in *Logica, riconoscimento e Spirito: Hegel e il linguaggio*, in R. Dreon, G.L. Paltrinieri, L. Perissinotto, *Nelle parole e nel mondo: scritti in onore di Mario Ruggenini*, Mimesis, Milano, 2011, p. 621 – 649.

²³ T. Bodammer, *Hegels Deutung der Sprache. Interpretationen zu Hegels Ausserungen über die Sprache*, Meiner, Hamburg, 1969. Sullo stesso approccio di Bodammer si orientano gli studi di Derbolav: questi mette in risalto il fatto che Hegel considera il linguaggio solo da un punto di vista teoretico, ciò che Hegel analizza sono solamente le proposizioni enunciative e non la linguisticità in generale (J. Derbolav, *Hegel und die Sprache* in H. Gipper (a cura di), *Sprache: Schlüssel zur Welt. Festschrift für Leo Weissgerber*, Pädagogische Verlag, Düsseldorf, 1959, pp. 56-86).

funzione strumentale. Nonostante la ricca panoramica di analisi e annotazioni, Bodammer arriva a concludere che il linguaggio rimanga per Hegel un elemento di secondaria importanza che ha, nel complesso del sistema, un carattere di sfondo contestuale e che per questo nei testi hegeliani non è possibile e, forse non è nemmeno auspicabile, affermare o ricercare una vera e propria filosofia del linguaggio. Bodammer conclude sottolineando che il centro tematico della riflessione sulla linguisticità per Hegel non è il linguaggio stesso, ma l'aspetto logico in esso contenuto ed espresso. Semplificando si potrebbe individuare in Bodammer, all'interno del panorama della ricerca hegeliana, il vero antagonista di Simon. Da segnalare tra gli interpreti più noti che, come Bodammer, si sono occupati di studiare analiticamente l'intera collezione dei passi hegeliani sul linguaggio, c'è il lavoro di Cook²⁴. Egli giunge a una conclusione molto simile a quella del più noto studioso tedesco. Questi infatti ritiene che benché da un lato si possa constatare che in Hegel vi siano degli elementi di innovazione rispetto alla coscienza del ruolo del linguaggio rispetto al pensiero – relazione precedentemente trascurata nella storia della filosofia – dall'altro afferma anche che non sia possibile valutare la tematica linguistica come un elemento di primo piano per il filosofo svevo. Il modello interpretativo di questi studiosi non è qui ritenuto idoneo a fornire il punto di partenza per la presente ricerca. Qui *contra* Bodammer infatti si accetta l'idea, o la sfida, che, data la complessità e, a tratti, l'implicitezza dell'oggetto di studio che ci si è proposti di indagare, si renda necessario un lavoro ermeneutico che cerchi di esplicitare gli elementi presenti negli scritti hegeliani e che non ci si possa limitare semplicemente a inquadrarli e contestualizzarli, traendo conclusioni dalla loro apparenza²⁵.

²⁴ D. J. Cook, *Language in the Philosophy of Hegel*, The Hague, Mouton, 1973.

²⁵ Sulla necessità del lavoro ermeneutico sul testo hegeliano, come possibilità non ancora sufficientemente sviluppata nell'ambito della critica accademica si concorda

Una ulteriore posizione interpretativa che, a differenza da quelle finora presentate, si avvicina alla direzione che qui si intende intraprendere, è quella che per comodità si potrebbe chiamare aporetica: tramite essa molti studiosi si sono concentrati sul mettere in evidenza le difficoltà irriducibili delle considerazioni hegeliane sul linguaggio, portandone alla luce gli aspetti più radicali e indicando, di conseguenza, la direzione su cui concentrarsi per comprenderli²⁶. Una delle principali e più note forme di interpretazione aporetica è quella offerta da Werner Marx²⁷. Questi sostiene che nel sistema hegeliano i contenuti speculativi che il filosofo propone sono imprigionati nell'inadeguatezza della forma linguistica in cui devono essere espressi. Se, infatti, da un punto di vista teorico il linguaggio dovrebbe essere uno strumento del pensiero utile a far emergere il *logos*, esso è al contempo anche necessario al pensiero. Senza il linguaggio il pensiero non potrebbe assumere una forma adeguatamente accessibile all'uomo. In conclusione, per Marx, il linguaggio è un elemento necessario alla comprensione e all'espressione del pensiero e si manifesta come luogo della riflessione del *logos*. Tale riflessione però, a causa della limitatezza e contingenza della forma linguistica, resta incompleta. Il *logos*, nascosto nelle forme linguistiche, non perviene al

qui con K. De Boer, *On Hegel, The Sway of the Negative*, Palgrave Macmillian, Hampshire, 2010, pp. 147 – 154.

²⁶ In primo luogo è utile ricordare la posizione di K. Löwith. Egli ritiene che la trattazione hegeliana del linguaggio mostra da un lato di tendere ad un nominalismo di tipo lockiano; d'altro lato però Hegel sembra individuare nel linguaggio un aspetto totalmente differente, ovvero il manifestarsi del *logos* dell'assoluto (K. Löwith, *Hegel und die Sprache* in "Sinn und Form. Beiträge zur Literatur" n. 2 (1965) ss. 110-131.). Un'altra osservazione interessante è quella fornita da H. Lauener. Questi ritiene la trattazione del linguaggio in Hegel sia di fatto assimilabile alla questione della dialettica. Il linguaggio infatti pur avendo un ruolo fondamentale proprio in virtù di questa ragione non è teorizzato o discusso, così appunto come la dialettica. Infatti l'importanza del linguaggio supera la spiegabilità in quanto essa potrebbe essere effettuata solo mediante il linguaggio stesso. Lauener di fatto individua così la contemporanea importanza e paradossalità del linguaggio (H. Lauener, *Die Sprache der Zerrissenheit als Dasein des sich entfremdeten Geistes bei Hegel* in "Studia Philosophica" n. 24, pp. 163-175; *Die Sprache in der Philosophie Hegels*, Bern, 1965).

²⁷ W. Marx, *Absolute Reflexion der Sprache*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1967.

pieno riconoscimento e alla comprensione di se stesso. A partire da difficoltà di questo genere, alcuni interpreti si sono concentrati su quella che potrebbe essere definita una sottovariante dell'approccio aporetico. Si tratta di una particolare e fondamentale aspetto della concezione hegeliana del linguaggio: la proposizione speculativa (*spekulativer Satz*). Essa è un modello semantico che porta alla verità, spinge il pensiero alla via del comprendere ed è il risultato dello sprigionarsi di quell'elemento logico che è nel linguaggio. Inoltre rappresenta la struttura dialettica del pensiero all'interno della forma linguistica e descrive, al contempo, la struttura fondamentale della ragione e della logicità del mondo²⁸. La proposizione speculativa è un modello che implica un ruolo attivo dell'agire nella comprensione del *logos* (da un punto di vista esteriore la proposizione non cambia, ciò che muta è il modo di comprenderla). Senza entrare nel dettaglio delle moltissime interpretazioni presenti in letteratura – ciò richiederebbe un saggio interamente dedicato ad esse – è rilevante mettere in luce quello che è il più gravoso limite della dottrina della proposizione speculativa, che, dalle prime battute con cui la si è descritta, potrebbe apparire come un luogo chiave della riflessione hegeliana sul linguaggio. Ad essa sono dedicate pochissime ed oscure pagine nella

²⁸ Hülsmann ritiene che la proposizione speculativa in Hegel costituisca un imprescindibile modello logico e ontologico. Essa è di fatto l'obbligazione del pensiero alla dialettica e rappresenta la struttura fondamentale della ragione e della logicità del mondo (H. Hülsmann, *Der spekulative oder dialektische Satz. Zur Theorie der Sprache bei Hegel* in "Salzburger Jahrbuch für Philosophie 1966-7", pp. 65-80). H. G. Gadamer si concentra sulla contrapposizione della proposizione speculativa alla proposizione enunciativa. Gadamer ritiene che solo nella forma della proposizione speculativa il pensiero si vede riconsegnato a se stesso, nella sua autenticità. La proposizione speculativa porta alla verità, spinge il pensiero alla via del comprendere, allo sprigionarsi di quell'elemento logico che è nel linguaggio (H.G. Gadamer., *Hegels Dialektik*, Mohr, Tübingen, 1971; *Hegel und die Sprache der Metaphysik in Sprache und Ethik im technologischen Zeitalter*. Bamberger Hegelwoche 1990, Verlag Fränkischer Tag, Bamberg, 1991; *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen, 1960-1972). Surber mette l'accento sul fatto che Hegel non critica il linguaggio ordinario, ma il modo abituale di guardare la frase. Egli mette in evidenza che la proposizione speculativa e, conseguentemente, la volontà di abbandonare il tradizionale approccio al linguaggio in favore della teoria della proposizione speculativa (J.P. Surber, *Hegel's speculative sentence* in "Hegel Studien" bd. 10 (1975), pp. 210 - 230).

Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito e, solo per fare un esempio, gli interpreti non concordano nemmeno sul fatto che essa sia da intendere come un modello valido per qualunque forma linguistica, come nel caso del lavoro di Surber²⁹, se debba essere riferita solo a particolari proposizioni, come sostiene Houlgate³⁰, o se come ritiene Düsing³¹ sia invece una fascinazione giovanile che non ha nulla a che vedere con gli scritti della maturità. In ogni caso ciò che emerge è che per affrontare seriamente la questione della proposizione speculativa, non è possibile partire da essa; si dovrà piuttosto comprendere il ruolo giocato dal linguaggio nella filosofia hegeliana e solo su questa base provare ad indagare gli ermetici passi che la riguardano. In qualche modo si vedrà che la ricerca che si propone, potrebbe essere considerata – in alcuni suoi esiti – come uno studio propedeutico all'analisi di questo particolare modello semantico. Per questa ragione si è deciso di escludere l'analisi delle pagine sulla proposizione speculativa dal presente lavoro, per concentrarsi piuttosto sull'esame dei passi tratti dalle opere della maturità, che si pongono coerentemente l'uno rispetto all'altro e permettono di ricostruire in modo credibile, senza dover eccedere nell'arbitrio interpretativo, la posizione di Hegel.

Un'ulteriore direzione interpretativa, forse quella che più influenza i presupposti della presente ricerca, si è sviluppata in Germania, a partire da una riflessione di Fulda, che ha proposto negli anni settanta la possibilità di leggere la dialettica hegeliana, ed in generale il processo logico presente nel suo sistema, come una semantica³²: un

²⁹ J.P. Surber, *Hegel's speculative sentence* cit.

³⁰ S. Houlgate, *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

³¹ K. Düsing, *Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulativer Logik*, in D. Henrich, *Hegels Wissenschaft der Logik: Formation und Rekonstruktion*, Klett- Cotta, Stuttgart 1986.

³² Fulda H. F., *Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik*, in Reede R. - Ritter J. (a cura di), *Hegel Bilanz*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1973, p. 231-262.

procedimento di rideterminazione dei significati linguistici dei termini e delle principali categorie logiche. Questa prospettiva sulla *Logica* – e quindi sul processo di determinazione del pensiero puro – in relazione alla determinazione dei significati linguistici ha fatto molto discutere in ambito tedesco negli anni successivi³³. Di recente è stata approfondita da Nuzzo. Per la studiosa il linguaggio in Hegel è coincidente con il metodo speculativo. Non si tratta quindi di un mezzo espressivo, o comunque di qualcosa che opera in opposizione al pensiero, ma al contrario esso è essenzialmente il procedere dialettico del pensiero³⁴. Per Nuzzo caratteristica peculiare della filosofia hegeliana è quella di utilizzare, anche nel caso della logica, un linguaggio ordinario, mescolando termini specifici della tradizione metafisica, con il gergo quotidiano e il tecnicismo logico. La tensione tra questi diversi termini costituirebbe, nell'ipotesi di Nuzzo, la spinta per il processo di rideterminazione concettuale che contraddistinguerebbe il corso della *Scienza della Logica*. Per Nuzzo, Hegel ha in mente due nozioni di linguaggio. La prima è una "lingua del concetto", da leggersi come il linguaggio delle forme logiche, e la seconda è una "lingua della rappresentazione", ovvero il linguaggio ordinario. Nella logica hegeliana i termini della lingua della rappresentazione verrebbero ridefiniti assumendo un nuovo significato, diventando così, nel corso dello sviluppo processuale del pensiero, i termini della lingua del concetto. Caratteristica fondamentale, ovvero la condizione necessaria e sufficiente affinché tale processo di rideterminazione possa avere luogo è, secondo Nuzzo, la vaghezza intrinseca del linguaggio. Una

³³ Henrich D., *Formen der Negation in Hegels Logik*, in R.-P. Horstmann (a cura di), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt, am Main, 1978, p. 213-229; Id. *Hegels Logik der Reflexion* Id. *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2010, p. 95 – 158.

³⁴ A. Nuzzo, *The Language of Hegel's Speculative Philosophy*, in Surber J.P. (a cura di) *Hegel and Language*, Albany, SUNY Press, 2006, pp. 75-94; Id. *Vagueness and Meaning Variance in Hegel's Logic* in Id. *Hegel and the Analytic tradition* cit., p. 61 – 83.

posizione forte quella di questa interprete, alla quale ci si opporrà attraverso un esame dettagliato delle fonti hegeliane nel corso del secondo capitolo del presente lavoro.

Una posizione simile a quella di Nuzzo, ma meno radicale nei contenuti, è quella espressa da Houlgate³⁵. Egli rileva uno dei presupposti chiave di questa ricerca e lo pone come punto di partenza della propria analisi. Lo studioso britannico ritiene infatti che la logica hegeliana altro non sia che il percorso in cui il pensiero speculativo esplicita, mediante il linguaggio e secondo verità, il significato delle categorie logiche in esso contenute e ciò avrebbe luogo all'interno del linguaggio stesso. Nell'interpretazione di Houlgate il linguaggio ordinario rappresenta una preconditione dell'inizio del processo logico, che però riesce a garantire con neutralità il suo attraversamento da parte del movimento del pensiero: la determinazione delle categorie e dei momenti logici successivi alla prima e la costante rideterminazione semantica dei termini ordinari con cui ciò viene esplicitato. In breve, il significato ordinario delle parole usate nella logica non compromette e non influenza il processo di determinazione concettuale. Per spiegare la propria interpretazione del rapporto tra pensiero e linguaggio, Houlgate propone la nozione di "condizione di attivazione". Il linguaggio nella filosofia di Hegel assumerebbe il ruolo condizione di possibilità del pensiero e al contempo di condizione di garanzia, nel senso che il concetto si sviluppa nella sua interezza per mezzo del linguaggio e attraverso il linguaggio, articolandosi attraverso una rete di proposizioni autocancellanti che emancipano il significato logico dal significato ordinario. La posizione di Houlgate è molto interessante e sarà, come quella di Nuzzo, uno dei principali interlocutori teoretici del secondo capitolo. Si anticipa qui, che tale proposta si apre al rischio di

³⁵ S. Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*, Purdue, West Lafayette, 2006 (al tema del linguaggio è dedicato il quarto capitolo del saggio).

reiterare l'aporetico dualismo pensiero–linguaggio, offrendo una soluzione solo apparentemente sintetica, che però di fatto risulta più simile a una giustapposizione che non a una reale coimplicazione.

Sempre in questo modello interpretativo risulta particolarmente originale la proposta di McCumber³⁶. Egli si concentra sul concetto di rideterminazione semantica, tentando di limarne le difficoltà e arricchendolo di sfumature, in modo da renderlo più adeguato a quelle che, ci sarà modo di vedere nel corso del lavoro, sono le esigenze filosofiche di Hegel. Per McCumber il filosofo di stoccarda opera la rideterminazione concettuale a partire dalla scelta, nel linguaggio ordinario, di parole il cui significato rappresentativo è assimilabile alla determinazione di pensiero che vuole esprimere e quindi alla direzione in cui quello stesso termine dovrà essere indirizzato. Una volta effettuata la scelta, Hegel attuerebbe un'astrazione concettuale dalla rappresentazione, svuotando il termine del significato rappresentativo precedente – che sebbene simile, a causa della vaghezza che caratterizza la rappresentazione, non esprime realmente il pensiero che vorrebbe indicare – e riempiendolo la determinazione di pensiero che egli ha avuto modo di comprendere speculativamente. In questo modo la parola in questione avrà perso il suo significato rappresentativo e starà per la rete di proposizioni della logica che hanno portato alla sua introduzione. Al contempo, secondo McCumber, i termini rideterminati, mantengono l'omofonia, suonano allo stesso modo per l'orecchio di chi le sente pronunciare, della loro versione rappresentativa. In questo modo McCumber ritiene di risolvere alcuni problemi concernenti la comunicabilità che, si vedrà nel corso dell'opera, coinvolgono le posizioni di Houlgate e Nuzzo. Alla posizione

³⁶ J. McCumber, *The company of words: Hegel, language and systematic philosophy*, Northwestern University Press, Evanston, 1993.

di McCumber sarà dedicato un intero paragrafo del terzo capitolo, a cui si rinvia per un'analisi dettagliata della sua proposta interpretativa.

Di particolare interesse infine si rivela il recente saggio di Vernon³⁷. Questi sviluppa una posizione decisamente originale ed è uno dei pochi studiosi, fatta eccezione di Simon, a sostenere la possibilità di interpretare la filosofia hegeliana come una vera e propria filosofia del linguaggio. Per Vernon il concetto cardine è la grammatica. Egli ritiene che per Hegel il linguaggio sia attraversato da una grammatica universale, che può essere identificata nella sua sostanza con il pensiero logico nella sua interezza. Dal punto di vista della "rideterminazione concettuale" ciò significherebbe che l'isomorfismo di pensiero astratto – logica – e linguaggio rappresentativo – grammatica – consentirebbe l'articolazione e rideterminazione di tutti i possibili significati dei termini lessicali contingenti che in esso occorrono secondo la struttura linguistico-grammaticale in cui sono contestualizzati. La possibilità semantica delle parole dipenderebbe quindi dal loro essere strutturate grammaticalmente (banalmente, il significato della parola "soggetto", ad esempio, dipenderebbe dal ruolo che essa gioca nella grammatica di una lingua) e i significati linguistici andrebbero così a dipendere da una costante dialettica di forma e contenuto: lessico e grammatica. La posizione di Vernon appare molto forzante rispetto alle fonti hegeliane, si avrà modo nel terzo capitolo di entrare nel dettaglio dei fraintendimenti filologici da cui è viziata. Tuttavia ha il merito di analizzare a fondo i temi grammaticali in Hegel, particolarmente trascurati fino alla comparsa del suo saggio; un'operazione che ha permesso di sviluppare molte idee che hanno orientato la direzione del presente lavoro.

Dopo questo rapido quadro di quelle che si ritengono essere le principali posizioni della letteratura critica a proposito del tema

³⁷ J. Vernon, *Hegel's philosophy of language, continuum*, New York, 2007.

linguistico in Hegel, ci si rivolge alla specificità dell'approccio che in questo scritto si intende adottare.

0.3 Partizione e metodologia del lavoro.

Come si è enunciato sin dalle prime battute di questa introduzione, la presente ricerca è lo studio di un problema teoretico generale che attraversa la contemporaneità, la relazione tra pensiero e linguaggio, declinato nella cornice storico-filosofica e a partire dagli strumenti concettuali di un pensatore della tarda modernità come Hegel. Ciò, si è detto, conduce ad un nodo aporetico fondamentale. Da una parte la nozione hegeliana di pensiero: un concetto logico, oggettivo e necessario. Dall'altra il linguaggio: una forma contingente, sociale e storicamente data. La sfida che ci si propone è di ricostruire la la posizione hegeliana in una direzione compatibilista, che tiene ferma la coimplicazione delle due istanze. Si cercherà quindi di esplicitare gli argomenti che Hegel porta a sostegno di tale prospettiva.

La struttura formale che si è assunta a tal scopo è la tripartizione del lavoro in capitoli contraddistinti da funzioni diverse e complementari che, per assolvere a compiti di versi, sono caratterizzati da approcci metodologici altrettanto differenti. Si ritiene quindi particolarmente opportuno, presentare il piano del lavoro e gli obiettivi assegnati a ciascun capitolo, in modo da stabilire fin da subito le pietre miliari del cammino filosofico che qui si intende proporre.

Il primo capitolo è dedicato alla costruzione delle fondamenta della ricerca. Si metterà al centro dell'indagine la nozione hegeliana di pensiero oggettivo e, alla luce della complessità di questa, si cercherà di mettere in rilievo l'importanza del ruolo giocato dal linguaggio nella sua costituzione e nella sua realizzazione. Sostanzialmente compito del capitolo è quello di porre il primo termine della relazione pensiero – linguaggio, oggetto dell'indagine della tesi nel suo complesso, e

dedurre da esso il secondo come un elemento co-implicato dalla propria logica interna, giungendo così allo stabilire il fatto che per Hegel non è possibile pensare questi due elementi separatamente.

Il percorso di questo primo momento fondativo sarà suddiviso in due parti. La prima costituisce lo studio analitico e filologico del concetto hegeliano di pensiero con la conseguente deduzione della rete di determinazioni che esso implica. L'obiettivo è giungere alla determinazione delle condizioni della sua articolazione e dei modi in cui si realizza con particolare riferimento alle opere sistematiche di Hegel. A tale scopo si prenderà in esame la differenza tra *Denken* e *Gedanke* (entrambe le parole sono traducibili con il termine italiano "pensiero"), dedicando una specifica attenzione alla duplice prospettiva con cui Hegel coordina tali nozioni: da una parte una concezione del pensiero come attività logica inconscia e trama oggettiva del reale nel suo complesso. Dall'altra l'idea di pensiero inteso come attività cosciente ed umana. Si vedrà inoltre, grazie alla nozione di *Nachdenken* (riflessione) intesa come *trait d'union* tra queste prospettive, che esse saranno determinate come un'unità speculativa. A completare la prima parte ci sarà l'analisi del concetto di *Vorstellung* (rappresentazione); ciò permetterà di indagare l'intreccio che nei passi hegeliani si sviluppa tra le rappresentazioni e i pensieri e la fondamentale differenza concettuale che intercorre tra queste nozioni. Rappresentazione è infatti il nome che Hegel attribuisce a ciò che l'uomo ritiene essere qualcosa di a sé contrapposto dualisticamente. Una percezione può essere una rappresentazione, ma anche un concetto può esserlo (qualora si intenda il concetto ad esempio alla maniera di Kant). Il pensiero invece è ciò che si realizza autonomamente e concretamente secondo la propria necessità interna. La questione della rappresentazione sarà approfondita attraverso lo studio del pensiero soggettivo e si mostrerà come, per Hegel, l'attività mentale umana culmini proprio con il pensiero rappresentativo e che l'apice di tale

forma concettuale è costituito dal linguaggio: la più raffinata e complessa forma rappresentativa, attraverso la quale si ha accesso al pensiero. Si giungerà così all'esplicitazione del nodo fondamentale di questa ricerca. Se il linguaggio è il luogo del pensiero e rappresenta un limite invalicabile della sua espressione, ma al contempo è anche una rappresentazione e quindi è soggetto alla contingenza, al condizionamento e al dualismo: come è possibile conciliare una tale antinomica duplicità? Raggiunta la definizione di questa domanda, per la cui risposta bisognerà attendere lo sviluppo dell'intero lavoro, si sospenderà momentaneamente il giudizio passando alla seconda parte del capitolo. Qui si riproporrà la stessa questione cambiando punto di vista. La prospettiva assunta sarà quella della storia della filosofia. Si proverà a determinare il modo in cui questo stesso problema sia considerato da Hegel come un punto di svolta storico fondamentale: l'apice del suo confronto con le tradizioni che lo precedono. Si procederà così alla ricostruzione della critica linguistica che egli muove alla metafisica prekantiana, all'empirismo humeano, al criticismo kantiano e al sapere immediato di Jacobi. Si indagherà la questione attraverso un commento critico della sezione nota come "le tre posizioni del pensiero rispetto all'oggettività" inclusa nei *Preliminari all'Enciclopedia*. Sul piano metodologico l'indagine storica non si soffermerà sulla bontà dell'interpretazione hegeliana. L'obiettivo non è infatti ricostruire la fedeltà o gli eventuali fraintendimenti di Hegel rispetto agli autori con cui si confronta. Si baderà piuttosto a comparare il contesto storico che Hegel presenta con i problemi teoretici che muovono tale indagine. Emergerà dall'analisi che proprio la dicotomia irrisolta tra l'approccio rappresentativo e linguistico utilizzato in modo acritico – o comunque non sviluppato in maniera adeguata – dai filosofi precedenti per indagare l'incondizionato, il pensiero oggettivo, ha condotto la tradizione ad esiti insoddisfacenti. La seconda parte del capitolo si riunirà idealmente quindi con la prima, nella misura in cui

quella che precedentemente sembrava una domanda filosofica di difficile comprensione, diventa ora l'obiettivo programmatico hegeliano per ovviare al dualismo irrisolto della storia della filosofia. Quel che resta da capire è la strategia con cui Hegel pensa di uscire dall'*impasse* antinomica del problema.

Il secondo capitolo è dedicato all'analisi della questione linguistica, nell'aporeticità che si è delineata nel corso del primo, all'interno della *Scienza della Logica*. Da un punto di vista metodologico, sono principalmente due gli strumenti di cui ci si servirà nel condurre l'indagine. Si tratta, da una parte, di una traduzione concettuale del lessico filosofico hegeliano nel linguaggio della contemporaneità e, dall'altra, di un sistematico studio logico-aporetico del tema ricercato. Questi due approcci si compenetrano nel corso del capitolo. Le pagine che lo compongono, che rappresentano il cuore teoretico della ricerca e costituiscono una faticosa salita a tappe verso la determinazione della proposta interpretativa che si intende sostenere, sono infatti strutturate su un doppio binario. Ad ogni passo l'aporia della relazione tra pensiero e linguaggio, che ha preso forma in senso generico nel primo capitolo, viene declinata e riproposta attraverso diverse sfumature terminologiche che di volta in volta sembrano risolvere le difficoltà precedenti, ma ne aprono di nuove. Ogni traduzione terminologica non è affatto un mero esercizio di stile. Essa declina, piuttosto, in modo crescente il pensiero hegeliano secondo parole e logiche affini alla contemporaneità, ottenendo il duplice esito di renderne più accessibili gli argomenti e di sviluppare prospettive interpretative finora rimaste in ombra. Al termine del capitolo si giungerà ad una ipotesi di soluzione che però non potrà costitutivamente risolversi all'interno del quadro contestuale della *Scienza della Logica*, ma che aprirà la strada verso la *Realphilosophie*, oggetto dell'ultimo capitolo del lavoro. Nello specifico i passi aporetici e terminologici saranno sei. La prima tappa consisterà nella posizione

della questione linguistica all'interno della logica, attraverso la ricostruzione filologica del testo hegeliano. Il riferimento testuale sarà la prefazione alla seconda edizione (1831) della *Scienza della Logica*, l'ultimo scritto di Hegel che in grande parte è dedicato alla questione del linguaggio. Nella seconda si opererà una traduzione concettuale delle argomentazioni hegeliane nel linguaggio delle parti del discorso. Si studierà quindi l'aporia fondamentale di questo lavoro attraverso l'analisi del modo in cui preposizioni, articoli, deittici e termini categoriali possano o meno esprimere il pensiero. La seconda tappa condurrà il problema ad essere tradotto nel linguaggio dell'analisi lessicale, oggetto della terza. Si analizzeranno qui le differenze costitutive che i concetti di *Sinn* (senso) *Bedeutung* (significato) e *Bestimmung* (determinazione) creano nell'interpretazione delle parole e nell'espressione del contenuto logico che in esse opera. Si dedicherà una particolare attenzione a mettere in evidenza le distinzioni semantiche tra il valore filosofico che questi termini assumono in Hegel e quello che hanno rappresentato nella filosofia di Frege e nella seguente tradizione analitica contemporanea. Nella quarta tappa si sposterà la questione sul piano della grammatica. Oggetto di discussione sarà qui la possibilità dell'analisi comparativa tra diverse forme grammaticali in lingue diverse, come possibile strumento di soluzione del nodo aporetico. Si potrà così sviluppare l'idea, centrale nel proseguimento del lavoro, di un intreccio tra il piano logico e il piano spirituale, sfruttando il parallelismo suggerito da Hegel tra il rapporto di logica e scienza filosofica da una parte e grammatica e linguaggio ordinario dall'altra. A fianco a questa analisi si rivolgerà una particolare attenzione alla nozione di rideterminazione semantica. Questo concetto riguarda il modo in cui le parole della logica vengono semanticamente analizzate e sono soggette ad una variegata gamma di usi diversi al cambiare dei contesti con il conseguente innesco di un costante *meaning shift* al loro interno. Questa nozione si rivelerà di primaria

importanza per indagare il movimento del pensiero all'interno dei contesti linguistici. Essa potrà essere intesa in un senso inclusivo – i diversi significati si sedimentano e fondono in un unico macrosignificato – o esclusivo – i significati si comprendono solo nella negazione reciproca. Si argomenterà come si debba propendere per la prima, pena condurre l'argomento di Hegel ad una *reductio ad absurdum*.

La quinta tappa si rivelerà essere la più complessa e prenderà le mosse dalla traduzione dell'aporia fondamentale di questo lavoro nei termini del rapporto che intercorre tra proposizione e inferenza. Cuore dell'argomentazione sarà l'analisi di come le dottrine logiche di giudizio e sillogismo possano essere considerate dal punto di vista prettamente linguistico e se possano esse essere la chiave di soluzione del problema. Uno dei punti argomentativi fondamentali sarà stabilire una differenza insanabile tra logica e semantica e la non commensurabilità di giudizio e proposizione da una parte e sillogismo e inferenza dall'altra. Ciò costituisce la premessa della conclusione del capitolo, ovvero che all'interno della sola logica la questione che qui si indaga rimane aporetica e che si rende necessario trasferire lo sforzo analitico nello studio del rapporto che, per Hegel, la scienza del puro pensiero intrattiene con il mondo e lo spirito.

Nella sesta e ultima tappa, analizzando l'ultimo paragrafo della *Scienza della Logica*, dedicato all'Idea assoluta, si porranno le basi del suddetto passaggio. Si mostrerà come il pensiero logico è coerente, completo, ma al contempo astratto e che i problemi linguistici rimandano allo studio della sua realizzazione concreta e spirituale. La nozione di *logos* rappresenterà la via d'accesso a questo cambiamento di prospettiva. Tale nozione infatti è riproposta da Hegel nella sua duplicità semantica, attraverso la coimplicazione dei significati di ragione e discorso linguistico: l'unione di pensiero astratto e pensiero concreto, necessità e contingenza.

Il terzo capitolo porta il lavoro al suo compimento. L'obiettivo è quello di far confluire i risultati, sebbene si riveleranno a tratti controversi, dell'esame della *Scienza della Logica* svolta nel secondo capitolo, all'interno di quella che è l'unica omogenea trattazione della questione del linguaggio nell'opera di Hegel: la sezione dell'*Enciclopedia* dedicata allo *Spirito teoretico*. L'orizzonte metodologico è spiccatamente ermeneutico: si cercherà infatti di analizzare passo dopo passo la quasi totalità delle proposizioni che Hegel ha scritto a proposito del linguaggio nell'*Enciclopedia* e di far emergere da esse le risposte alle difficoltà aporetiche aperte dalle pagine della *Logica*. Delineando un breve bilancio preliminare, anche se per trarre delle conclusioni precise si dovrà prendere in esame il lavoro nella sua totalità, si può affermare che l'esito ottenuto è stato proficuo e soddisfacente. Quanto Hegel scrive nelle pagine dello *Spirito teoretico* ed in particolare nella sezione dedicata alla memoria (Gedächtnis) si innesta perfettamente nell'esigenza di coniugare il pensiero astratto della logica con la *Realphilosophie* che si delinea in conclusione al secondo capitolo. Il linguaggio si mostra in queste pagine come l'accadimento concreto di tale unione e si potranno individuare dei buoni argomenti a sostegno della tesi che il *logos* è il linguaggio nella sua verità, il manifestarsi della ragione in quanto ragione linguistica liberata da ogni forma di dualismo rappresentativo. È evidente che queste possono apparire qui come delle frasi programmatiche dal significato poco chiaro. Ma al momento non si può far altro che offrire una panoramica orientativa sullo scritto che qui si propone. La pienezza del significato della tesi proposta è costituito dalla somma degli argomenti che via via prenderanno forma lungo tutti e tre i capitoli del lavoro. La tesi verrà componendosi come un mosaico, in cui ogni singola tessera gioca un ruolo fondamentale per la definizione del disegno che si vuole realizzare; la mancanza anche di solamente

una delle tessere, e in questa fase introduttiva mancano ancora tutte, rende difficile intravedere il risultato finale.

Per quanto concerne la struttura del terzo capitolo, esso si articola in due fasi, a cui se ne somma una terza più breve che però non aggiunge nulla alle argomentazioni precedenti, ma semplicemente tira le fila della tesi sostenuta, concludendo il lavoro. La prima parte del capitolo si occupa di analizzare la posizione hegeliana in merito al linguaggio come forma specifica dell'espressione umana. Saranno studiate le posizioni degli autori che influenzano Hegel, come Herder, Hamann e Fichte. Sarà quindi individuato il parallelismo che secondo il filosofo di stoccarda si instaura tra il linguaggio e la natura umana, essendo entrambe queste forme unite dal loro essere scandite e realizzate nella propria verità dal tempo. Si giungerà così ad analizzare come il linguaggio coincida con la realizzazione dello Spirito come unità di pensiero logico astratto e natura attraverso il suo essere, da una parte, rappresentazione, ma, dall'altra, il necessario superamento della rappresentazione stessa nel pensiero a partire dai limiti che essa ha in sé. Saranno così poi presentate le tre forme linguistiche che per Hegel scandiscono la vita umana: l'oralità, la scrittura geroglifica – o simbolica – e la scrittura alfabetica. Sarà interessante soffermarsi su come la critica hegeliana ai limiti della scrittura geroglifica, che egli declina anche nella forma di una critica a Leibniz e al suo progetto di una lingua simbolica universale, possa essere un ottimo argomento, anche nel contesto contemporaneo, a proposito dei linguaggi assiomatici della logica-matematica.

Nella seconda parte del capitolo ci si occuperà invece delle pagine che Hegel dedica alla memoria e alla funzione linguistico semantica che egli individua in essa. Si metterà in luce il modo in cui la memoria rappresenta il cuore del passaggio in cui l'intelligenza rappresentativa trova nel linguaggio se stessa come pensiero oggettivo, superando il dualismo aporetico di necessità e contingenza. In primo luogo si

prenderà in esame la memoria retentiva (o verbale). Si studierà in particolar modo il legame che si crea nella mente di un soggetto pensante tra il segno linguistico e la relazione con ciò che esso significa. Si analizzerà come la memoria verbale operi una sintesi concettuale in cui il nome e l'oggetto sono tenuti insieme, superando il punto di vista empirico, che immagina il nome linguistico come riferito ad un oggetto esteriore. La memoria si rivelerà inoltre come qualcosa di molto diverso da una facoltà meramente passiva. Si vedrà inoltre che l'attiva della memoria, il suo uso produttivo, per Hegel, coincide con una specifica funzione che chiama memoria riprodottrice. Essa sarà di fatto il mondo pensato dal punto di vista mentale, dove ogni cosa ha una seconda esistenza nel linguaggio e in particolare nei nomi. A questo proposito Hegel dirà che pensare significa, di fatto, pensare nei nomi. Si avrà modo di capire inoltre che con "mentale" non si intende la mente di un singolo, ma un'attività spirituale: il linguaggio è infatti condiviso da una comunità di parlanti ed è costitutivo del mondo che quella comunità condivide. Tuttavia si vedrà che anche a questo livello dell'analisi si mantiene quel dualismo rappresentativo che rende la questione qui indagata aporetica. Se infatti è facile spiegare con la funzione mnemonica il fatto che nel dire un qualsiasi termine, ad esempio "leone", tutti i parlanti di una comunità non hanno bisogno di un riferimento esterno (e quindi di immaginarsi un vero e proprio leone) per capire di cosa si stia parlando, è altrettanto vero che ciò non consentirà ancora a Hegel di spiegare come un pensiero logico astratto possa essere identificato con la memorizzazione di un termine. Si giungerà, per rispondere a tale quesito, all'ultimo passo dell'argomentazione: la funzione meccanica della memoria. Per Hegel infatti la memoria ha la capacità di organizzare i nomi in proposizioni senza tener conto dei loro significati. Da qui egli svilupperà il seguente argomento: se è possibile organizzare in modo logico e sensato i nomi prescindendo dal loro significato, allora l'uso del linguaggio non

dipende né da alcuna funzione semiotica né da alcuna relazione semantica, ma piuttosto da un'attività razionale che è l'attività organizzante dell'intelligenza: la logicità del *logos*. Si vedrà come l'intelligenza, esercitando la memoria meccanica, espliciti una duplice funzione: da una parte essa, come attività soggettiva, determina i nomi e il loro legame (un legame vuoto e arbitrario, indipendente da qualsiasi contenuto esterno all'intelligenza stessa); dall'altra essa è la consistente esistenza dei nomi stessi. Il pensiero e la sua espressione linguistica a questo punto verranno comprese, seguendo l'argomentazione hegeliana, come una totalità unitaria.

Prima di concludere questa introduzione ed addentrarsi nel vivo del lavoro, si ritiene di dover dar conto di due scelte formali che si sono assunte nella scrittura di questa tesi.

In primo luogo si è deciso di riferirsi alle fonti hegeliane mantenendole nell'originalità della lingua tedesca in cui sono state scritte. Una scelta che potrebbe a prima vista apparire controversa, vista la consuetudine, ormai anche nella letteratura scientifica, di utilizzare versioni tradotte. Si è ritenuto qui, invece, che lavorare sulla lingua originale consente, nell'approccio fortemente legato all'ermeneutica delle fonti adottato, di mettere in rilievo delle sfumature interpretative che altrimenti andrebbero perse o che comunque sarebbe molto difficile individuare. È manifesta una relativa difficoltà di lettura per chi non conosce la lingua tedesca, comunque lenita dal fatto che tutti i passaggi citati saranno commentati punto per punto, continuando a nominare i termini chiave in tedesco, rendendone così chiaro il significato anche a chi non fosse in grado di tradurli. Tuttavia si è preferito privilegiare il rigore filologico e la rinuncia ad introdurre l'intermediazione che l'uso della lingua italiana avrebbe imposto.

Si è inoltre scelto di utilizzare come riferimento per la scelta dei passi hegeliani l'edizione Suhrkamp delle opere complete, curata da Moldenhauer e Michel³⁸. La si è preferita alla più recente e filologicamente approfondita edizione della Rheinisch Westfälische Akademie der Wissenschaften, elaborata nel contesto dei lavori dello Hegel – Archiv³⁹. La principale ragione di questa scelta è stata la maggior diffusione dell'edizione Suhrkamp, cosa che permette di intrattenere un dialogo più efficace e puntuale con i testi della letteratura secondaria. Inoltre la maggior parte dei passi che saranno analizzati provengono dalle opere sistematiche ed edite di Hegel, una tipologia di scritti in cui è evidentemente assente alcuna differenza di natura filologica tra le due edizioni. Per quanto riguarda invece i passi estrapolati dagli appunti presi dagli studenti durante i corsi universitari, o dai manoscritti giovanili di Hegel, laddove si siano citati testi pubblicati successivamente all'uscita dell'edizione Suhrkamp, o comunque in cui le differenze testuali con l'edizione filologica fossero di rilievo, si è privilegiato il testo dell'edizione della Rheinisch Westfälische Akademie.

³⁸ G.W. F. Hegel, *Werke*, 20 Bd., hrsg. von E. Moldenhauer e K. M. Michel, Suhrkamp Frankfurt am Main, 1971.

³⁹ G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Rheinisch Westfälische Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburg, 1968 – 2016.

Capitolo I

Dire la verità

Alcune note sulla nozione hegeliana di pensiero

1.0 Introduzione.

Obiettivo di questo primo capitolo sarà delineare gli elementi fondamentali della nozione hegeliana di pensiero e di mettere in evidenza le implicazioni linguistiche che essa comporta.

A tale scopo si è deciso di dividere il lavoro in due parti.

Nella prima si discuterà il pensiero attraverso quelle che per Hegel sono le modalità in cui esso si manifesta nelle diverse forme di conoscenza.

In primo luogo si indagheranno le linee generali della dottrina hegeliana del pensiero oggettivo. Si cercherà di comprendere cosa Hegel intenda affermando che il pensiero possa determinarsi sia come attività inconscia – ciò che costituisce la rete concettuale che struttura il mondo – sia come attività conscia – il pensiero come operare attivo della soggettività. Si argomenterà a tal proposito che il pensiero debba essere pensato come una forma autonoma unitaria, libera da ogni pregiudizio, sia esso oggettivistico o soggettivistico; ciò potrà essere conseguito solo come il risultato concreto del suo processo di determinazione.

Una tappa fondamentale in questo percorso sarà l'individuazione dei modi in cui il pensiero si renderà accessibile all'uomo. Per questo motivo si analizzerà la distinzione tra la forma del pensiero (o pensiero puro), le forme spurie in cui il pensiero è commisto ad altri elementi e il pensiero in quanto forma (inteso sia come pensiero logico attivo nel soggetto e nelle cose, sia in modo più specifico come *Nachdenken*:

pensiero riflessivo). Proprio il *Nachdenken* sarà il successivo momento di indagine. Si darà luogo alla presentazione del suo essere pensiero in quanto relazione a qualcosa – la forma di un “pensare a” – e si argomenterà che il ruolo primario di tale attività riflessiva è quello di portare alla coscienza quel contenuto inconscio del pensiero che agisce nelle sue manifestazioni meno pure (come le percezioni, intuizioni, sentimenti o rappresentazioni).

Si rivolgerà quindi l’attenzione al tema della rappresentazione: uno dei più importanti per la filosofia hegeliana. Per Hegel infatti l’intero lavoro filosofico altro non è che la trasformazione delle rappresentazioni in pensieri. La rappresentazione sarà determinata come un’immagine mentale inconsciamente prodotta dal pensiero e nella quale il pensiero stesso potrà riconoscersi coscientemente. In particolar modo ci si soffermerà sul carattere linguistico della rappresentazione e della sua affinità con il concetto di metafora.

Dopo aver discusso il modo in cui il pensiero si dà inconsciamente e le forme in cui esso diventa cosciente, ci si dedicherà ad una panoramica sull’attività del pensiero in quanto attività pensante di soggetti coscienti. In questo senso ci si rivolgerà allo spirito teoretico e alla dottrina hegeliana del linguaggio. In particolare si cercherà di mostrare come il linguaggio sia il regno di una seconda esistenza delle cose nella rappresentazione e al contempo il luogo in cui l’intelligenza pensa se stessa e si comprende come pensiero. Il linguaggio manifesterà altresì un limite dovuto alla propria attività di significazione, ovvero il costante rimando che si attiva nel riferimento del nome al proprio significato. Si discuterà quindi quella che per Hegel è la soluzione di siffatta dualità: la capacità di autoalienazione del linguaggio dal significato nella memoria meccanica.

A completamento della prima parte di questo capitolo si prenderà brevemente in esame la questione hegeliana della verità. Essa si manifesterà oggetto proprio della filosofia e sarà connotata da una

consistenza ontologica prima che proposizionale. Si proporrà a questo punto la domanda fondamentale del presente studio: in che modo il linguaggio nel suo essere condizionato dalla funzione semantica potrà esprimere la verità?

Nella seconda parte del capitolo si analizzeranno le interpretazioni che Hegel ha sviluppato di alcune delle principali posizioni filosofiche della tradizione. In questo modo sarà sviluppato un quadro generale dei temi primari di queste interpretazioni, ma soprattutto sul ruolo svolto dal linguaggio nella maniera in cui tali posizioni filosofiche hanno pensato il pensiero e la sua relazione con l'oggettività.

La prima posizione che verrà esaminata è quella della metafisica pre-kantiana. Una posizione che per Hegel in molti casi rappresenta delle concezioni radicate anche nel senso comune.

Si prenderà poi in considerazione la posizione dell'empirismo. Si avrà modo di vedere come esso per Hegel sia condizionato dalla ricerca di una salda base, che il dogmatismo metafisico non era riuscito a costruire, su cui fondare il sapere. Questa salda base si rivelerà essere la percezione sensibile: un'idea che per Hegel condurrà l'empirismo ad un inevitabile scetticismo astratto. Per quanto riguarda l'aspetto linguistico, si determinerà che la posizione empirista è attraversata dalla necessità dell'inesprimibilità della verità a causa del fatto che le proposizioni empiriche, potendo definire il proprio significato solo sulla base dell'osservazione delle percezioni, non potranno in alcun modo dare giustificazione dei rapporti logico-categoriali che implicano.

Dopo l'empirismo ci si dedicherà a quella che Hegel vede come una posizione ad esso complementare: il criticismo kantiano.

Qui verrà messa a tema la radicale separazione operata da Kant tra soggetto e oggetto e al contempo si analizzeranno gli esiti che per Hegel sono comportati dall'idea di considerare le categorie come degli elementi puramente formali e vuoti. Delle posizioni che si tradurranno nell'impossibilità linguistica di dar conto del sapere dell'incondizionato.

Una difficoltà che, per Hegel, Kant attribuisce erroneamente alla natura del conoscere, laddove è dovuta invece al modo in cui devono essere presi in considerazione le categorie e i giudizi. Si vedrà inoltre come per Hegel gli esiti della rivoluzione kantiana abbiano comportato una rideterminazione del significato di alcune parole chiave del linguaggio ordinario.

A partire dai limiti della filosofia kantiana ci si occuperà di quella che Hegel prende in considerazione come l'ultima posizione del pensiero nei confronti dell'oggettività: la filosofia di Jacobi. Il tema qui sarà la possibilità di un sapere immediato, che Jacobi considera come unica soluzione ed esito alla limitatezza delle categorie kantiane rispetto al sapere di Dio. Come sarà analizzato, per Hegel tale posizione non ha alcuna ragione per espungere la mediatezza dal sapere filosofico. Per quanto concerne l'aspetto linguistico, si avrà modo di vedere come secondo Hegel il sapere immediato si leghi all'indicibilità del proprio processo del conoscere da una parte e al senso comune nella determinazione dei significati dall'altra.

A partire da ciò si concluderà il capitolo con la valutazione di quello che Hegel considera fondamentale in filosofia: sviluppare un sapere vero incondizionato e libero a partire dal finito e attraverso la mediazione e che sia in grado, sempre nel finito e nella mediazione, e quindi nel linguaggio, di darne conto.

1.1 Per una definizione degli elementi fondamentali della nozione hegeliana di "Denken".

1.1.1 La concezione hegeliana del pensiero oggettivo. La distinzione tra pensiero conscio ed inconscio.

La nozione hegeliana di pensiero oggettivo rappresenta la base sulla quale è costruita la pretesa metafisica della logica come scienza⁴⁰.

⁴⁰ Cfr. EnzA, p. 80 – 81.

In essa si determina la specificità della posizione hegeliana in merito al rapporto tra essere e pensiero che, come osserva giustamente Jaeschke, rappresenta il cardine fondamentale della riflessione filosofica di Hegel⁴¹. L'idea dell'oggettività del pensiero costituisce la soluzione concreta a quella che tradizionalmente in filosofia è trattata come un'opposizione: il rapporto tra soggettività e oggettività. Ciò che rileva Jaeschke e, in qualche misura, anche Horstmann⁴², è il rigetto che tale posizione ha prodotto nella contemporaneità verso il sistema hegeliano e che ne delinea la specificità dell'intera proposta filosofica ad esso sottesa.

L'idea di pensiero, a cui Hegel dà anima nella *Logica* e corpo nel corso dell'*Enciclopedia*⁴³, ha i tratti di una grande composizione sinfonica, paragonabile all'imponenza dei lavori di Beethoven rispetto alla storia della musica. Purtroppo però il procedere argomentativo di un lavoro di scrittura filosofica, come il presente, è impossibilitato ad uscire dal limite della monodicità della voce singola. L'unica possibilità di poter rendere monodicamente una grande sinfonia, è quella di ripercorrerne le singole parti ed è per questo che si procederà da alcune considerazioni generali sulla nozione di pensiero, fino a determinarne

⁴¹ Cfr. W. Jaeschke, *Objektives Denken. Philosophiehistorische Erwägungen zur Konzeption und zur Aktualität der spekulativen Logik*, in "The Independent Journal of Philosophy" n.3 (1979), trad. it. di A. Nuzzo in *La logica e la metafisica di Hegel*, pp. 53 - 68, Carocci, Roma 1993, p. 23 - 24.

⁴² Horstmann ha dedicato un saggio al tema della difficile ricezione del pensiero hegeliano nella contemporaneità. L'autore giunge peraltro a una soluzione dilemmatica secondo cui chi si occupa di Hegel è in qualche modo costretto a rientrare o nella categoria di chi estrapola dal testo hegeliano alcuni elementi isolati forzandoli nel proprio punto di vista o di ripetere vuotamente quanto già detto da Hegel (nella difficoltà del capire esattamente quanto gli oscuri passi hegeliani effettivamente esprimano). Si veda R. P. Horstmann, *What is Hegel's Legacy and What Should We Do With It?* in "European Journal of Philosophy", n. 7 (1999) p. 275 - 287.

⁴³ Non si legga in questa affermazione l'idea che l'*Enciclopedia* possa essere trattata come uno scritto sistematico al pari della *Logica*; come qualcosa che ne dà continuità in senso diretto. È noto infatti che essa è un'opera che Hegel ha scritto in funzione dei corsi universitari e non ha l'intento di essere un lavoro pensato con i criteri di un testo filosofico in quanto tale. Tuttavia è nell'*Enciclopedia* che si trova la più matura formulazione organica del concetto di Spirito che è l'espressione del sapere concreto del pensiero logico.

gli aspetti più specifici nel procedere del capitolo; determinazioni che correggeranno di volta in volta le insufficienze delle approssimazioni iniziali. Saranno quindi inevitabili alcuni fraintendimenti terminologici e alcune vaghezze concettuali in questa prima fase della discussione.

L'originalità della trattazione hegeliana del pensiero consiste nel fatto che l'attività pensante non si limita ad essere considerata un fatto mentale o psicologico. I pensieri non sono degli oggetti mentali, contrapposti agli enti reali. Il pensiero è, per Hegel, sia l'insieme di tutte le attività soggettive degli individui (e quindi le percezioni, le intuizioni, le rappresentazioni, le leggi), sia l'elemento costitutivo della soggettività stessa, sia la struttura razionale e oggettiva del mondo naturale e spirituale (dalla struttura logico-razionale degli enti all'oggettività del mondo etico, artistico e religioso). Per dirla in modo introduttivo, quindi, l'originalità della dottrina hegeliana del pensiero oggettivo consiste nell'idea che il pensiero non è il risultato, o il prodotto, di un'attività di un soggetto empirico pensante che cerca, pensando, di comprendere o analizzare la realtà che lo circonda. Il pensiero è piuttosto la struttura omogenea della realtà e della conoscenza⁴⁴.

Questa concezione si sviluppa come la risposta di Hegel all'approccio soggettivistico al pensiero (e conseguentemente alla realtà) che contraddistingue il suo tempo (e in rinnovate forme anche la contemporaneità). Tale approccio soggettivistico si fonda su di una distinzione originaria del soggetto e le sue strutture concettuali e percettive da una parte e il mondo empirico dall'altra; da ciò si delinea l'opinione che il mondo, nel momento in cui viene compreso, è il risultato dell'adoperarsi dei concetti soggettivi, ma al contempo rimane in sé una datità inconoscibile. L'idea soggettivistica, in sostanza,

⁴⁴ Cfr. L. Illetterati, *L'oggettività del pensiero. La filosofia di Hegel tra idealismo, anti-idealismo e realismo: un'introduzione* in "Verifiche" n. 36 (2007), p.127 - 156, p. 13 - 31.

considera l'oggettività come la sfera dell'alterità rispetto a sé, come l'oggettualità che sta di fronte al pensiero e che il pensiero deve comprendere.

L'oggettività, il mondo di cui facciamo esperienza, è invece per Hegel permeato di razionalità. Vi è una struttura logica nelle cose che prescinde dal suo essere pensata da un soggetto. Il mondo, ciò che comunemente è inteso come l'oggetto della conoscenza, è logicamente strutturato indipendentemente dal fatto che un determinato soggetto empirico lo pensi⁴⁵. Questo non deve condurre, come puntualizza esplicitamente Hegel, a una sorta di animismo, ovvero al considerare che, giacché il pensiero è nelle cose, gli oggetti (e il mondo esterno in generale) siano dotati di una qualche forma di coscienza⁴⁶. Questo non sarebbe altro che un modo di screditare, mal interpretando al contempo, la posizione hegeliana.

Qui si trova il cuore di quanto Jaeschke e Horstmann considerano scandaloso rispetto all'approccio filosofico contemporaneo⁴⁷ e che in generale è espunto come irricevibile da quella prospettiva interpretativa che negli ultimi anni è stata chiamata *Hegel Renaissance*⁴⁸. Si tratta della concezione secondo cui da una parte i

⁴⁵ Cfr. C. Halbig, *Pensieri Oggettivi* in "Verifiche" n. 36 (2007) pp. 33-60, p. 47. Cfr. anche C. Halbig, *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*, Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt, 2002.

⁴⁶ Cfr. EnzA, p. 81.

⁴⁷ Su questo tema si interroga anche Illetterati in op. cit., p. 17.

⁴⁸ Con *Hegel Renaissance* si intende comunemente quella corrente interpretativa di matrice anglo-americana della filosofia di Hegel che si è prodotta nella seconda metà del novecento (in particolar modo negli ultimi trent'anni) a partire dall'accostamento che Wilfrid Sellars fece tra la propria posizione sul "mito del dato" e la concezione hegeliana dei concetti di mediatezza e immediatezza. Cfr. W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, in H. Feigl e M. Scriven (a cura di), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Volume I: The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*, University of Minnesota Press, 1956, p. 253-329, in particolare p. 127 e p. 148. Successivamente molti sono stati i tentativi della tradizione analitica di reinterpretare ed elaborare alcune posizioni hegeliane. In particolar modo da parte degli allievi di Sellars: Robert Brandom e Malcolm Mc Dowell (per Brandom si vedano in particolare *Holism and Idealism in Hegel's Phenomenology* in "Hegel Studien" n. 36 (2001), p. 57-92; *The Structure of Desire and Recognition* in "Philosophy and Social Criticism", n.1 (2007), p. 127-150 e

concetti logici mediante cui si parla e con i quali si pensa il mondo non dipendono dal soggetto che li applica, ma hanno un valore oggettivo, e che dall'altra anche gli oggetti di conoscenza hanno in loro stessi le determinazioni del pensiero e che quindi la loro comprensione non dipende dal modo in cui i concetti dei soggetti li organizzano, ma sono già razionalmente organizzati di per loro.

Per comprendere e argomentare questa tesi, radicalmente controintuitiva rispetto al senso comune, Hegel elabora analiticamente molte distinzioni all'interno della nozione di pensiero. Fin dall'inizio si deve puntualizzare che queste distinzioni vanno prese provvisoriamente, perché, l'obiettivo argomentativo hegeliano, è quello che nella loro comprensione esse saranno poi tolte (Aufgehoben) dall'esercizio della ragione (Vernunft) in una complessa, ma ad un tempo unitariamente semplice concezione di pensiero⁴⁹.

La prima distinzione che qui si introduce è quella tra pensiero conscio e pensiero inconscio. È comprensibile che essa possa apparire alla mente di chi abitualmente considera il pensiero nell'accezione del senso comune (sia ai tempi di Hegel, sia ai giorni nostri) piuttosto singolare. Pensare è infatti comunemente associato alla coscienza: una versione della nozione di pensiero che è, per Hegel, solo una faccia della medaglia e per certi versi quella meno determinante.

Reason in Philosophy: Animating Ideas, Harvard University Press, Cambridge, 2009. Nel caso di McDowell, soprattutto *Mind and the World*, Harvard University Press, Cambridge, 1994). Le interpretazioni della *Hegel Renaissance* si distinguono per concentrarsi principalmente sulle pagine di alcune parti della *Fenomenologia dello Spirito* e per lo Hegel deflazionista e pragmatista che dipingono. Il rifiuto dell'assoluto, della nozione di Dio e di pensiero oggettivo sono il presupposto di queste analisi, che preferiscono soffermarsi su concetti quali l'intersoggettività, la socialità della ragione, la funzione terapeutica della filosofia. Per una panoramica delle posizioni della *Hegel Renaissance* si vedano: L. Ruggiu, I. Testa (a cura di), *Hegel Contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini, Milano, 2003; A. Nuzzo (a cura di), *Hegel and analytic tradition*, Continuum, New York, 2011.

⁴⁹ Quell'intersezione di pensiero oggettivo e pensieri oggettivi di cui giustamente scrive Halbig. Cfr. C. Halbig, *Pensieri Oggettivi* cit., p. 36.

Die uns alle Vorstellungen, Zwecke, Interessen und Handlungen durchwirkende Thätigkeit des Denkens ist, wie gesagt, bewußtlos geschäftig (die natürliche Logik); was unser Bewußtseyn vor sich hat, ist der Inhalt, die Gegenstände der Vorstellungen, das, womit das Interesse erfüllt ist; die Denkbestimmungen gelten nach diesem Verhältniß als Formen, die nur an dem Gehalt, nicht der Gehalt selbst seyen⁵⁰.

Hegel ritiene che, nell'agire quotidiano, il pensiero (Denken) opera come una *natürliche Logik* che organizza le sensazioni e le rappresentazioni umane. I desideri e le sensazioni non sono un possesso a disposizione di coloro che desiderano e sentono, infatti, se da una parte chi pensa riconosce il pensato – in questo esempio le sensazioni e i desideri – come proprio, dall'altro saranno proprio quei desideri e quelle sensazioni, in quanto oggetti del pensiero, a permettergli di riconoscersi come un ente pensante⁵¹. La coscienza umana quando ha a che fare con questo operare "istintivo" del pensiero ne riconosce le determinazioni (Denkbestimmungen) solo come una forma rispetto a una sostanza. Per Hegel ciò che la coscienza umana ritiene erroneamente di avere d'innanzi a sé, nelle proprie rappresentazioni e intuizioni, è l'oggetto inteso come il contenuto della rappresentazione o della sensazione e quelle forme concettuali che lo individuano, che sarebbero forme da esso separabili.

⁵⁰ WL, p. 26.

⁵¹ Cfr. WL p. 24. «Solcher Gebrauch der Kategorien, der vorhin die natürliche Logik genannt worden ist, ist bewußtlos, und wenn ihnen in wissenschaftlicher Reflexion das Verhältniß, als Mittel zu dienen, im Geiste angewiesen wird, so wird das Denken überhaupt zu etwas den anderen geistigen Bestimmungen Untergeordnetem gemacht. Von unseren Empfindungen, Trieben, Interessen sagen wir nicht wohl, daß sie uns dienen, sondern sie gelten als selbstständige Kräfte "und Mächte, so daß wir dieß selbst sind, so zu empfinden, dieß zu begehren und zu wollen, in dieß unser Interesse zu legen. Aber wieder kann es vielmehr unser Bewußtseyn werden, daß wir im Dienste unserer Gefühle, Triebe, Leidenschaften, Interessen, ohnehin von Gewohnheiten stehen, als daß wir sie im Besitz haben, noch weniger, daß sie bei unser innigen Einheit mit ihnen uns als Mittel dienen».

Die unerläßliche Grundlage, der Begriff, das Allgemeine, das der Gedanke, insofern man nur von der Vorstellung bei dem Worte: Gedanke, abstrahiren kann, selbst ist, kann nicht nur als eine gleichgültige Form, die an einem Inhalte sey, angesehen werden. Aber diese Gedanken aller natürlichen und geistigen Dinge, selbst der substantielle Inhalt, sind noch ein socher, der vielfache Bestimmtheiten enthält und noch den Unterschied einer Seele und eines Leibes, des Begriffs und einer relativen Realität an ihm hat; die tiefere Grundlage ist die Seele für sich, der reine Begriff, der das Innerste der Gegenstände, ihr einfacher Lebenspuls, wie selbst des subjektiven Denkens derselben ist. Diese logische Natur, die den Geist beseelt, in ihm treibt und wirkt, zum Bewußtseyn zu bringen, dieß ist die Aufgabe⁵².

Per Hegel però la logica naturale del pensiero inconscio non è e non può essere una mera forma di un dato contenuto. Dopotutto è la sua razionalità interna che struttura la cosa e la rende quel che è: l'universalità che le è propria e in cui tutti gli attributi e predicati che le pertengono ineriscono e si mantengono. Essa esaurisce l'oggetto nella sua totalità. Senza quell'essenzialità non si potrebbe nemmeno più parlare di quella cosa. C'è però una condizione: «insofern man nur von der Vorstellung bei dem Worte: Gedanke, abstrahiren kann». L'universalità del pensiero – ciò che permane in ogni determinazione del percepire e dell'agire umano e ne dà regola – non può essere determinato da una parola (da una rappresentazione). Il pensiero in quanto *Denken* universale, per essere colto nella sua universalità, deve essere astratto dal termine che lo denota. Con astrarre si intende qui "separare" e "rendere universale". Il punto è che nel senso comune, così come nella tradizione filosofica, la parola "Gedanke" denota ai tempi di Hegel (ma nella maggior parte dei casi anche oggi) qualcosa che è prodotto, conosciuto e contenuto nella mente di un soggetto pensante: uno stato mentale. In questa prospettiva si genera la considerazione che ciò che determina formalmente qualcosa (un

⁵² WL, p. 26 – 27.

oggetto, un concetto, un sentimento) sia una forma separabile dalla sostanza della cosa, sia nel caso che quella forma sia una idea innata, sia nel caso che sia una categoria a priori, sia che sia una forma unitaria indotta. L'uso improprio della parola *Gedanke* non è però l'unico motivo per il quale secondo Hegel si rende necessaria l'astrazione del concetto da essa, anzi, forse è la ragione meno importante. Il problema principale è che essa è una rappresentazione e proprio per questo non ha la capacità di contenere in sé la prospettiva complessa che egli cerca di presentare in questi argomenti sui modi in cui il pensiero è attivo sia nell'ambito dell'umano – o dello spirito – sia nell'ambito delle cose – o la natura – sia nell'ambito del pensiero stesso – la logica. La parola *Gedanke* costituisce un limite da superare; se ci si limitasse ad essa, magari a correggerne il significato, comunque si verrebbe a strutturare una nozione di *Gedanke* incompleta e unilaterale. Ad esempio, se si volesse riformare la parola *Gedanke* con il significato "pensiero che struttura le cose in loro stesse" anziché "forma inerente alla sostanza delle cose", ciò comunque non sarebbe sufficiente. Così infatti non si includerebbe il pensiero che riconosce l'azione del pensiero delle cose. L'unico effetto infatti sarebbe quello di creare una somma di significati del tipo: *Gedanke* = "pensiero che struttura le cose in loro stesse" + "pensiero che riconosce il pensiero che struttura le cose in loro stesse"; in questo modo i due significati del pensiero che compongono la parola *Gedanke*, così artificialmente ricostruita, rimarrebbero come una somma di elementi diversi e la parola non sarebbe altro che un contenitore di cose diverse e separate tra loro. La rideterminazione della parola *Gedanke* sarebbe al massimo un gioco di parole, un trucco. Per capirsi: dire che la parola A che può significare X non deve significare solo X ma anche Y e Z non otterrà che il risultato di avere tre significati diversi $A = (X,Y,Z)$ dove da un lato ne sarà usato solo uno, a seconda del contesto in cui è usata, e dall'altro, se presa come l'insieme indistinto dei propri significati, si ridurrebbe

all'incomprensibilità. Tornando quindi alla parola *Gedanke*, essa, anche in un'ipotetica rideterminazione del suo significato, potrebbe comunque essere usata nella separatezza dei suoi significati individuali; ad esempio dicendo: "per Kant il *Gedanke* era una forma, mentre ormai si è capito che il *Gedanke* è altro". Il *Gedanke* qui è dapprima X e poi Y e Z, ma il concetto di *Gedanke* sarà, nella forma del significato, pensato e conosciuto sempre come (o X o Y o Z o Y+Z) e mai nella sua unità. Nella rideterminazione del significato non si renderebbe il concetto che Hegel vuole presentare, ovvero la intima interconnessione e unità dei modi in cui il pensiero appare nelle rappresentazioni che di esso ha l'uomo. È in questo senso che Hegel scrive che il *Gedanke* deve essere astratto dalla parola *Gedanke* e non che il filosofo deve sostituire il *Bedeutung* della parola *Gedanke* con una somma di nuovi significati più appropriati. Si ritiene qui che è proprio per evitare un confuso accavallamento di significati nella stessa parola che Hegel usa distintamente i termini "das Denken" – inteso come il pensare attivo, che agisce inconsciamente, ma anche il pensare soggettivo – e "der Gedanke" – il pensiero come determinazione e sapere del *Denken* sia nel senso inconscio, sia nel senso di prodotto dell'intelletto nell'attività della riflessione, sia come sapere proprio e autodeterminato del *Denken*.

Dopo questa breve digressione con cui si è introdotto uno dei temi principali di questo lavoro, il rapporto tra significato linguistico e determinazione del pensiero, ma che ha costretto ad anticipare alcune questioni non ancora illustrate, si torni ora alla specificità all'argomento sul pensiero inconscio.

Il pensiero inconscio, per Hegel, mantiene in sé diverse determinatezze (le diverse determinazioni logiche che costituiscono le cose e i pensieri), ma quella ultimativa è il pensiero puro.

La locuzione pensiero puro significa "pensiero in quanto pensiero", non relato a qualcosa di diverso da sé. Si tratta del pensiero oggetto

della logica e di fatto esso costituisce la «Lebenspuls» di tutte le cose, siano esse gli oggetti (das Innerste der Gegenstände), o siano esse le rappresentazioni dei soggetti pensanti (das subjektive Denken). Questa anima pulsante è la stessa; sia essa presa dal punto di vista del *Denken* in quanto pensiero inconscio che opera nelle cose e nelle intuizioni, percezioni e rappresentazioni dell'uomo. Sia essa nel pensiero soggettivo consapevole; ovvero quel pensiero inteso come arbitrio o stato mentale. Compito della logica e della filosofia è trasformare questo operare inconscio e istintivo che accomuna la natura delle cose e l'agire del pensiero soggettivo e che è ciò che anima lo spirito – ovvero la dimensione dell'umano, tutto ciò che riguarda l'umanità in quanto tale, dalle percezioni, alla vita sociale ed etica, fino alla conoscenza in tutte le sue forme – in qualcosa di consapevole.

Das instinktartige Thun unterscheidet sich von dem intelligenten und freien Thun dadurch überhaupt, daß dieses mit Bewußtseyn geschieht, indem der Inhalt des Treibenden heraus aus der unmittelbaren Einheit mit dem Subjekte zur Gegenständlichkeit vor dieses gebracht ist, beginnt die Freiheit des Geistes, der in dem instinktweisen Wirken des Denkens befangen in den Banden seiner Kategorien in einen unendlich mannigfachen Stoff zersplittert ist. In diesem Netze schürzen sich hin und wieder festere Knoten, welche die Anhalts- und Richtungspunkte seines Lebens und Bewußtseyns sind, sie verdanken ihre Festigkeit und Macht eben dem, daß sie vor das Bewußtseyn gebracht an und für sich seyenden Begriffe seiner Wesenheit sind. Der wichtigste Punkt für die Natur des Geistes ist das Verhältniß nicht nur dessen, was er an sich ist, zu dem was er wirklich ist, sondern dessen, als was er sich weiß; dieses Sichwissen ist darum, weil er wesentlich Bewußtseyn, Grundbestimmung seiner Wirklichkeit. Diese Kategorien, die nur instinktmäßig als Triebe wirksam sind, und zunächst vereinzelt, damit veränderlich und sich verwirrend in das Bewußtseyn des Geistes gebracht, und ihm so eine vereinzelt und unsichere Wirklichkeit gewähren, zu reinigen und ihn damit in ihnen zur Freiheit und Wahrheit zu erheben, dieß ist also das höhere logische Geschäft⁵³.

⁵³ WL, p. 27.

In questo passo Hegel spiega cosa significhi questo compito logico e filosofico di trasformare il pensiero nella consapevolezza del pensiero. Il punto di partenza è la posizione di una fondamentale distinzione. La coscienza, la consapevolezza che costituisce il compito della filosofia, è la differenza che intercorre tra il pensiero inteso come la logica naturale e il suo operare intelligente e libero. Il pensiero come istinto naturale presente nelle cose è caratterizzato da alcuni problemi e soprattutto da alcune fondamentali limitazioni. Fintanto che non «heraus aus der unmittelbaren Einheit mit dem Subjekte zur Gegenständlichkeit vor dieses gebracht ist», esso risulta come «zersplittert» nel molteplice materiale ed è quindi dipendente dalla materia da cui non è ancora coscientemente separato. In questa commistione materiale il pensiero è privo di autonomia, non è libero. Infatti non è distinguibile di per sé dalla maniera in cui viene saputo (inconsiamente per l'appunto) dalle forme dello spirito quali la rappresentazione, il sentimento, l'interesse ecc. Per spiegare questo concetto Hegel ricorre all'immagine della rete. Le determinazioni di pensiero risultano quindi come una fitta rete di relazioni concettuali intrecciata con dei contenuti che non sono propri del pensiero⁵⁴. Tali determinazioni solo in alcuni nodi più stabili e forti possono essere riconosciute dallo spirito per quello che sono: «an und für sich seyenden Begriffe». Se esse da una parte danno vita allo spirito, lo orientano (riempiono inconsiamente ogni sua attività) dall'altro, proprio perché vengono riconosciute solo parzialmente (i nodi più solidi vengono capiti in quanto tali e non vengono visti nella totalità delle relazioni a cui sono agganciati) non possono che conferire allo spirito una «unsichere Wirklichkeit». Infatti i nodi presi di per loro, senza che ne sia compresa l'interezza dell'articolazione concettuale di

⁵⁴ Per una approfondita analisi dell'immagine della rete si veda S. Soresi, *Modi e articolazioni del pensiero nell'Enciclopedia delle Scienze Filosofiche in Compendio (1830) di Hegel*, Padova, 2009, p. 28 – 34.

cui sono parte, rappresentano solo un risultato, sono per lo spirito delle determinazioni astratte, separate le une dalle altre e che di per sé appaiono «veränderlich und sich verwirrend». Il punto fondamentale per Hegel è che lo spirito è essenzialmente coscienza ed è il modo in cui esso conosce se stesso che ne determina l'essenza fondamentale. Lo spirito è «wesentlich Bewußtseyn» che significa che tutto ciò che è umano è in quanto è saputo. Il sapersi è la «Wirklichkeit» dello spirito. Quindi porre semplicemente la comprensione di come lo spirito è in sé (una rete di relazioni in cui emergono dei nodi, delle determinazioni concettuali, che le organizzano) di contro a come lo spirito è realmente nel modo in cui accade (wirklich) – e quindi attraverso impulsi, rappresentazioni pensieri – non è adeguato alla sua essenza che è invece di sapersi e di dar quindi conto dell'interezza dell'articolazione razionale che lo costituisce e che nell'accadere è la sua realtà. Il compito della logica (ed in generale della filosofia) è quello di purificare la caoticità della rete di relazioni che il pensiero tesse e che costituisce la vita dello spirito e di capirla. Ma quindi l'agire del pensiero libero ed intelligente, che è la comprensione adeguata della *wirklichkeit* dello spirito, è il pensiero di un soggetto?

La risposta è no. Il pensiero oggettivo, consapevole e libero è la comprensione consapevole che la razionalità del mondo, il pensiero che agisce inconsciamente nelle cose e riempie le forme finite della conoscenza, e il pensiero soggettivo, ovvero il pensiero arbitrario e intriso di rappresentazioni del soggetto individuale, costituiscono nella loro comprensione un concetto unitario. Una consapevolezza che dipende dalla logicità del pensiero stesso e dalla sua determinazione a partire da esso e quindi né frutto di un pregiudizio "oggettivistico" – del tipo: "le cose sono così in loro stesse" – né di un pregiudizio soggettivistico – del tipo: "le mie categorie della conoscenza hanno prodotto essenzialmente le cose che conosco".

1.1.2 Form des Gedankes Vs. Denken als Form.

Quanto fin qui sostenuto non può che apparire ancora come astratto e di difficile comprensione. Dopotutto non potrebbe essere altrimenti, concentrando in poche pagine, alcune delle questioni più controverse della storia della filosofia. L'importante però, per il momento, è inquadrare il doppio movimento del pensiero come attività inconscia che opera nel reale e come attività conscia (sia come pensiero soggettivo, sia come consapevolezza del pensiero rispetto a se stesso). Si cercherà ora di riprendere le stesse questioni da un altro punto di vista, in modo di determinarle con maggiore chiarezza.

All'inizio dell'*Enciclopedia*, in un celebre passaggio, Hegel introduce la peculiarità della stretta relazione che intercorre tra filosofia e pensiero all'interno della propria proposta teoretica.

Die Philosophie kann zunächst im allgemeinen als *denkende Betrachtung* der Gegenstände bestimmt werden. Wenn es aber richtig ist (und es wird wohl richtig sein), daß der *Mensch* durchs Denken sich vom *Tiere* unterscheidet, so ist alles Menschliche dadurch und allein dadurch menschlich, daß es durch das Denken bewirkt wird⁵⁵.

La definizione della filosofia come «denkende Betrachtung der Gegenstände» (considerazione pensante degli oggetti) appare in prima battuta controversa. La filosofia si profila come il pensiero dell'oggettualità. Il senso della filosofia apparrebbe dipendere dal significato dei termini "Denken" e "Gegenstand"; per la loro determinazione interviene una specificazione tratta dalla tradizione filosofica: "il pensiero è ciò che distingue l'uomo dall'animale".

In questa affermazione si può rilevare facilmente la derivazione aristotelica della proposizione. Come è noto infatti Aristotele utilizzava

⁵⁵ EnzA, p. 41 – 42.

comunemente la definizione "animale razionale" per distinguere l'uomo dagli altri animali in quanto il primo sarebbe stato dotato di un'anima razionale che gli avrebbe consentito di sviluppare i pensieri, cosa che non rientrava invece nelle capacità dei secondi. Il *nous*, il pensiero che contraddistingue l'uomo nella sua razionale specificità, si distingue, per Aristotele, secondo la forma della passività, che è la facoltà di plasmarsi – nel riceverle – in relazione a tutte le possibili forme intelleggibili e secondo la forma dell'attività, che è l'atto di intellezione delle essenze. Ma ciò che distingue propriamente l'uomo, dalle altre forme viventi, è il *nous* attivo, la capacità di intelleggere le essenze⁵⁶. In Hegel, invece, il pensare è qualcosa di più complesso. Esso è, nel suo operare inconscio, ciò che da forma a tutto ciò che è oggetto della nostra conoscenza, incluse le forme degli oggetti, delle piante, degli animali e dei concetti. Quindi, prendendo in esame la maniera in cui Hegel riprende l'antica tesi aristotelica e tomistica secondo cui l'uomo si distingue dall'animale per via del pensare (ma ne condivide in qualche modo le facoltà inferiori come il desiderare e il sentire, prendendo così le distanze dall'atteggiamento moderno e cartesiano degli animali intesi come *automata*) si deve dare attenzione a come alcuni elementi specifici dello hegelismo giochino un ruolo importante. L'uomo, per Hegel, infatti non si distingue dall'animale perché egli, a differenza di altre specie, possiede il pensiero nel senso di pensiero oggettivo. Ovvero Hegel non pensa che l'uomo abbia costitutivamente a propria disposizione l'interezza delle relazioni inconsce che costituiscono l'oggettività e il pensiero consapevole di esse. Piuttosto è la differenza tra il pensare come attività del pensiero conscio (l'attività cosciente e razionale) e l'attività inconscia del pensare (il pensiero così come opera

⁵⁶ Cfr. A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, New York, 2001, p. 166 – 169.

in ogni cosa e pervade il tutto) a dare fondamento a questa posizione⁵⁷. Il pensiero che distingue l'uomo dall'animale è il modo in cui il pensiero è per la natura e il modo in cui il pensiero è per lo spirito. L'uomo è differente dall'animale per il pensiero poiché egli nel pensiero sviluppa la consapevolezza di sé e del proprio sapere e tramite esso cerca di darne conto oggettivamente⁵⁸.

Indem jedoch die Philosophie eine eigentümliche Weise des Denkens ist, eine Weise, wodurch es Erkennen und begreifendes Erkennen wird, so wird ihr Denken auch eine *Verschiedenheit* haben von dem in allem Menschlichen tätigen, Ja die Menschlichkeit des Menschlichen bewirkenden Denken, so sehr es identisch mit demselben, *an sich* nur *ein* Denken ist. Dieser Unterschied knüpft sich daran, daß der durchs Denken begründete, menschliche Gehalt des Bewußtseins zunächst nicht *in Form des Gedankens erscheint*, sondern als Gefühl, Anschauung, Vorstellung, – *Formen*, die von dem Denken *als Form* zu unterscheiden sind⁵⁹.

Il pensiero come attività cosciente del sapere si distingue come un'attività umana. In tutto ciò che concerne l'umano, il pensiero è presente. In una azione che accomuna l'uomo e l'animale – come l'atto di nutrirsi o di ripararsi dalle intemperie – ciò che rende propriamente umana quell'azione, è la coimplicazione del pensiero. Sebbene sia sempre presente nelle attività umane, il pensiero non appare nella quotidianità secondo la sua forma più propria (ovvero nella sua purezza). Il contenuto della conoscenza umana non compare in prima istanza *in Form des Gedankens*. Esso si presenta in forme diverse, che comunemente gli uomini chiamano sensazione, percezione,

⁵⁷ Scrive giustamente Ferrarin: «Animals do not think, for example, do not represent to themselves the object of their desire. Thinking is an overarching principle that includes action. Further, it is itself an activity which includes will» (op. cit., p. 61).

⁵⁸ Come scrive Hegel: «Übrigens gereicht auch die Kenntnis des Denkens als bloß subjektiver Tätigkeit dem Menschen schon zur Ehre und hat Interesse für ihn; dadurch, daß der Mensch weiß, was er ist und was er tut, unterscheidet er sich vom Tiere». (EnzA, p. 70)

⁵⁹ EnzA, p. 42.

rappresentazione. Queste forme però non sono delle attività separate dal pensiero. Esse, come qualsiasi attività umana e come ogni cosa in senso lato, sono compenstrate dal pensiero. Ciò significa che percepire un oggetto è di fatto un'attività del pensiero. Ciò nonostante esse vanno distinte dal *Denken als Form*. Questo breve passaggio è molto interessante. C'è una duplice separazione: da una parte le *Formen* che non sono *Formen des Gedankens* e che differiscono dal *Denken als Form* e dall'altra le due locuzioni *Form des Gedankens* e *Denken als Form*, che a differenza dell'apparenza potrebbero non indicare la stessa cosa. Per quanto riguarda la *Form des Gedankens* essa sembra significare "pensiero puro", nel senso che il contenuto della conoscenza si mostra primariamente come la commistione del pensiero con contenuti empirici o di altro genere, piuttosto che non nella forma del pensiero in quanto tale. Come scrive Hegel: «die Bestimmtheit oder Form des Gedankens, ist das Allgemeine, Abstrakte überhaupt⁶⁰». Più interessante la questione del *Denken als Form*. Perché Hegel non scrive *Gedanken als Form*? Se avesse scritto *Gedanken als Form* la situazione sarebbe stata banalmente un ritorno al primo termine di paragone. Il contenuto della conoscenza si mostra non nella forma del pensiero, ma nelle forme rappresentative ecc. che sono ben diverse dal pensiero inteso come forma. Una sorta di conclusione ridondante. Invece Hegel scrive che le forme rappresentative sono diverse dal pensare in quanto forma. È nota la tesi di Nuzzo che legge in questo *Denken als Form* il logico (*das logische*). Quell'elemento razionale soggiacente ad ogni cosa e che è il contenuto della *Scienza della logica* – ma che non coincide con essa – che qui sarebbe contrapposto alle sue determinazioni reali. Questo passo rappresenta per Nuzzo infatti l'origine della separatezza logica, ontologica e metodologica che

⁶⁰ EnzA, p. 71.

intercorre tra *Logik* e *Realphilosophie*⁶¹. Tuttavia questa interpretazione è un po' forzante e non c'è nulla nel passo citato che faccia pensare a tale identificazione. Se da una parte è vero che le forme in cui il pensiero si dà commisto ad altri elementi sono oggetto della *Realphilosophie*, dall'altra non è necessariamente detto che il *Denken als Form* debba essere pensato come «das logische»⁶². Si ritiene qui che la locuzione *Denken als Form* stia ad indicare che le *Formen* che sono contrapposte al pensiero astratto, la *Form des Gedankens*, non sono la più propria determinazione della conoscenza e del pensiero, che pure contengono. Perciò vanno distinte dal *Denken als Form*, ovvero l'attività del pensiero che opera sulle *Formen* e permette di riconoscere la *Form des Gedankens* che è immanente a loro, apparentemente come un contenuto. Il *Denken als Form* è quindi quella attività che opera coscientemente sulle forme improprie della conoscenza per determinarne il contenuto di pensiero.

1.1.3 Nachdenken: l'attività riflessiva della determinazione intellettuale del pensiero

⁶¹ Nuzzo si concentra sulla distinzione tra le forme del pensiero e il pensiero in quanto forma nel senso che per la studiosa le forme del pensiero sono le forme in cui il pensiero viene a manifestarsi nella realtà. A partire da ciò legge il *Denken als Form* come un sinonimo del concetto espresso da "das Logische", ovvero il pensiero logico che soggiace sia alla logica sia alle filosofie dello spirito e della natura. Tra le *Formen* che Nuzzo intende come *Formen des Gedankens* e il *Denken als Form* viene a porsi una differenziazione di carattere sia metodologico sia ontologico. Si veda su questo tema: A. Nuzzo, *Begriff und Vorstellung zwischen Logik und Realphilosophie bei Hegel* in "Hegel- Studien" n. 25 (1990), p. 41 – 63, (in particolare p. 43 e p. 44); Id. *Logica e Sistema. Sull'Idea Hegeliana di Filosofia*, Pantografo, Genova 1992, (in particolare p. 82 p. 392-3).

⁶² Una interessante e ben argomentata critica della proposta interpretativa di Nuzzo è stata sviluppata da Sergio Soresi. Per Soresi non vi sono elementi nel testo hegeliano tali da orientare la citata identificazione tra il *Denken als Form* e *das Logische*. Per Soresi il *Denken als Form* è da identificare piuttosto con il *Nachdenken*. Si veda S. Soresi, *Denken, Nachdenken, Objektiver Gedanken* in "Verifiche" n. 36 (2007), p. 61 – 91 (in particolare si tenga in riferimento la critica sviluppata in p. 65 – 78) e Id. *Modi e articolazioni* cit. (soprattutto sulla questione del *Nachdenken* come *Denken als Form*, in particolare p. 24 – 26).

Per Hegel, uno dei problemi fondamentali per la comprensione di cosa sia propriamente il pensiero consiste nel fatto che, come si è visto, in molti casi esso non si presenta alla nostra coscienza nella sua purezza. Nel terzo paragrafo dell'*Enciclopedia* Hegel argomenta:

In unserem gewöhnlichen Bewußtsein sind die Gedanken mit sinnlichem und geistigem geläufigen Stoffe angetan und vereinigt, und im Nachdenken, Reflektieren und Rasonieren *vermischen* wir die Gefühle, Anschauungen, Vorstellungen mit Gedanken (in jedem Satze von ganz sinnlichem Inhalte: «dies Blatt *ist grün*», sind schon Kategorien, *Sein, Einzelheit* eingemischt)⁶³.

Hegel costruisce la premessa del proprio argomento riprendendo e rielaborando Aristotele. Proprio come lo stagirita infatti richiama la precedenza, rispetto ai momenti del conoscere umano, degli elementi provenienti dall'esperienza quotidiana⁶⁴. L'uomo conosce per prime le proprie rappresentazioni della sensibilità e i propri desideri; solo in un secondo momento i pensieri in quanto tali. Ciò è facilmente comprensibile: normalmente le persone si trovano ad avere a che fare con il voler mangiare o con il vedere una strada, piuttosto che non con

⁶³ EnzA, p. 44 – 45.

⁶⁴ Come scrive Ferrarin: «Hegel writes that philosophy cannot presuppose either its objects or method; what it does presuppose is some familiarity with its objects, because "in the order of time consciousness produces representations of objects before it produces concepts of them". But philosophy must show the necessity of its content. As in Aristotle, what is first in itself or by nature must become first for us» (p. 60). I pensieri non possono essere presupposti, ciò che è primo per natura (che qui deve essere letto con sfumature diverse dal detto aristotelico "ciò che si trova per primo per la coscienza, deve essere primo per noi". Hegel sviluppa la terminologia aristotelica in un senso diverso e più complesso. « For Hegel there is a first in itself – the Concept, the Absolute, the divine self-consciousness – and a first for us: before pure thinking, we have emotions, images, and desires for things; only later do we rise to their concepts. But if these inferior forms of the thematization of objectivity were to remain outside knowledge, if their content were not sublated and given truth in thinking, we would have a non-dialectical split between the empirical and the speculative. Anthropology and Psychology would extrinsically oppose the Concept, whereas instead the true is at first for us as sensed and represented. If the systematic task is that of showing each form in its truth, in the Concept, that means precisely to show it as the provisional and finite moment of spirit's selfmanifestation» (p.307). Cfr. A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle* cit., p. 60 e p. 307.

la comprensione di una categoria logica. Hegel esemplifica questa commistione di pensiero ed elementi non propriamente concettuali attraverso un esempio linguistico. La cosa rilevante, che ci indirizza subito verso l'obiettivo specifico del presente lavoro, è che il linguaggio non è qualcosa di estrinseco – un elemento banalmente contingente alla natura dell'esempio –, ma è costitutivo della comprensione della questione. Hegel infatti scrive che nella proposizione «*dies Blatt ist grün*» operano delle categorie. Ora è evidente che di fronte al contenuto sensibile il pensiero sembra la cosa più lontana dalle nostre considerazioni. A nessuno tendenzialmente potrebbe venire a mente che in una foglia verde ci sia del pensiero. Forse potrebbe pensarlo qualche mistico o qualche animista, ma non è certo questa la posizione di Hegel, che anzi, come si è visto, mette ben in guardia dal ritenere che con il dire che nelle cose ci sia il pensiero egli intenda che esse abbiano qualche forma di anima o coscienza. In che modo allora vi è del pensiero nella foglia verde? Il pensiero è ciò che opera categorialmente in essa. La foglia (è) qualcosa. (La) foglia è una. La foglia è (verde) e quindi determinata. La nozione di essere, di singolarità individuale, di determinazione ecc. che fanno sì che quella foglia verde sia una foglia verde non dipendono dal suo contenuto sensibile, ma sono il pensiero categoriale che è da essa inseparabile: essa è ciò che è nel pensiero che la determina⁶⁵.

⁶⁵ Una obiezione che potrebbe essere mossa a Hegel è che queste determinazioni sono determinazioni linguistiche: un ineliminabile presupposto psicologico. Che la foglia venga determinata categorialmente non dipende dal pensiero che opera nella foglia nella comprensione che il pensiero che la coglie riconosce. Ciò dipende solamente dalla natura della descrizione linguistica. Come si avrà modo di argomentare, il linguaggio per Hegel è solo una rappresentazione; la foglia nella rappresentazione linguistica è nella sua forma rappresentativa più propria, ma il pensiero che la conosce e il pensiero che la determina non dipendono dal linguaggio con cui essa viene rappresentata. Ma per avere un quadro generale di ciò si dovranno attendere i prossimi paragrafi e soprattutto il terzo capitolo in cui la questione viene elaborata nel dettaglio.

Il problema però è più ampio della foglia verde. Quello che si pone in questione è come si possa comprendere la razionalità, il contenuto concettuale che è presente, secondo Hegel, in ogni forma di conoscenza e di sapere. Un tassello fondamentale per la soluzione di questo problema è la nozione di *Nachdenken*.

Wenn jene Trennung der Religion vom Denken behauptet wird, so pflegt das Denken vorzuschweben, welches als *Nachdenken* bezeichnet werden kann, – das *reflektierende* Denken, welches *Gedanken* als solche zu seinem *Inhalte* hat und zum Bewußtsein bringt. Die Nachlässigkeit, den in Rücksicht des Denkens von der Philosophie bestimmt angegebenen Unterschied zu kennen und zu beachten, ist es, welche die rohesten Vorstellungen und Vorwürfe gegen die Philosophie hervorbringt. Indem nur dem Menschen Religion, Recht und Sittlichkeit zukommt, und zwar nur deswegen, weil er denkendes Wesen ist, so ist in dem Religiösen, Rechtlichen und Sittlichen – es sei Gefühl und Glauben oder Vorstellung – das *Denken* überhaupt nicht untätig gewesen; die Tätigkeit und die Produktionen desselben sind darin *gegenwärtig* und *enthalten*. Allein es ist verschieden, solche vom *Denken* bestimmte und *durchdrungene* Gefühle und Vorstellungen – und *Gedanken darüber* zu haben. Die durchs *Nachdenken* erzeugten Gedanken *über* jene Weisen des Bewußtseins sind das, worunter Reflexion, Raisonement und dergleichen, dann auch die Philosophie begriffen ist⁶⁶.

La premessa di questo passo è la differenziazione di alcune specifiche forme del pensiero (come il pensiero religioso, ma anche si vedrà, nel proseguimento dell'argomento, il sentimento, il ragionamento etico ecc.) e il pensiero filosofico. Hegel in questa premessa sostiene che se tra una forma della conoscenza come la religione e il pensare è stata letta, nella storia, una differenza o addirittura una incompatibilità, ciò è dovuto al fatto che alle volte si confonde il *Denken*, quella logica inconscia che attraversa ogni cosa, e il *Nachdenken*: la riflessione. Il *Nachdenken* è la specifica azione del pensare che determina il contenuto di pensiero nelle forme esteriori

⁶⁶ EnzA, p. 42 – 43.

che non sono riconosciute – in prima battuta – come pensiero. Il contenuto inconscio di ciò che viene conosciuto dal *Nachdenken*, viene portato davanti alla coscienza e viene determinato come un *Gedanke*. Se il pensiero può apparire in prima istanza in una forma spuria, mescolato a dati sensibili, o comunque amalgamato ad elementi derivanti da sedimentazioni storiche, sociali, etiche e religiose, esso può altresì essere pensato nella sua purezza. Il pensiero può in qualche maniera diventare oggetto di se stesso. Infatti è molto diverso «solche vom *Denken bestimmte und durchdrungene* Gefühle und Vorstellungen und *Gedanken darüber* zu haben».

Questo lavoro concettuale del pensiero su stesso, si caratterizza in modo più specifico rispetto alla astratta nozione di pensiero. Esso è infatti un “pensare a”, si definisce come attività relativa a qualcosa. Il *Nachdenken* ha la capacità, attraverso la separazione universalizzante dell’empirico dall’essenziale, di salvare il contenuto delle forme del pensiero dalla forma stessa in cui si manifesta al primo sguardo, e di metterlo poi in relazione con essa rendendolo come un pensiero in un senso più appropriato.

Indem Denken als tätig in Beziehung auf Gegenstände genommen wird, das Nachdenken über etwas, so enthält das Allgemeine als solches Produkt seiner Tätigkeit den Wert der Sache, das Wesentliche, das Innere, das Wahre⁶⁷.

Il riflettere nel senso del *Nachdenken* è connotato da un’attività differente da quella che generalmente si associa al pensare. Nel pensare, nella maniera in cui ciò è comunemente inteso o, meglio, nella rappresentazione del concetto di “pensare”, l’oggetto pensato può essere qualcosa di immediatamente dato. Riflettere invece è il pensiero

⁶⁷ EnzA, p. 76.

attivo che conosce le relazioni razionali intrinseche agli oggetti e che supera l'immediatezza, mostrando la razionalità essenziale delle cose.

Il *Nachdenken* è una attività che si declina secondo diverse specifiche funzioni. In primo luogo esso è il pensiero che determina filosoficamente il sensibile, ma è altrettanto ciò che determina le leggi, le questioni etiche e tutto ciò che può essere conosciuto. Ciò che riconosce l'universale nel particolare: l'unità tra le molte percezioni che determinano un contenuto della sensibilità. Il *Nachdenken* opera isolando ciò che si mantiene a sé identico nella varietà dei fenomeni. Hegel esemplifica l'azione del *Nachdenken* rispetto agli oggetti attraverso il celebre esempio del tuono e del lampo⁶⁸. Il tuono e il lampo vengono rappresentati come nomi e aspetti diversi di un unico fenomeno. Ogni oggetto sensibile si compone di una molteplicità di percezioni ed è nella riflessione, nel *Nachdenken*, che si comprende quell'universalità che rende l'oggetto nella sua unità quel che è. La definizione del tuono come "il tuono" e del lampo come "il lampo", così come la comprensione del loro essere momenti di un solo fenomeno è ciò che non fa ritenere che ogni singolo lampo e ogni singolo tuono siano fenomeni diversi e quel processo con cui si comprende il mantenimento della loro individualità nella molteplicità fenomenica è il *Nachdenken*. Un altro esempio interessante è quello del bambino che impara la grammatica. Quando si chiede a un bambino di distinguere tra soggetti e aggettivi, o comunque tra parti del discorso diverse, gli

⁶⁸ Scrive Hegel: «Wir bemerken z. B. Blitz und Donner. Diese Erscheinung ist uns bekannt, und wir nehmen sie oft wahr. Aber der Mensch ist mit der bloßen Bekanntschaft, mit der nur sinnlichen Erscheinung nicht zufrieden, sondern will dahinterkommen, will wissen, was sie ist, will sie begreifen. Man denkt deshalb nach, will die Ursache wissen, als ein von der Erscheinung als solcher Unterschiedenes, das Innere in seinem Unterschied von dem bloß Äußeren. Man verdoppelt so die Erscheinung, bricht sie entzwei in Inneres und Äußeres, Kraft und Äußerung, Ursache und Wirkung. Das Innere, die Kraft, ist hier wieder das Allgemeine, das Dauernde, nicht dieser und jener Blitz, diese und jene Pflanze, sondern das in allem dasselbe Bleibende. Das Sinnliche ist ein Einzelnes und Verschwindendes; das Dauernde darin lernen wir durch das Nachdenken kennen» (EnzA, p. 77).

si chiederà di astrarre la regola grammaticale dal linguaggio. Un bambino imparerà a seguire le regole grammaticali come un fenomeno separato rispetto alle proposizioni che pronuncia. Nella riflessione però comprenderà l'universalità della determinazione grammaticale rispetto al linguaggio e potrà quindi formare delle frasi grammaticalmente sensate con consapevolezza⁶⁹.

Rispetto all'empirico il *Nachdenken* opera trasformando ciò che appare come un contenuto sensibile o rappresentativo in qualcosa di pensato⁷⁰; tuttavia però questo qualcosa di pensato, questo pensiero, non è conforme a quella comprensione completa che la pretesa di razionalità del sistema hegeliano richiede. Esso è ancora intrappolato nell'opposizione di universale e particolare. Il *Nachdenken*, ha il carattere dell'universale astratto. Questa formalità astratta coinvolge anche le determinazioni di pensiero individuate dal *Nachdenken*: le categorie che si individuano comprendendo, come si è visto, una proposizione del tipo "la foglia è verde". Anche in questo caso le determinazioni una volta separate dal lavoro del *Nachdenken* dal loro contenuto saranno delle forme vuote e astratte. La determinazione della singolarità, una volta individuata e separata dal suo contenuto, cosa potrà voler dire? Sarà qualcosa di insignificante qualora non venga determinata secondo la propria necessità interna⁷¹.

⁶⁹ L'esempio hegeliano è il seguente: «Schon dem Kinde wird das Nachdenken geboten. Es wird ihm z. B. aufgegeben, Adjektive mit Substantiven zu verbinden. Hier hat es aufzumerken und zu unterscheiden; es hat sich einer Regel zu erinnern und den besonderen Fall danach einzurichten. Die Regel ist nichts anderes als ein Allgemeines, und diesem Allgemeinen soll das Kind das Besondere gemäß machen». (EnzA, p. 77)

⁷⁰ «Durch das Nachdenken wird an der Art, wie der Inhalt zunächst in der Empfindung, Anschauung, Vorstellung ist, etwas verändert; es ist somit nur vermittels einer Veränderung, daß die wahre Natur des Gegenstandes zum Bewußtsein kommt» (EnzA, p.78).

⁷¹ Come scrive A. Ferrarin: «in reflection (*Nachdenken*) we explicitly have thoughts as such as contents and bring them to consciousness. Hegel stresses the continuity between representational or non-reflective thought and reflection, because philosophy is characterized by a broader concept of thought than the isolated realm of universals that reflection assumes for itself. But reflection cannot be the condition

1.1.4 Vorstellung: la metafora del pensiero.

La nozione di rappresentazione è centrale per Hegel sia per comprendere cosa sia il pensiero, sia per sviluppare l'idea stessa di filosofia. Egli infatti considera che «die Philosophie nichts anderes tue, als die Vorstellungen in Gedanken zu verwandeln⁷²».

Afferrare intimamente questo processo è però meno banale di quanto non possa apparire in prima battuta.

Das Vorstellen hat solchen sinnlichen Stoff zum Inhalte, aber in die Bestimmung des Meinigen, daß solcher Inhalt in Mir ist, und der Allgemeinheit, der Beziehung-auf-sich, der Einfachheit, gesetzt⁷³.

La determinazione più elementare della rappresentazione è quella rispetto alla sensibilità. Essa è il nostro sapere cosciente del materiale sensibile. Quando si pensa a un oggetto – ad un tavolo per esempio – si ha a che fare con una rappresentazione. Rispetto alla sensibilità la rappresentazione costituisce un'immagine che da un lato è nostra, ma dall'altro rimane come qualcosa di estrinseco: un oggetto isolato. Il tavolo che ad esempio si può pensare nella forma della rappresentazione, sarà nella prospettiva di chi si rivolge a una tale immagine, un oggetto composto da una serie di caratteristiche (il piano di appoggio, le gambe, il colore ecc.) che saranno a loro volta scomponibili ed isolabili nella loro singolarità. Per la rappresentazione (empirica) quindi non è ancora presente esplicitamente, nella coscienza di chi la produce, l'elemento del pensiero. Si tratta di un elemento di raccordo tra la pura estrinsecità della sensibilità e il pensiero in senso

for attaining truth, for reflection severs itself from all other forms of mental life and ends up in opposition to them». In op. cit., p. 60.

⁷² EnzA, p. 73 – 74.

⁷³ EnzA, p. 72.

proprio. Essa è quella che si può considerare (anche se solo astrattamente) una immagine mentale inconsciamente prodotta dal pensiero e nella quale il pensiero stesso potrà riconoscersi coscientemente (trasformandola a sua volta in un pensiero).

Questa concezione della rappresentazione come sapere della sensibilità (o sapere empirico), non è l'unico significato del termine rappresentazione per Hegel. Anzi, in realtà il nocciolo del problema riguardante la rappresentazione emerge propriamente quando si ha a che fare con le rappresentazioni di concetti (nel senso qui di enti non empirici). La rappresentazione non empirica denota quindi qualsiasi risultato dell'esercizio di astrazione che il pensiero opera rispetto alla propria attività.

Außer dem Sinnlichen hat jedoch die Vorstellung auch Stoff zum Inhalt, der aus dem selbstbewußten Denken entsprungen [ist], wie die Vorstellungen vom Rechtlichen, Sittlichen, Religiösen, auch vom Denken selbst, und es fällt nicht so leicht auf, worin der Unterschied solcher Vorstellungen von den Gedanken solchen Inhalts zu setzen sei. Hier ist sowohl der Inhalt Gedanke, als auch die Form der Allgemeinheit vorhanden ist, welche schon dazu gehört, daß ein Inhalt in Mir, überhaupt daß er Vorstellung sei. Die Eigentümlichkeit der Vorstellung aber ist im allgemeinen auch in dieser Rücksicht darein zu setzen, daß in ihr solcher Inhalt gleichfalls vereinzelt steht. Recht, rechtliche und dergleichen Bestimmungen stehen zwar nicht im sinnlichen Außereinander des Raums⁷⁴.

Le rappresentazioni non empiriche hanno come loro contenuto il prodotto della riflessione del pensiero cosciente. Emerge un evidente problema. Se lo scopo della filosofia è quello di trasformare le rappresentazioni in pensieri, ma le rappresentazioni non empiriche sono immagini del prodotto del pensiero cosciente. In che modo è possibile distinguere la rappresentazione dal pensiero prodotto dalla riflessione intellettuale (Gedanke)? Hegel stesso afferma che in questo

⁷⁴ EnzA, p. 72 – 73.

caso le rappresentazioni concordano con l'intelletto (Verstand). La differenza è posta nel fatto che la rappresentazione dispone il proprio contenuto nella forma della paratassi e quindi della congiunzione e dell'isolamento. Tutto ciò che è rappresentato è, per Hegel, al pari tempo isolato. Una nozione rappresentata, anche se concettuale, si ritroverà ad essere pensata nella forma dell'isolamento e della non connessione sia esternamente (rispetto alle altre nozioni ad essa connesse: ad esempio, nel caso della Trinità, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo saranno rappresentati mentalmente come tre immagini separate), sia internamente (rispetto ai predicati che la determinano, come ad esempio "Dio è infinito" e "Dio è libero" e "Dio è esistente" ecc.). L'intelletto e il pensiero (Gedanke) che produce, riflette (Nachdenken) sulla rappresentazione e per questo, invece di limitarsi a considerare paratatticamente gli elementi, esterni e interni, costitutivi di una nozione, li pensa logicamente, rispetto ai rapporti di necessità che intercorrono tra loro⁷⁵. Non si deve però far l'errore di considerare le rappresentazioni un passaggio superfluo. Anzi, per Hegel, il rappresentare è una forma costitutiva del conoscere umano. Senza una rappresentazione del mondo che si intende conoscere, non ci sarebbe nemmeno la possibilità di riflettere e sviluppare pensieri⁷⁶.

⁷⁵ Cfr. Enz par. 20, p. 71 – 76. Come scrive Hegel infatti: «Aber solche an sich geistige Bestimmungen stehen gleichfalls vereinzelt im weiten Boden der inneren, abstrakten Allgemeinheit des Vorstellens überhaupt. Sie sind in dieser Vereinzeltung einfach; Recht, Pflicht, Gott. Die Vorstellung bleibt nun entweder dabei stehen, daß das Recht Recht, Gott Gott ist, - oder gebildeter gibt sie Bestimmungen an, z. B. daß Gott Schöpfer der Welt, allweise, allmächtig usf. ist; hier werden ebenso mehrere vereinzelt einfache Bestimmungen aneinandergereiht, welche, der Verbindung ungeachtet, die ihnen in ihrem Subjekte angewiesen ist, außereinander bleiben. Die Vorstellung trifft hier mit dem Verstande zusammen, der sich von jener nur dadurch unterscheidet, daß er Verhältnisse von Allgemeinem und Besonderem oder von Ursache und Wirkung usf. und dadurch Beziehungen der Notwendigkeit unter den isolierten Bestimmungen der Vorstellung setzt, da diese sie in ihrem unbestimmten Raume durch das bloße Auch verbunden nebeneinander beläßt».

⁷⁶ Scrive a ragione Malcolm Clark: «We have seen the inadequacy of Vorstellung and the need to seek the pure interiority and "self-accountability" of thought. Yet this has shown itself at first to be a "mere" interiority, a flight from verification to the false security of an arbitrary system of concepts. Hence it is realised that the desire for the familiarity of Vorstellung was not entirely vain, for it this instinct which induces

Un altro affascinante modo per determinare la rappresentazione è «als Metaphern der Gedanken und Begriffe angesehen werden⁷⁷».

Per Hegel la metafora è una figura, una immagine che indica un concetto, ma non lo esprime nella sua completezza⁷⁸. La metafora è sempre metafora di qualcosa che le è esterno. Si prenda ad esempio il modo in cui Hegel discute la metafora nell'*Estetica*.

Il poeta usa la metafora per dare una maggior chiarezza alla profondità di un concetto che egli ha già compreso. Nella metafora il significato, il concetto che indica, non essendo nominato per via diretta, deve essere compreso dal contesto della metafora stessa, attraverso un forzato abbandono dell'uso letterale dei termini che la compongono. Ciò a vantaggio di un altro significato (il vero significato della metafora) che il contrasto tra la comprensione letterale dei termini metaforici e il contesto in cui la metafora appare rende manifesto⁷⁹.

Nell'arte poetica la metafora permette di conoscere con una certa facilità il proprio contenuto concettuale. In qualche modo essa si elimina con una discreta semplicità: dipende interamente dal contesto dell'opera e dall'uso del poeta che l'ha prodotta fa di lei. Quindi comprendere una metafora non significa comprendere propriamente il significato dell'opera d'arte; essa ha il carattere piuttosto

the onward movement of the dialectic. This is a search for that which is fully concrete experience, that with which we are truly in contact, If philosophical thought be seen as abandoning its stake in the familiar world, it is only to return to a profounder experience of it. The transition from Vorstellung to thought is itself but an abstraction of the concrete movement which includes no less a return from thought to Vorstellung». (M. Clark, *Logic and System, a study of the transition from "Vorstellung" to thought in the philosophy of Hegel*, Nijhoff, the Hague, 1971, p. 38).

⁷⁷ EnzA, p. 44.

⁷⁸ Sulla questione della metafora in Hegel si veda K. Dow Magnus, *Hegel and the Symbolic Mediation of Spirit*, SUNY, New York, 2001, pp. 1 - 12 e 60 - 70.

⁷⁹ Come è noto Derrida ha messo in questione la facilità con cui si possa eliminare gli elementi propri della metafora in favore di una comprensione del concettuale nella sua trasparenza, senza mettere in questione che la metafora stessa sia un concetto filosofico che ne reitera le pretese. Critica da Derrida inserita nel contesto della sua opposizione alla pretesa della metafisica occidentale di poter avere la determinazione del significato linguistico a propria disposizione. Si veda su questo tema J. Derrida, *La Mythologie blanche*, in Id. *Marges de la Philosophie*, Les Éditions De Minuit, Paris, 1972, p. 247 - 324 (in particolar modo p. 308 - 324).

dell'ornamento⁸⁰. Sarebbe un errore però intendere questo come il senso proprio della metafora. Tale è solo il suo uso nel contesto artistico e poetico. Anche il linguaggio ordinario è per Hegel ricco di metafore. Come egli scrive: «erstens hat jede Sprache schon an sich selber eine Menge Metaphern⁸¹». In particolar modo Hegel si concentra sulle parole riguardanti il sapere, ad esempio «begreifen⁸²». Una parola come questa ha «auf ihre eigentliche Bedeutung einen ganz sinnlichen Inhalt» però al contempo «mit einer geistigen Bedeutung vertauscht wird⁸³». In tedesco il verbo *begreifen* deriva dall'attività di afferrare qualcosa fisicamente, al contempo però si è sviluppata metaforicamente l'idea che oltre ad afferrare le cose con le mani, si possano anche afferrare i pensieri nel capirli concettualmente. La metafora però sembra rimuoversi come qualcosa di inessenziale, così come nella poesia, anche nel linguaggio. Quando qualcuno dice "ho afferrato il concetto", nessuno pensa che questi abbia fatto qualcosa con le proprie mani⁸⁴. In questo secondo caso però la questione si mostra come qualificata da un più alto grado di complessità. Il modo in cui la metaforicità del linguaggio ordinario si sviluppa e la maniera in cui la metafora lascia cogliere il significato spirituale eliminando il

⁸⁰ Cfr. K. Dow Magnus, *Hegel and the Symbolic* cit., pp. 64 – 69. Particolarmente rilevante, per quanto fin qui argomentato, quanto scrive Hegel nelle pagine dell'*Estetica*: «Der Umfang, die verschiedenartige Form der Metapher ist unendlich, ihre Bestimmung jedoch einfach. Sie ist eine ganz ins kurze gezogene Vergleichung, indem sie zwar Bild und Bedeutung einander noch nicht gegenüberstellt, sondern nur das Bild vorführt, den *eigentlichen* Sinn desselben aber tilgt und durch den Zusammenhang, in welchem es vorkommt, die wirklich gemeinte Bedeutung in dem Bilde selber sogleich deutlich erkennen läßt, obgleich sie nicht ausdrücklich angegeben ist. Da nun aber der so verbildlichte Sinn nur aus dem Zusammenhange erhellt, so kann die Bedeutung, welche sich in Metaphern ausdrückt, nicht den Wert einer selbständigen, sondern nur beiläufigen Kunstdarstellung in Anspruch nehmen, so daß die Metapher daher, in vermehrtem Grade noch, nur als äußerer Schmuck eines für sich selbständigen Kunstwerkes auftreten kann» (Äst, p. 517 - 518).

⁸¹ Äst, p. 518.

⁸² Ibidem.

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ Come scrive esplicitamente Hegel: «Wenn wir z. B. "begreifen" im geistigen Sinne nehmen sollen, so fällt es uns in keiner Beziehung ein, dabei noch irgend an das sinnliche Anfassen mit der Hand zu denken». (Ibidem).

significato sensibile, non è poi così unilaterale come nel caso poetico. Nel linguaggio ordinario, infatti, non c'è il poeta che progetta la metafora per un dato scopo e non c'è nemmeno il contesto estrinsecamente definito dell'opera in cui essa è posta. Inoltre, nel linguaggio, si mantiene in maniera ineliminabile la duplicità di senso delle espressioni metaforiche che, sebbene nell'uso quotidiano non viene presa in considerazione, rimane come la base ineludibile della determinazione del significato spirituale. La parola infatti mantiene la sua riconducibilità sensibile e questo si vede in particolar modo nelle lingue morte; in esse infatti non è affatto cosa semplice il determinare, sulla sola base del testo scritto, quando una data parola perda il suo significato sensibile a favore di quello spirituale⁸⁵.

La questione del carattere metaforico della rappresentazione si inserisce pienamente nella cornice di uno dei temi fondamentali della presente ricerca. Come si vedrà più dettagliatamente nel corso del presente capitolo, la rappresentazione è il luogo e la forma del linguaggio ordinario. Ed è riconoscibile in Hegel una implicita triangolazione tra i concetti di rappresentazione, metafora e linguaggio. Quando si impiega una metafora, per esprimere un concetto, emerge fattualmente la differenza e la specificità di pensiero e rappresentazione. Da un lato infatti – con un processo di affinità contestuale – le metafore testimoniano una vicinanza, una piena capacità, da parte della forma linguistica di rendere (rappresentare appunto) il concettuale anche laddove i suoi strumenti più semplici (i termini) non sembrano poterlo fare. Dall'altro però si comprende anche la distanza tra gli elementi in gioco. L'immagine rappresentativa della metafora è di per sé tutt'altro dal pensiero per cui è utilizzata⁸⁶. Il leone è un felino non è il concetto di coraggio. O, ad esempio, se si dice che

⁸⁵ Cfr. *ibidem*.

⁸⁶ Cfr. F. Chiereghin, *Pensiero e Linguaggio nella Scienza della Logica di Hegel* in "Teoria", n.3 (2013), pp. 155 - 178, p. 162.

il proprio stato d'animo è un cielo luminoso, le immagini rappresentative utilizzate per dar luogo alla metafora, non hanno in loro stesse la possibilità di spiegare il perché si presupponga comunichino il concetto che si ha in mente. In che modo le rappresentazioni (ad esempio il leone) nel senso di immagini mentali si possano associare ad altre rappresentazioni (ad esempio il termine leone) e a concetti (ad esempio il coraggio, che a sua volta nell'essere identificato ed isolato nella parola "coraggio" è una rappresentazione) è un tema fondamentale che verrà affrontato in forma preliminare in questo capitolo, quando si discuterà il pensiero preso dal punto di vista dell'attività mentale e soprattutto nel terzo capitolo, all'interno della discussione sul concetto di significato.

Ciò che è importante però mantenere è che la rappresentazione non è affatto un involucro del concetto facilmente eliminabile. Anzi, il concetto deve essere rappresentato – basti pensare al ruolo fondamentale svolta dalla religione nel sistema hegeliano – ed è a partire dai limiti della finitezza delle rappresentazioni dell'intelletto che la ragione può comprendere il pensiero, solo che nella rappresentazione in sé esso non è conosciuto per quello che è⁸⁷. Per rimanere nell'immagine retorica della tessitura del pensiero poc'anzi sviluppata, si potrebbe affermare che la trama della rete concettuale del pensiero oggettivo nella sua autodeterminazione è spezzata, così come il discorso poetico è spezzato dall'estrinsicità della metafora, dalle rappresentazioni con cui l'intelletto ne determina i nodi. Tuttavia senza quei nodi, non ci si renderebbe conto di avere a che fare con una rete.

⁸⁷ Cfr. W. A. DeVries, *Hegel on Representation and Thought* in «Idealistic Studies», n. 2 (1987), p. 123 – 132, p. 127. Qui lo studioso afferma a ragione: «Hegel does admit that we can represent universals to ourselves (and so in art and religion), but to do so is not yet to have achieved true thought. In true thought we stand in a nonrepresentational relation to the object of our thought which must always be a universal».

1.1.5 Il pensiero dal punto di vista dell'attività soggettiva e linguistica: lo spirito teoretico.

L'esposizione hegeliana della struttura del pensiero soggettivo, ovvero il pensiero che caratterizza l'attività pensante dei soggetti (e si intenda bene soggetti nella loro universalità, non dell'arbitrio di un soggetto particolare), è contenuta nella psicologia filosofica⁸⁸: una parte dello spirito finito.

Lo spirito è essenzialmente il mondo e l'attività umana in quanto prodotto del proprio processo di comprensione autodeterminato e quindi libero⁸⁹. È rilevante notare come Hegel approcci la nozione di spirito con il motto «Erkenne dich selbst!⁹⁰». Detto attraverso il quale non si intende una «Selbsterkenntnis nach den partikulären Fähigkeiten», ma piuttosto «Erkenntnis des Wahrhaften des Menschen⁹¹». Quello che è l'obiettivo dello spirito è la determinazione dell'umano a partire dall'umano e quindi dalla sua finitezza, ma senza

⁸⁸ Per Hegel è di fondamentale importanza distinguere la propria psicologia filosofica dalla psicologia empirica. Hegel nella psicologia svolge una parte del percorso dello Spirito. In particolare il suo liberarsi, o rendersi autonomo, dalla naturalità. Non si tratta affatto del prendere in considerazione singoli stati di coscienza di singoli individui. La psicologia hegeliana ha piuttosto i tratti di una psicologia trascendentale. Cfr. M. Campogiani, *Hegel e il linguaggio*, La città del Sole, Napoli, 2001, p. 235 – 237 e sulla trascendentalità della psicologia K. Düsing, *Hegels Begriff der Subjektivität in der Logik und in der Philosophie des subjektiven Geistes* in "Hegel Studien" n. 19 (1979), p. 201 – 214, p. 202.

⁸⁹ Sulla nozione di spirito si vedano R. C. Solomon, *Hegel's Concept of Geist* in "Review of Metaphysics" n. 23 (1970), p. 642 – 661; R. Williams, *Hegel's Concept of Geist*, in P.G. Stillman (a cura di), *Hegel's Philosophy of Spirit*, SUNY, Albany, 1987, p. 1 – 20. Solomon delinea una concezione del Geist in un senso eminentemente kantiano. Per Solomon infatti il Geist sarebbe una sorta di macrosoggetto depersonalizzato: un ego kantiano non individuale. In questo senso per Solomon il Geist organizza il sapere unificandolo. Williams sviluppa invece una proposta interpretativa più oggettivista: per Williams il Geist riconosce l'operare del logico che però rimane il principale motore e produttore del sapere. Su questa seconda direzione interpretativa che conduce a sottolineare l'oggettività dell'idealismo hegeliano, interessante il lavoro di R. Stern: *Hegel, Kant and the structure of the object*, Routledge, London, 1990 (in particolar modo p. 107 – 120).

⁹⁰ EnzC, p. 9.

⁹¹ Ibidem.

cercare di produrre una molteplicità di scienze delle diverse forme finite, ma piuttosto di comprendere le diverse forme finite come l'esplicarsi del pensiero oggettivo non più nella forma astratta della logica ma «mit der konkretesten, entwickeltsten Form zu tun haben, zu welcher die Idee in der Verwirklichung ihrer selbst gelangt⁹²». Qui con il termine «konkret» si intende, come noto nel contesto degli scritti hegeliani, ciò che è più ricco e sviluppato.

Come si diceva all'inizio del paragrafo, quanto qui si mette a tema però non è lo Spirito in senso generale, ma una parte dello Spirito finito, che è lo Spirito che non è ancora giunto alla realizzazione della concretezza e che quindi che non è pienamente conforme al proprio concetto; esso è lo Spirito in una fase del processo della propria autocomprensione che non soddisfa a pieno le proprie condizioni di realizzazione. Lo Spirito finito è quindi lo Spirito che opera in direzione della propria autodeterminazione, che tende verso la propria libertà e quindi verso il superamento di ciò che lo condiziona⁹³. In particolar modo la psicologia è la determinazione dello Spirito finito in cui esso progressivamente si determina nella sua libertà a partire dall'immediatezza. Rilevante per il tema qui affrontato è la parte della psicologia dedicata allo Spirito teoretico che contiene la determinazione delle facoltà conoscitive dello Spirito: del modo in cui esso comprende la datità come sua propria, come prodotto e contenuto della sua attività e si realizza riconoscendo il suo processo, come intelligenza e, ad un livello ancora formale, come pensiero⁹⁴.

⁹² Ibidem.

⁹³ Hegel mette in particolare rilievo due momenti dello spirito finito. Il primo riguarda il modo in cui lo spirito si determina, o meglio emerge e prende forma, a partire dalla datità: dall'esterno. Questo primo momento è chiamato lo spirito teoretico. Il secondo invece prende le mosse dallo spirito ed esamina le forme che esso produce come condizione al fine di realizzare la propria libertà. Questa seconda parte è chiamata spirito pratico. Cfr. W.A. DeVries, *Hegel theory of mental activity*, Cornell University Press, Ithaca, 1988, p. 49 – 52.

⁹⁴ Cfr. A. Ferrarin, op. cit., p. 287. «The Psychology lays out the subjective foundation of the identity between subject and object, and is at first an identity known

Nello Spirito teoretico vengono prese in considerazione le determinazioni dell'attività conoscitiva, gli elementi del sapere. Queste sono: intuizione, rappresentazione e pensiero. Nella prima l'intelligenza determina la conoscenza di un oggetto singolo; nella rappresentazione, l'intelligenza nega la singolarità dell'intuizione e interiorizzandola nella memoria, riferisce l'oggetto che ha intuito all'universale; nel pensiero, l'intelligenza comprende se stessa come sapere concreto della "cosa", come pensiero appunto.

Oggetto dell'intuizione è l'individualità. L'oggetto singolo individuato dalle coordinate spazio-temporali: ciò che per il senso comune è l'oggetto della conoscenza. Sebbene il confine tra intuizione e certezza sensibile sia labile⁹⁵, l'intuizione per alcuni aspetti è qualcosa di più evoluto rispetto alla mera considerazione immediata della propria sensazione. Essa è piuttosto una sensazione già mediata dall'organizzazione percettiva e rappresenta un contenuto cognitivo, ovvero la sensazione così come è disposta per essere un contenuto mentale⁹⁶.

Se nell'intuizione l'attività dello spirito non è ancora saputa in quanto tale, è nella rappresentazione che si riconosce la soggettività dell'intuizione, ovvero il fatto che l'intuizione è l'intuizione di un soggetto che la rappresenta (nel linguaggio del senso comune si direbbe semplicemente "la pensa").

Nella rappresentazione l'intuizione diventa saputa dallo spirito «die seinige, durchdringt sie, macht sie zu etwas Innerlichem, erinnert

(theoretical spirit), then actualized (practical spirit). While a logical foundation had been presented in the Logic, this foundation is subjective, in that here it acquires validity, confirmation, and truth for spirit itself. Spirit is here the production of its rationality in the realization of itself as intelligence and will».

⁹⁵ Cfr. V. Höhle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987, trad. it di G. Stelli, *Il sistema di Hegel*, la Scuola di Pitagora, Napoli, 2012, p. 441 - 442.

⁹⁶ Cfr. W. A. DeVries, *Hegel theory* cit., p. 67.

sich in ihr, wird sich in ihr gegenwärtig - und somit frei»⁹⁷. Il modo in cui nella rappresentazione l'individualità oggettuale dell'intuizione viene compresa come un effettivo contenuto mentale ed universale è la memoria interiorizzante (*Erinnerung*). Nella *Erinnerung* l'intuizione è conservata come immagine; nell'immagine essa però è astratta dalla sua definizione individuale di oggetto definito spazio-temporalmente. L'immagine è qualcosa che rimane come conservato e riutilizzabile ogni qual volta l'intuizione intuirà quel tipo di cosa. Hegel usa a tal proposito la celebre metafora del pozzo notturno in cui l'immagine è conservata.

Die Intelligenz als diesen nächtlichen Schacht, in welchem eine Welt unendlich vieler Bilder und Vorstellungen aufbewahrt ist, ohne daß sie im Bewußtsein wären, zu fassen, ist einerseits die allgemeine Forderung, den Begriff als konkret, wie den Keim z.B. so zu fassen, daß er alle *Bestimmtheiten*, welche in der Entwicklung des Baumes erst zur *Existenz* kommen, in *virtueller* Möglichkeit, *affirmativ* enthält⁹⁸.

Il pozzo notturno non è però da considerare come una sorta di catalogo o collezione delle immagini. Hegel non sta formulando una teoria meccanicistica dell'immaginazione, per la quale l'uomo induce delle immagini dall'esperienza empirica, le conserva nell'archivio della memoria e poi le applica alle intuizioni che ad esse assomigliano. Si tratta piuttosto della spiegazione che le intuizioni non dipendono solamente dell'oggetto, ma anche dall'attività dello spirito che, spiegata dal punto di vista intellettualistico della rappresentazione,

⁹⁷ EnzC, p. 255. Sulla comprensione della relazione che intercorre tra intuizione e rappresentazione, si trova particolarmente utile il saggio di DeVries. Egli individua nel mentale l'elemento di continuità e al contempo di discriminare tra le due sfere conoscitive. Per DeVries l'intuizione è spiegata da Hegel a partire dalle circostanze esteriori o ambientali, dalla percezione e conseguentemente dalla sensibilità del soggetto che la sviluppa con l'ausilio delle facoltà mentali che organizzano il dato sensibile in essa presente. Nella rappresentazione invece diventano oggetto quelle relazioni che intercorrono tra il percepire e l'elaborare mentalmente che si erano attivate nell'intuizione. In questo modo si sposta il contenuto dell'intuizione nell'ambito dello stato mentale. Cfr. W. A. DeVries, *Hegel theory* cit. p. 108 - 124.

⁹⁸ EnzC, p. 260.

opera sul sensibile attraverso l'immagine. Lo spirito quando pensa rappresentativamente alle proprie intuizioni, pensa a delle immagini e l'universalità sotto cui le impressioni sensibili vengono sussunte non è derivata induttivamente, ma è un prodotto spirituale. È l'io che produce e conferisce l'immagine agli oggetti della conoscenza⁹⁹. Lo Spirito nelle immagini riconosce nel mondo qualcosa che gli appartiene e nella pratica del riconoscimento dell'intuizione nell'immagine consolida la propria capacità di operare immaginativamente¹⁰⁰.

La comprensione dell'operare spirituale per immagini nell'immaginazione e la libertà di disporre porta alla comprensione dell'immaginazione riproduttiva.

Die in diesem Besitz tätige Intelligenz ist die *reproduktive Einbildungskraft*, das *Hervorgehen* der Bilder aus der eigenen Innerlichkeit des Ich, welches nunmehr deren Macht ist¹⁰¹.

L'immaginazione riproduttiva, che è la capacità dell'intelligenza di produrre e riprodurre immagini, rappresenta l'affrancamento dello Spirito dalla datità. Lo Spirito ora ha compreso di non dipendere dall'oggetto, ma di dipendere dalla propria facoltà rappresentativa. Tuttavia le rappresentazioni immaginative mantengono il carattere contingente della soggettività che le sviluppa; ciò che è rilevante a questo punto della esposizione hegeliana è la comprensione dell'attività

⁹⁹ Ciò si può determinare con chiarezza a partire da quanto si può leggere nell'annotazione al paragrafo 456: «es ist daher ein geistloser Irrtum, anzunehmen, die allgemeinen Vorstellungen entstanden - ohne Zutun des Geistes - dadurch, daß viele ähnliche Bilder aufeinanderfielen, daß zum Beispiel die rote Farbe der Rose das Rot anderer in meinem Kopfe befindlicher Bilder aufsuchte und so mir, dem bloß Zusehenden, die allgemeine Vorstellung des Roten beibrächte. Allerdings ist das dem Bilde angehörende Besondere ein Gegebenes; die Zerlegung der konkreten Einzelheit des Bildes und die dadurch entstehende Form der Allgemeinheit kommt aber, wie bemerkt, von mir her» (EnzC, p. 265). Su questo tema e il modo in cui Hegel lo sviluppa sulla base della sua interpretazione critica di Aristotele e Kant cfr. A. Ferrarin, *Hegel and Aristotele* cit., p. 293.

¹⁰⁰ Cfr. V. Höhle, op. cit., p. 495.

¹⁰¹ EnzC, p. 262.

dell'Io che si riconosce capace di produrre immagini attraverso una attività più libera, che non è condizionata dall'oggetto esteriore seppur ancora condizionata dalla separatezza costitutiva della rappresentazione.

Die Intelligenz ist in der Phantasie zur Selbstanschauung in ihr insoweit vollendet, als ihr aus ihr selbst genommener Gehalt bildliche Existenz hat¹⁰².

Il sapere della capacità di associare liberamente le immagini è quella facoltà che Hegel chiama fantasia. La fantasia opera sia come un fantasticare privato (ovvero associare immagini nella mente di un singolo, senza che ci sia alcun riconoscimento della validità di tali associazioni), ma ha la sua funzione essenziale nella produzione di associazioni valide e riconoscibili intersoggettivamente: i simboli e i segni. Nella produzione di simboli e segni, l'intelligenza produce delle intuizioni – i simboli e i segni possono infatti essere percepiti e intuiti dal destinatario dell'attività simbolica – a cui sono associate delle immagini. La differenza tra segni e simboli è legata al rapporto che intercorre tra intuizione e immagine; nel caso dei simboli vi è una sorta di continuità naturale tra il rappresentante e il rappresentato: il teschio è simbolo di pericolo perché richiama la morte, il bicchiere potrebbe essere il simbolo dell'insegna di un bar, perché richiama l'idea del bere¹⁰³. Il segno invece è l'associazione totalmente arbitraria. Per spiegare la specificità dell'attività segnica Hegel usa la celebre immagine della piramide¹⁰⁴.

¹⁰² EnzC, p. 267.

¹⁰³ Scrive Hegel: «Das *Zeichen* ist vom *Symbol* verschieden, einer Anschauung, deren *eigene* Bestimmtheit ihrem Wesen und Begriffe nach mehr oder weniger der Inhalt ist, den sie als Symbol ausdrückt».

¹⁰⁴ La piramide è un luogo spesso citato negli studi hegeliani. Si pensi ad esempio al ruolo che tale figura ha svolto nella riflessione di Derrida. Si veda: J. Derrida, *Le Puits et la Pyramide* in *Marges de la Philosophie*, Les Éditions De Minuit, Paris, 1972, p. 79 – 128.

Das *Zeichen* ist irgendeine unmittelbare Anschauung, die einen ganz anderen Inhalt vorstellt, als den sie für sich hat; – die *Pyramide*, in welche eine fremde Seele versetzt und aufbewahrt ist¹⁰⁵.

La piramide ospita un elemento che le è alieno: ospita un defunto. È però evidente che un qualsiasi esploratore, scoprendo le piramidi, non avrebbe potuto intuitivamente capire che erano delle tombe. Solamente scoprendo quella «fremde Seele» che ospitano, avrebbe potuto comprendere il loro significato. Nel segno si riproduce quindi quella liberazione dalla datità e dal senso comune che caratterizza lo Spirito. Nel segno lo Spirito attraverso il lavoro dell'intelligenza nella rappresentazione si affranca dalla datità e produce liberamente ciò che è a lui esterno. Il segno infatti è, da una parte, un'intuizione e quindi qualcosa che viene intuito dall'esterno, ma dall'altra dipende interamente dall'attività dell'intelligenza, senza alcun riferimento alla datità esteriore.

L'attività segnica trova la sua definizione più propria nel linguaggio¹⁰⁶.

die Sprache, gibt den Empfindungen, Anschauungen, Vorstellungen ein zweites, höheres als ihr unmittelbares Dasein, überhaupt eine Existenz, die im Reiche des Vorstellens gilt¹⁰⁷.

Il linguaggio conferisce a ciò che finora sembra esistere come qualcosa di esterno allo spirito, un'esistenza più elevata, nel regno della rappresentazione. Nel linguaggio il pensare le cose non deve ricorrere

¹⁰⁵ EnzC, p. 270.

¹⁰⁶ Si noti bene. Qui del linguaggio si darà un brevissimo accenno. La trattazione specifica dei temi qui solo introdotti, avverrà nel terzo capitolo del presente lavoro. Per questa ragione anche tutti i necessari riferimenti bibliografici sono rimandati a quella sede.

¹⁰⁷ EnzC, p. 271.

più all'ausilio – e al condizionamento che ne consegue – delle intuizioni o delle immagini, ma grazie alla funzione fondamentale svolta dalla memoria «Gedächtnis»; le parole corrispondono agli oggetti: per il pensiero i nomi sono gli oggetti nella loro più elevata esistenza rappresentativa. Come scrive Hegel: «der Name ist so die Sache, wie sie im Reiche der Vorstellung vorhanden ist und Gültigkeit hat¹⁰⁸». La memoria infatti si configura come un ricordo linguistico¹⁰⁹ dove i collegamenti propri dei segni linguistici vengono universalizzati, allo stesso modo in cui la *Erinnerung* universalizzava le immagini, e quindi tali legami vengono compresi come «bleibenden Verknüpfung, in welcher Name und Bedeutung objektiv für sie verbunden sind¹¹⁰». È in questo senso che va letta la celebre affermazione hegeliana «es ist in Namen, daß wir denken¹¹¹».

A questo punto però si comprende facilmente come anche il linguaggio possa costituire, nel suo significare e quindi nel dualismo significante/significato, un condizionamento per la comprensione dello spirito nella sua libertà. Se da un lato si pensa nei nomi, dall'altro i nomi dipendono dal significato reiterando inevitabilmente quell'opposizione condizionante che impedisce al pensiero di comprendersi nella propria trasparenza. Il linguaggio però ha in sé la capacità di alienarsi dalla propria funzione e nel fare questo libera lo Spirito anche dal condizionamento che gli impone. Per spiegare questo processo Hegel delinea l'attività della memoria che «mechanisch genannt wird¹¹²». Questa è la memoria di chi ripete meccanicamente qualcosa senza badare al significato dei termini che sta usando. In questa attività si comprende come il linguaggio possa alienarsi dalla sua facoltà significante e astraendo dal significato delle parole e dalla

¹⁰⁸ EnzC, p. 277.

¹⁰⁹ Cfr. V. Hösle, op. cit., p. 496.

¹¹⁰ EnzC, p. 277.

¹¹¹ Ibidem.

¹¹² EnzC, p. 280.

contingenza dei segni rappresentativi che la forma linguistica mantiene, l'intelligenza può comprendersi come pensiero. Ciò significa che riesce a determinare nella forma del sapere quella struttura oggettiva di determinazioni logiche che faceva da base alla rappresentazione linguistica. Le relazioni che strutturano la conoscenza delle cose che prima, in forme più ingenua, erano pensate come qualcosa di appartenente alla datità (intuizione), ad immagini e oggetti (immaginazione), ai segni (rappresentazioni dell'intelletto) e al linguaggio; ora invece sono comprese come delle relazioni di necessità tra concetti.

Nel compimento dello Spirito teoretico quindi l'intelligenza si comprende come l'universale ed è l'unità di se stessa e del suo essere. Non ha bisogno di alcuna relazione a ciò che le è esterno per avere dei pensieri¹¹³.

Si è riconosciuta nello spirito teoretico l'oggettività come trama razionale e l'operare del *Denken* e della soggettività come scioglimento della presunta opposizione di pensiero ed essere.

Tuttavia vi è un elemento decisivo da sottolineare a questo punto dell'esposizione. Il linguaggio che ha la capacità di alienarsi dalla sua funzione significante e permette quindi allo spirito e al pensiero di riconoscersi nella propria libertà ed emancipazione dalla datità esteriore deve altresì mantenersi. E non si può risolvere la questione con l'idea che una volta compreso e superato il momento semantico del linguaggio il pensiero può muoversi liberamente nella propria oggettività. Come scrive Hegel:

Ohne Worte denken zu wollen, wie Mesmer einmal versucht hat, erscheint daher als eine Unvernunft, die jenen Mann, seiner Versicherung nach, beinahe zum Wahnsinn geführt hätte. Es ist aber auch lächerlich, das Gebundensein des Gedankens an das Wort für einen Mangel des ersteren und für ein Unglück

¹¹³ Cfr. R. Bonito Oliva, op. cit., p. 314.

anzusehen, denn obgleich man gewöhnlich meint, das Unaussprechliche sei gerade das Vortrefflichste, so hat diese von der Eitelkeit gehegte Meinung doch gar keinen Grund, da das Unaussprechliche in Wahrheit nur etwas Trübes, Gärendes ist, das erst, wenn es zu Worte zu kommen vermag, Klarheit gewinnt. Das Wort gibt demnach den Gedanken ihr würdigstes und wahrhaftestes Dasein¹¹⁴.

Non è possibile pensare senza le parole, perché al di là del linguaggio vi è caoticità e assenza di determinazione. L'argomento di Hegel si potrebbe riassumere nella considerazione che tutto ciò che è pensiero e tutto ciò che può essere compreso, deve poter esser detto nel linguaggio. Posizioni del tipo "ho l'intuizione di Dio e quindi lo conosco nella sua verità" oppure "ho il sentimento dell'assoluto" sono vuote e caotiche; non possono essere spiegate linguisticamente e per questo non c'è in loro l'esplicazione della razionalità. Allo stesso modo però anche una posizione del tipo "il pensiero si emancipa dalla rappresentazione linguistica" potrebbe ricadere in questo tipo di problema. Non è questa frase a propria volta una rappresentazione linguistica¹¹⁵?

Il presente lavoro nella sua interezza cercherà di dar conto a questa domanda che, da quanto fin qui argomentato, emerge come una domanda fondamentale sull'intera sensatezza del progetto filosofico hegeliano.

¹¹⁴ EnzC, p. 279.

¹¹⁵ Si ripropone qui, *mutatis mutandis*, il tema del paradosso del linguaggio che per molti interpreti e secondo molte declinazioni, attraverserebbe la filosofia hegeliana. Ovvero la pretesa oggettività del pensiero che non può liberarsi della forma rappresentativa in cui viene espressa e conosciuta. La questione del paradosso del linguaggio è stata proposta per la prima volta in ambito anglosassone nell'introduzione del celebre testo sulla logica hegeliana di Mure. Si veda G.R.G. Mure, *A study of Hegel's Logic*, Oxford University Press, Oxford, 1950. Tale tema viene particolarmente sviluppato da W. Marx, *Absolute Reflexion der Sprache*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1967.

1.1.6 Verità e libertà.

Quid est veritas? La domanda di Pilato a Gesù è un *Leitmotiv* nella filosofia hegeliana¹¹⁶. Per Hegel questa domanda – posta con l’atteggiamento scettico e denigratorio di Pilato – è la domanda di chi si pone al di là del problema veritativo; di chi ha già rinunciato ad affermare una qualche verità e si abbandona pavidamente alla rinuncia. Per Hegel questo è l’atteggiamento filosofico del suo tempo, che non prende più sul serio la questione veritativa e si abbandona al pensiero della rappresentazione. La verità è invece per Hegel l’oggetto e il compito proprio della filosofia: la scienza filosofica non è altro che la comprensione del pensiero come forma assoluta in cui si rende manifesta la verità in sé e per sé¹¹⁷.

Non è certo in poche righe che si cercherà qui di proporre l’analisi di una questione così importante e così variegatamente discussa nella letteratura critica¹¹⁸. Vi sono però alcune considerazioni di fondo che sembra opportuno evidenziare e che si renderanno utili ad orientare il significato e l’obiettivo della presente ricerca.

¹¹⁶ La figura di Pilato e la sua domanda sulla verità ricorre in diversi luoghi dell’opera hegeliana tra i quali: la dottrina del concetto nella *Scienza della Logica* (WL2, p. 244), nell’*Enciclopedia* (Enz, p. 69) e nelle *Lezioni sulla Storia della Filosofia* (VGPh1, p. 32).

¹¹⁷ «Daß die Form des Denkens die absolute ist und daß die Wahrheit in ihr erscheint, wie sie an und für sich ist, dies ist die Behauptung der Philosophie überhaupt». (EnzA, p. 87).

¹¹⁸ Molti sono i modi in cui la questione della verità è stata presa in considerazione nella letteratura. Solo per darne una rapida delineaazione la verità in Hegel è stata discussa da un punto di vista storico-filosofico in relazione alla sua originalità rispetto alla tradizione in M. Baum, *Wahrheit bei Kant und Hegel* in D. Henrich (a cura di), *Kant oder Hegel?, Stuttgarter Hegel Kongreß 1981*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1983, p. 230 – 250 . Sul piano logico-genetico è stata invece trattata in A. Nuzzo *As if truth were a coin. Lessing and Hegel’s developmental theory of truth* in “Hegel-Studien” n. 44 (2009), p. 131 – 155. Si è inoltre imposto all’attenzione critica l’accostamento della verità in Hegel alle teorie della verità proposizionali della contemporaneità in T. Baldwin, *The Identity Theory of Truth*, in «Mind» n. 100 (1991), p. 35 – 52 e Id. *Über Wahrheit und Identität*, in C. Halbig, M. Quante, L. Siep (a cura di), *Hegels Erbe*, Suhrkamp, Fankfurt am Main, 2004, p. 21- 45.

Sebbene sia attestata negli scritti di Hegel una "via genetica" al vero: quel movimento denotato da proposizioni del tipo "la verità di X è Y", "X nella sua verità è Y" dove la verità si sviluppa secondo diversi gradi di concretezza¹¹⁹; qui si ritiene che con verità Hegel intenda qualcosa di più ampio di un processo di questo tipo. Senza voler appiattire la discussione con formule come «das Wahre ist das Ganze¹²⁰» del cui significato molto si potrebbe discutere, ciò che qui interessa è evidenziare come la verità per Hegel sia primariamente coincidente con il sapere assoluto della filosofia. Come si realizza l'accadere della verità? Come si giunge ad affermarla?

Die Frage nach der Wahrheit der Gedankenbestimmungen muß dem gewöhnlichen Bewußtsein seltsam vorkommen, denn dieselben scheinen nur in ihrer Anwendung auf gegebene Gegenstände die Wahrheit zu erhalten, und es hätte hiernach keinen Sinn, ohne diese Anwendung nach ihrer Wahrheit zu fragen. Diese Frage aber ist es gerade, worauf es ankommt. Dabei muß man freilich wissen, was unter Wahrheit zu verstehen ist. Gewöhnlich nennen wir Wahrheit

¹¹⁹ Un percorso prodotto dalla tensione che si crea tra le determinazioni dei concetti e la verità filosofica. Un movimento che è stato ben descritto da Chiereghin a partire dalla *Fenomenologia dello Spirito*. Chiereghin spiega che è proprio questa non adeguatezza e tensione rispetto alla verità, nei diversi momenti fenomenologici, a svolgere la funzione che porta verso il loro stesso superamento e conseguentemente a una figura superiore. È «la disuguaglianza tra il sapere e l'oggetto, tra la certezza e la verità» che «costringe la coscienza a verificare ogni volta se ciò che essa conosce dell'oggetto, il concetto che di volta in volta se ne forma, sia effettivamente adeguato alla sua verità»¹¹⁹. Questa manchevolezza del sapere rispetto al suo oggetto che nella *Fenomenologia* è chiara alla prospettiva del *per noi*, si mostra nella sua effettiva necessità nella *Scienza della Logica* dove è proprio il pensiero nella suo dispiegarsi nelle figure logiche ad essere messo ad oggetto. Cfr. F. Chiereghin, *Introduzione alla Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Roma, Carocci, 2008, p.38. Sulla questione si vedano inoltre: R. Aschenberg, *Der Wahrheitsbegriff in Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, in K. Hartmann (Hrsg.), *Die ontologische Option. Studien zu Hegels Propädeutik, Schellings Hegel-Kritik und Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, Berlin-New York, 1976, pp. 215-304. Nel contesto della logica è stato invece ben esposto da Nuzzo in A. Nuzzo *As if truth were a coin. Lessing and Hegel's developmental theory of truth* cit.

¹²⁰ Una interessante proposta interpretativa sul carattere storico di questa affermazione è stata recentemente avanza da Axel Hutter. Cfr. A. Hutter, *Wahre Endlichkeit. Hegels Lehre vom absoluten Geist* in A. Hutter, K. Drilo (a cura di), *Spekulation und Vorstellung in Hegels enzyklopädischem System*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2015, p. 193 - 209.

Übereinstimmung eines Gegenstandes mit unserer Vorstellung. Wir haben dabei als Voraussetzung einen Gegenstand, dem unsere Vorstellung von ihm gemäß sein soll¹²¹.

La questione della verità è pensata dal senso comune come un problema riguardante la modalità dell'applicazione del pensiero a qualcosa di esistente. In questo senso Hegel si richiama ad un approccio corrispondentista della verità ovvero «Übereinstimmung eines Gegenstandes mit unserer Vorstellung». Qui non si dà particolare conto di che tipo di rappresentazione e che tipo di oggetto. Questo approccio può essere considerato valido sia che si tratti di prendere in esame la corrispondenza di una data immagine rappresentativa presente nella mente di un soggetto all'oggetto che quell'immagine vuole rappresentare. Sia, e soprattutto, l'accordo di una forma linguistica – sia essa un nome o una proposizione – con l'oggetto che essa denota. Per Hegel questo modo di intendere la verità non è quello proprio della filosofia. Esso è piuttosto ciò che egli chiama *Richtigkeit*: la correttezza del giudicare.

Im philosophischen Sinne dagegen heißt Wahrheit, überhaupt abstrakt ausgedrückt, Übereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst. Dies ist also eine ganz andere Bedeutung von Wahrheit als die vorher erwähnte. Übrigens findet sich die tiefere (philosophische) Bedeutung der Wahrheit zum Teil auch schon im gewöhnlichen Sprachgebrauch. So spricht man z. B. von einem wahren Freund und versteht darunter einen solchen, dessen Handlungsweise dem Begriff der Freundschaft gemäß ist; ebenso spricht man von einem wahren Kunstwerk. Unwahr heißt dann soviel als schlecht, in sich selbst unangemessen. In diesem Sinne ist ein schlechter Staat ein unwahrer Staat, und das Schlechte und Unwahre überhaupt besteht in den Widerspruch, der zwischen der Bestimmung oder dem Begriff und der Existenz eines Gegenstandes stattfindet. Von einem solchen schlechten Gegenstand können wir uns eine richtige Vorstellung machen, aber der

¹²¹ EnzA, p. 85 – 86.

Inhalt dieser Vorstellung ist ein in sich Unwahres. Solcher Richtigkeiten, die zugleich Unwahrheiten sind, können wir viele im Kopfe haben. - Gott allein ist die wahrhafte Übereinstimmung des Begriffs und der Realität; alle endlichen Dinge aber haben eine Unwahrheit an sich, sie haben einen Begriff und eine Existenz, die aber ihrem Begriff unangemessen ist. Deshalb müssen sie zugrunde gehen, wodurch die Unangemessenheit ihre Begriffs und ihrer Existenz manifestiert wird. Das Tier als Einzelnes hat seinen Begriff in seiner Gattung, und die Gattung befreit sich von der Einzelheit durch den Tod¹²².

Per definire il concetto filosofico di verità Hegel usa l'espressione ambigua, che egli stesso definisce «abstrakt». La verità filosofica dipenderebbe dalla «Übereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst». Questa definizione è particolarmente interessante. Hegel non dice «Übereinstimmung einer Äußerung/ eines Satzes/ eines Wortes mit seiner Bedeutung» o «Übereinstimmung des Begriffes mit dem Sache». La verità per Hegel non è di per sé qualcosa che si dia proposizionalmente; non c'è in questo molto margine di conciliabilità tra il punto di vista hegeliano e la pretesa contemporanea di delineare una teoria linguistica della verità¹²³.

Hegel porta degli esempi dal linguaggio ordinario, quando si parla ad esempio «von einem wahren Freund» o «von einem wahren Kunstwerk». Ciò però non significa che la verità sia un fenomeno primariamente linguistico. In questi casi la verità dell'essere amico dell'amico, o dell'essere opera d'arte dell'opera d'arte non dipende esclusivamente dal fatto che l'ipotetico amico che viene nominato in una proposizione esista nel mondo e dall'accordo della proposizione con questo fatto. La verità dell'essere un vero amico dipende dalla conformità dell'amico al concetto di amicizia. L'amico è un vero amico

¹²² EnzA, p. 86. Lo stesso concetto viene ripreso anche nell'annotazione al paragrafo 286.

¹²³ Cfr. R. Stern, *Did Hegel hold an identity theory of truth?* in "Mind" n. 102 (1993), p. 645 - 647.

in quanto realizza il concetto di amicizia. È evidente che ciò non escluda anche la verità nel senso di corrispondenza: l'amico per essere un vero amico deve anche esistere e non sarebbe sufficiente per lui essere il prodotto del vaneggiamento di un folle. Tuttavia il fatto che l'amico esista non è l'oggetto principale della verità filosofica. A ciò si contrappone il non vero inteso come non conformità: l'essere «schlecht» di qualcosa. Le cose «schlecht» o non conformi possono esistere e le si possono rappresentare con esattezza. Come ad esempio l'amico che in sé è ingannevole – e quindi non è un vero amico – che però esiste ed è da qualcuno considerato un vero amico. C'è però un ulteriore dettaglio non irrilevante. Per Hegel tutte le cose finite, i singoli oggetti o individui, non hanno in loro stessi la verità: non sono conformi al loro concetto. Rilevante è l'esempio dell'animale che trova nella morte la sua verità perché la sua finitezza non è conforme al suo concetto che è l'essere animale nella sua universalità. La verità dell'individuo è la morte. Per questa ragione, su questa non verità dell'individualità presa come separatezza dalla fluidità della trama concettuale del reale, si infrangono i tentativi di lettura, nella questione hegeliana della verità, di un realismo oggettivo, che fonda la possibilità di determinare i singoli oggetti della conoscenza come veri. Una proposta di questo genere coglie sicuramente la prerogativa ontologica della concezione hegeliana della verità, ma la riduce a un contesto che non è l'obiettivo teoretico di Hegel¹²⁴. Per Hegel la verità si compie nel sapere dell'idea che pensa se stessa; nel pensiero logico che si realizza come Spirito e nello Spirito che riconosce incondizionatamente la propria logicità¹²⁵.

Parte integrante di questo processo di realizzazione della verità nel sapere della filosofia è la liberazione dalle forme unilaterali e

¹²⁴ Si sottoscrivono qui gli argomenti ben esposti in F. Perelda, *Pensiero, essere e metafisica* in "Verifiche" n. 36 (2007), p.127 – 156, in particolare cfr. p. 136 – 138.

¹²⁵ Cfr. EnzC, paragrafo 574.

l'elevazione alla forma assoluta, che non dipende da nulla se non da se stessa. In questo senso la filosofia (e la verità) per Hegel è essenzialmente l'affermazione della libertà. Come scriveva nel 1817 nella prima edizione dell'Enciclopedia, la filosofia può essere intesa in senso proprio come una scienza della libertà. E con libertà nello specifico si intende il superamento dell'esteriorità degli oggetti e al contempo della finitezza della coscienza che da quell'esteriorità è delimitata. La libertà quindi è la negazione di ogni condizionamento esterno o di qualsiasi autorità eteronoma e costringente¹²⁶.

La libertà quindi in senso proprio va considerata come la capacità di fare astrazione da tutto; è quella facoltà estrema del negare che può giungere a negare anche se stessa: ciò che conferisce senso all'idea del procedere filosofico hegeliano come negazione della negazione¹²⁷.

Dopotutto, come si è visto poc'anzi, la prerogativa dello Spirito è la libertà intesa in questo modo: la propria autodeterminazione e autoconoscenza. Come scrive Hegel:

die Freiheit ist eben dies, in seinem Anderen bei sich selbst zu sein, von sich abzuhängen, das Bestimmende seiner selbst zu sein¹²⁸.

Se da una parte si ritiene essere sempre più chiaro, quanto gli interessi filosofici hegeliani siano lontani dal determinare la verità di un oggetto qualsiasi della conoscenza ed invece siano vicini all'idea di comprendere le relazioni di necessità che legano i concetti liberati da ogni condizionamento esteriore, prende di pari passo forma in maniera concreta la domanda che nel presente lavoro ci si pone.

¹²⁶ Su questa concezione delle libertà in Hegel, a partire dalla "scienza della libertà", cfr. L. Illetterati, P. Giuspoli, G. Mendola, Hegel, Carocci, Roma, 2010, p. 122. Il passo hegeliano invece si trova al paragrafo 5 di Enz1817.

¹²⁷ Cfr. F. Chierighin, *La decisione all'origine del filosofare in Kant e in Hegel*, "Archivio di Filosofia" n. 63 (1995), p. 386.

¹²⁸ EnzA, p. 84.

Se la verità è nel sapere assoluto, incondizionato, un sapere che lo Spirito conosce nella sua libertà, così come in esso il pensiero logico si realizza come "il liberissimo"; come sarà possibile parlarne?

Il linguaggio, si argomentava poc'anzi, resta una forma rappresentativa condizionata dalla propria funzione significante. Come è possibile allora dare ragione del sapere della verità in una forma che la condizionerebbe alla finitezza e che quindi ne precluderebbe la libertà¹²⁹?

1.2 Le posizioni del pensiero rispetto all'oggettività: le concezioni storicamente date del pensare e i loro limiti linguistici.

1.2.1 La prima posizione: indeterminatezza del significato e introduzione della critica della proposizione nella forma giudizio.

Nello sviluppo della propria concezione del pensiero è di fondamentale importanza per Hegel il confronto critico con le posizioni consegnategli dalla storia della filosofia¹³⁰. Non si tratta però di una

¹²⁹ Su questi temi si è di recente interrogato K. J. Thompson in *Fragmentation, Contamination, Systematicity: The Threats of Representation and the Immanence of Thought* in J. P. Surber (a cura di), *Hegel and language*, Suny, Albany, 2006, p. 35 – 55. Thompson però, in risposta alla questione, si accontenta di affermare che da un lato il linguaggio può astrarre da sé mostrando la sua natura logica e dall'altro nel suo mantenersi come un elemento umano e rappresentativo continua a contenere al proprio interno le categorie logiche e che quindi la costruzione del Sistema di Hegel è in qualche maniera un'espressione dell'agire umano (p. 49). Dal punto di vista che si è assunto in questo studio questa soluzione appare più come una riproposizione del problema iniziale secondo una più approfondita determinazione delle questioni che lo compongono, ma non è ritenuta soddisfacente.

¹³⁰ Si introduce qui il complesso tema del parallelismo tra storia della filosofia e lo sviluppo del pensiero logico in Hegel. Non è questa la sede per affrontare una questione che porterebbe lontano da quanto è oggetto dell'argomento specifico di questo capitolo. Ci si limiterà, vista la rilevanza della problematica a darne breve cenno. Il principio del parallelismo è il modo in cui Hegel pone la storia filosofica (e più in generale la categoria dello "storico") sul piano della scienza. Come sostiene W. Jaeschke in *Einleitung*, in G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Einleitung. Orientalische Philosophie*, Hamburg, Meiner, 1993, p. XVII. Ci sono ulteriori tentativi di giustificare il parallelismo logica-storia. H. Fulda in *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt am Main,

mera determinazione concettuale *via negationis*, dove si definisce la propria posizione filosofica in quanto negazione e diversità rispetto a quelle che la precedono. Essa è piuttosto una discussione critica degli argomenti notevoli che si possono riscontrare nella tradizione della filosofia, ma che permangono e si sedimentano anche nell'atteggiamento comune di chi non pensa filosoficamente. Scopo di tale discussione è cercare di comprendere ciò che in tali argomenti c'è di essenziale ed ineliminabile per lo sviluppo della filosofia, intesa come movimento organico. In questo modo da un lato si mettono in evidenza i limiti strutturali delle più rappresentative modalità di determinare il pensiero. Dall'altro però, proprio nell'evidenziare questi limiti, diventa possibile per Hegel elaborare il contenuto concettuale che supera le difficoltà teoretiche imposte dalla cornice storica da cui sono estrapolate e farne la base della propria proposta teoretica.

In questa sede però non si cercherà di valutare nel merito l'interpretazione sviluppata da Hegel e nemmeno di approfondire il significato che questa ricopre all'interno della nozione hegeliana di pensiero. Questi due elementi, che rappresentano in realtà il centro della sezione dell'*Enciclopedia* sulle posizioni del pensiero rispetto

Klosterman, 1965, p. 210, ipotizza un principio di parallelismo in cui solo la prima determinazione di un momento logico trovi rispondenza in una figura storica. De Vos in Id. *Zur spekulativen Konzeption der Hegelschen Geschichte der Philosophie*, Hegel Jahrbuch, 1990, p. 381 - 389, cerca invece di ricostruire il rapporto tra la storia della filosofia moderna e la logica del concetto, dando per assodata la stretta corrispondenza tra la filosofia antica e la logica oggettiva. Angelica Nuzzo ritiene che per Hegel è un dato "autoevidente" la corrispondenza tra figure logiche e storico-filosofiche, il problema risiede nel valutare in che modo si dia tale corrispondenza. La logica impone alla filosofia di svilupparsi omologamente al sistema di cui è momento, ma questa, ripensandosi come storia dello sviluppo del sistema, è anche "coestensiva" rispetto ad esso. Cfr. A. Nuzzo, «Storia della filosofia tra logica ed eticità: considerazioni sul ruolo e la collocazione sistematica della 'idea' di filosofia in Hegel» in "Annali dell'istituto italiano di studi storici", n. 11 (1993), pp. 262 - 268. Biscuso invece ha una posizione che da un lato giustifica il parallelismo, ma dall'altro prende le distanze dalla possibilità di vedere nella storia della filosofia le determinazioni della logica; ritiene che il parallelismo mostri che la storia ha una sua logica interna, ma che tale necessità non si possa cogliere «con la pura necessità dello svolgimento logico» cfr. op. cit., p. 86; così anche W. Jaeschke, op. cit., p. XXVI.

all'oggettività rimarranno qui come la cornice in cui contestualizzare il tema del linguaggio che sebbene in secondo piano e – in alcuni casi – in maniera implicita, emerge in queste pagine¹³¹.

Die erste Stellung ist das *unbefangene* Verfahren, welches, noch ohne das Bewußtsein des Gegensatzes des Denkens in und gegen sich, den *Glauben* enthält, daß durch das *Nachdenken* die *Wahrheit erkannt*, das, was die Objekte wahrhaft sind, vor das Bewußtsein gebracht werde¹³².

La prima posizione del pensiero rispetto all'oggettività è "prima" in quanto rappresenta la posizione dell'ingenuità filosofica rispetto alla struttura del pensiero che la produce. Questa è la posizione della vecchia metafisica che non è consapevole di quelle determinazioni oppositive che il pensiero opera riflettendo su se stesso¹³³. Con "metafisica" Hegel intende una forma del pensare che abbisogna di un fondamento su cui poggiare e far partire le proprie tesi¹³⁴. L'atteggiamento metafisico così inteso è in realtà il *trait d'union* di tutte e tre le posizioni del pensiero rispetto all'oggettività ed è proprio il ripensamento critico dell'idea di un fondamento per il pensiero estraneo al pensiero stesso, che caratterizzerà il punto chiave della posizione hegeliana¹³⁵. È opportuno sottolineare che, trattando della vecchia metafisica, se da una parte ci si rivolge ad una determinata posizione

¹³¹ Ciò che deve essere tenuto in considerazione qui è che le posizioni del pensiero rispetto all'oggettività, prima che delle determinate posizioni storico filosofiche, rappresentano delle vere e proprie posizioni teoretiche. Cfr. L. Cortella, *Autocritica del moderno. Saggi su Hegel*, il Poligrafo, Padova 2002, p. 35.

¹³² EnzA, p. 93.

¹³³ Una analisi critica approfondita della prima posizione del pensiero dell'oggettività si trova in L. Cortella, *Autocritica del moderno* cit., p. 35 – 65. In particolare Cortella sviluppa un'analisi comparativa della posizione teoretica presente nell'*Enciclopedia* e l'analisi hegeliana dei principali pensatori metafisici contenuta nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*.

¹³⁴ S. Soresi, *Modi e Articolazioni* cit., p. 52 – 53.

¹³⁵ Cfr. S. Soresi, *Modi e Articolazioni* cit., p. 53 e S. Houlgate, *Hegel, Nietzsche and the criticism of Metaphysics*, Cambridge, 2004, p. 100-104.

storico filosofica, che nello specifico è quella del filosofo tedesco Christian Wolff¹³⁶, dall'altra essa rappresenta un atteggiamento della coscienza ingenua che può essere riscontrato, in qualsiasi periodo storico, in chiunque non abbia un approccio filosofico consapevole. Come scrive Hegel infatti la prima posizione del pensiero è qualcosa che «für sich ist sie überhaupt immer vorhanden¹³⁷» nella sua spontaneità¹³⁸. Per tale ragione Hegel la considera una posizione caratterizzata dal «Glauben» (fede). È infatti una fede e non una conoscenza scientifica che porta a ritenere, chi assume la prospettiva della vecchia metafisica, di poter conoscere coscientemente l'oggettività per quello che è veramente sulla base delle determinazioni concettuali che la riflessione (*Nachdenken*) consegna in prima battuta a chi decide di pensare. Per comprendere a pieno cosa Hegel intenda in questo passaggio è necessario soffermarsi sulla centralità del termine *Glauben*¹³⁹. Non si deve infatti fare l'errore di scambiare il significato con quello, usato spesso nel contesto della filosofia contemporanea, del termine *belief* (ovvero fede nel senso di credenza di un soggetto verso la verità di una data proposizione). La vecchia metafisica non crede alla verità dell'identità delle determinazioni del *Nachdenken* con il reale oggettivo, alla stessa maniera in cui un qualsiasi soggetto empirico determinato crede – ad esempio – che siano le ore 10 di mattina (e magari non ha controllato l'orologio ed è già mezzogiorno). In quel caso si sarebbe trattato di un *Meinen*: l'opinione soggettiva astratta¹⁴⁰. Non si tratta però né del *Glauben*

¹³⁶ In realtà Wolff non è mai citato nei passi riguardanti la prima posizione del pensiero rispetto all'oggettività contenuti nell'*Enciclopedia* e quindi la questione potrebbe essere considerata dubbia. Tuttavia la partizione della posizione della metafisica analizzata nell'*Enciclopedia* ricalca i tratti dell'opera wolffiana.

¹³⁷ EnzA, p. 93.

¹³⁸ Cfr. M. Campogiani, *Hegel e il linguaggio* cit., p. 400.

¹³⁹ Sulla questione della fede nella prima posizione del pensiero cfr. S. Soresi, *Modi e Articolazioni* cit., p. 53 – 58.

¹⁴⁰ Sulla questione del *Meinen* si veda M. Clark, *Meaning and Language in Hegel's Philosophy* in "Revue Philosophique de Louvain" n. 60 (1960), p. 557 – 578, p. 563.

inteso propriamente come la fede della religione cristiana e nemmeno del sapere immediato di Dio (che caratterizzerà la terza posizione del pensiero rispetto all'oggettività, ovvero la filosofia del sapere immediato di Jacobi). Si tratta del *Glauben* della fede ingenua – come scrive Hegel: «die Voraussetzung der alten Metaphysik war die des unbefangenen Glaubens überhaupt» – secondo la quale le cose sono esattamente così come vengono pensate, perché tramite essa si ritiene di avere accesso al pensiero nella sua realtà¹⁴¹. La fede ingenua, pur essendo nella propria ingenuità ancora lontana dalle elaborazioni più concettuali della fede, mantiene quella caratteristica fondamentale per Hegel – comune ad ogni altra forma di fede – di non essere una forma contrapposta al sapere, ma piuttosto di essere una forma del sapere.

In questo senso si potrà intendere con più facilità quella che Hegel ritiene essere la determinazione fondamentale della vecchia metafisica, che ne rappresenta il contenuto concettuale da rielaborare nella propria concezione del pensiero.

Diese Wissenschaft betrachtete die Denkbestimmungen als die *Grundbestimmungen der Dinge*; sie stand durch diese Voraussetzung, daß das, was *ist*, damit daß es *gedacht* wird, *an sich* erkannt werde, höher als das spätere kritische Philosophieren¹⁴².

La tesi fondamentale della vecchia metafisica (e del pensare ingenuo in senso generale) è quindi che le determinazioni del pensiero, le categorie, attraverso le quali le cose vengono pensate, sono allo stesso tempo coincidenti con le determinazioni fondamentali delle cose. Ciò significa che la verità delle cose non appartiene a loro, ad una struttura ontologica che è così com'è di per sé e che si comprende nel

¹⁴¹ Cfr. EnzA, p. 93.

¹⁴² EnzA, p. 94.

farne esperienza. La verità delle cose può essere compresa solamente tramite le nostre categorie del pensiero. Il pensiero è quindi ciò che fonda ontologicamente il reale che si trova ad essere interamente attraversato e determinato dalla razionalità. Si realizza così per la vecchia metafisica – anche se ad un livello superficiale ed incompleto – quell'unità di pensiero ed essere che contraddistingue la concezione hegeliana del pensiero oggettivo. È per questo motivo che Hegel ritiene che questa prima ed ingenua modalità del pensare sia – in questo aspetto – superiore alla più complessa e successiva filosofia critica kantiana. Questa tesi fondamentale è l'argomento concettuale che Hegel mantiene nella propria concezione del pensiero. L'ingenuità significa specificamente che non viene riconosciuto in questa modalità che le determinazioni del pensiero che contraddistinguono gli oggetti dell'indagine filosofica (ed in generale i concetti che si utilizzano nella quotidianità) sono degli elementi prodotti dall'attività del *Nachdenken* nei confronti delle sensazioni, delle intuizioni e delle rappresentazioni e, come si è precedentemente sottolineato rispetto all'attività del *Nachdenken* in generale, se questi prodotti vengono separati dal processo che li produce, essi diventano degli oggetti concettuali astratti: delle rappresentazioni condizionate dalla contingenza del soggetto che le ha prodotte e quindi incapaci di cogliere il vero nella sua absolutezza. La metafisica ingenua quindi crede di pensare il vero, l'assoluto, ma si ritrova invece a sviluppare un pensiero contingente e dogmatico, fondato sulla precarietà della rappresentazione.

Hegel dà corpo a questa critica mettendo in stretta relazione i limiti della vecchia metafisica e la concezione del linguaggio che ne accompagna e informa lo sviluppo¹⁴³.

¹⁴³ Inwood commenta criticamente l'accettabilità della discussione hegeliana in merito alle proposizioni della metafisica. Inwood ritiene infatti la posizione di Hegel difficile da ricostruire e composta di asserzioni difficilmente tra loro conciliabili. Cfr. M. Inwood, *Hegel*, Routledge, London, 1983, p. 184 – 186.

Diese Wissenschaft betrachtete die Denkbestimmungen als die Grundbestimmungen der Dinge; sie stand durch diese Voraussetzung, daß das, was ist, damit daß es gedacht wird, an sich erkannt werde, höher als das spätere kritische Philosophieren. Aber 1. wurden jene Bestimmungen in ihrer Abstraktion als für sich geltend und als fähig genommen, Prädikate des Wahren zu sein. Jene Metaphysik setzte überhaupt voraus, daß die Erkenntnis des Absoluten in der Weise geschehen könne, daß ihm Prädikate beigelegt werden, und untersuchte weder die Verstandesbestimmungen ihrem eigentümlichen Inhalte und Werte nach, noch auch die Form, das Absolute durch Beilegung von Prädikaten zu bestimmen¹⁴⁴.

Questa concezione del linguaggio è tale che si ritiene di poter attribuire all'assoluto, ovvero alla conoscenza oggettiva scientifica ed incondizionata della realtà, dei predicati. Inoltre, come argomenterà Hegel, anche quell'assoluto, a cui la metafisica ritiene erroneamente di attribuire dei predicati, non è altro che una rappresentazione. La forma del giudizio che caratterizza le proposizioni metafisiche resta come un impensato, essa è assunta acriticamente¹⁴⁵.

Il primo problema di questa acriticità coinvolge la forma del giudizio presa di per sé. «Die Form des Satzes oder bestimmter des Urteils ungeschickt, das Konkrete - und das Wahre ist konkret - und Spekulative auszudrücken» tanto più che «das Urteil ist durch seine Form einseitig und insofern falsch¹⁴⁶». Qui, per la verità, Hegel porta l'argomentazione ad un livello superiore, gioca una sorta di anticipazione rispetto alla comprensione della forma giudizio. Come si vedrà successivamente da un punto di vista logico la forma del giudizio e le proposizioni in cui è espressa, ponendo in un rapporto di

¹⁴⁴ EnzA, p. 94.

¹⁴⁵ Per un'analisi della forma giudizio nella metafisica pre-kantiana si veda M. Campogiani, *Hegel e il linguaggio* cit., p. 402 - 404.

¹⁴⁶ EnzA, p. 98.

unilateralità separante il soggetto e il predicato, ma al contempo implicandone la reciprocità, si rivela inadeguata alla conoscenza del vero. Tuttavia questo non è il problema specifico della vecchia metafisica, ma è un macroproblema logico che coinvolge, secondo Hegel, tutta la filosofia. Qui Hegel mette in guardia i propri studenti (si ricordi sempre che *l'Enciclopedia* è un testo pensato per le lezioni universitarie) su un tema cruciale che in questo contesto non trova ulteriori spiegazioni. Dopo questo *excursus* logico anticipativo, Hegel torna alla questione dell'acriticità con cui i pensatori della vecchia metafisica approcciavano il linguaggio. Questa soprattutto vale anche nella presa in considerazione delle determinazioni concettuali che costituiscono i predicati stessi. I predicati e le proposizioni in questione sono del tipo: «Dasein, wie in dem Satze "Gott hat Dasein"¹⁴⁷». Predicati come *Dasein*, ma anche *Endlichkeit*, *Unendlichkeit* ecc. non sono adeguati ad esaurire la rappresentazione che determinano. La rappresentazione *Gott*, anche nel suo non essere pensata secondo il proprio concetto, ma essendo presa così come è consegnata dalla tradizione, è caratterizzata da qualcosa di più del solo *Dasein* o della sola *Unendlichkeit*. La rappresentazione *Gott*, dal punto di vista del pensiero rappresentativo, è la somma di una infinità di predicati di questo tipo. Tanto più che anche i predicati sono pensati rappresentativamente e quindi nella loro individualità e nella loro assenza di connessione essenziale. Rappresentativamente *Gott* sarà pensato paratatticamente come *Dasein* e *Unendlichkeit* e *Freiheit* ecc. ed ogni determinazione o somma di determinazioni si rivelerà come insufficiente¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Ibidem.

¹⁴⁸ Hegel porta l'esempio del come la difficoltà a determinare il concetto di Dio abbia presso gli Orientali l'esito della cattiva soluzione di chiamare il divino con molti nomi. «Dem ersten Mangel suchten die Orientalen z. B. bei der Bestimmung Gottes durch die vielen Namen, die sie ihm beilegten, abzuhelfen; zugleich aber sollten der Namen unendlich viele sein» (EnzA, p. 97).

Nell'atteggiamento proposizionale ingenuo il soggetto sembra «einen festen Halt zu gewähren»¹⁴⁹. Le rappresentazioni che fungono da soggetto sono infatti prese come il criterio (Maßstab) per stabilire quali predicati ad esse debbano essere attribuiti¹⁵⁰. Il problema però è che in filosofia è proprio quel soggetto a dover essere determinato attraverso il predicato: è il noto che deve essere conosciuto. In una proposizione si parte ad esempio dal soggetto *Gott*. Cosa sia però questa rappresentazione *Gott* è ancora da determinare. Tale determinazione avviene attraverso il predicato che è quella determinazione che determina il soggetto¹⁵¹. Anche questo però è problematico. Per Hegel infatti la determinazione dell'assoluto è in primo luogo un'operazione logica ed avviene attraverso le pure determinazioni di pensiero secondo la necessità immanente al pensiero stesso. Ma nella prima posizione del pensiero non si prende in considerazione tale necessità; ci si affida alla rappresentazione già data. Da una parte i contenuti dei predicati derivano dalla rappresentazione che il linguaggio comune presuppone e dall'altra i soggetti che, anziché essere determinati dai predicati, vengono presi come ciò che garantisce l'attribuzione dei predicati e sono a loro volta usati così come vengono trovati: belli e pronti. In questo modo la vecchia metafisica genera una triplice confusione. In primo luogo, si è visto, non comprende l'incapacità del giudizio di esprimere il vero. Nel particolare non riconosce nemmeno la specificità della forma giudizio

¹⁴⁹ EnzA, p. 97.

¹⁵⁰ «Ihre Gegenstände waren zwar Totalitäten [...] aber die Metaphysik nahm sie aus der Vorstellung auf, legte sie als fertige gegebene Subjekte bei der Anwendung der Verstandesbestimmungen darauf zugrunde und hatte nur an jener Vorstellung den Maßstab, ob die Prädikate passend und genügend seien oder nicht» (EnzA, p. 97).

¹⁵¹ «In dem Satze "Gott ist ewig usf." wird mit der Vorstellung "Gott" angefangen; aber was er ist, wird noch nicht gewußt; erst das Prädikat sagt aus, was er ist. Es ist deswegen im Logischen, wo der Inhalt ganz allein in der Form des Gedankens bestimmt wird, nicht nur überflüssig, diese Bestimmungen zu Prädikaten von Sätzen, deren Subjekt Gott oder das vagere Absolute wäre, zu machen, sondern es würde auch den Nachteil haben, an einem anderen Maßstab, als die Natur des Gedankens selbst ist, zu erinnern». (EnzA p. 97).

della proposizione come modalità della determinazione del significato. Infine stabilisce la validità delle proprie affermazioni sull'adeguatezza di alcune rappresentazioni alle caratteristiche presupposte di un'altra rappresentazione.

La fede ingenua nel linguaggio permette alla metafisica di non occuparsi di comprendere il significato dei predicati che attribuisce all'assoluto. Considera termini quali "esistenza, finito/infinito, libero" come qualcosa di dato:

sie müssen darum empirisch und zufälligerweise aufgezählt, und ihr näherer Inhalt kann nur auf die Vorstellung, auf die Versicherung, daß man sich bei einem Worte gerade dies denke, etwa auch auf die Etymologie gegründet werden. Es kann dabei bloß um die mit dem Sprachgebrauch übereinstimmende Richtigkeit der Analyse und empirische Vollständigkeit, nicht um die Wahrheit und Notwendigkeit solcher Bestimmungen an und für sich zu tun sein¹⁵².

Il sapere della vecchia metafisica sarà basato quindi sull'uso linguistico e in alcuni casi etimologico. Dalla capacità di catalogare empiricamente i giudizi che possono essere attribuiti al pensiero. La determinazione di Dio, della libertà, del *cogito* ecc. sarà legata alla correttezza dell'asserzione, una asserzione che peraltro non sarà mai determinata perché rappresenta il tentativo di condizionare il pensiero ad un elenco di predicati finiti.

Chi pensa tramite gli strumenti della metafisica ingenua si trova nella condizione di avere delle più o meno vaghe rappresentazioni dei termini che denotano le rappresentazioni dei concetti fondamentali della filosofia e se ne accontenta e questo lo mantiene nella totale indistinzione tra il significato di una rappresentazione data e di una determinazione di pensiero. La pretesa poi di considerare le rappresentazioni che fanno da soggetto, che si attribuiscono

¹⁵² EnzA, p. 99 – 100.

all'assoluto, la misura e il criterio dell'attribuzione del predicato a loro stesse, non potrà che condurre al dogmatismo. Una posizione del tipo: "le cose devono essere in tal modo perché dipendono da una tale concezione di Dio/pensiero/essere ecc." ma le condizioni da cui le cose dipendono non sono altro che una rappresentazione priva di necessità al proprio interno.

1.2.2 La seconda posizione: la presa di coscienza della determinazione del significato.

1.2.2.1 Il limite delle proposizioni empiriche.

La seconda posizione del pensiero rispetto all'oggettività si compone di due parti dedicate alle due più imponenti correnti del pensiero filosofico presenti ai tempi di Hegel: l'empirismo di Hume e il criticismo kantiano (così imponenti da costituire a tutt'oggi nelle forme rinnovate del neoempirismo e del neokantismo due delle colonne fondamentali del pensiero contemporaneo).

Sono due gli elementi che indirizzano Hegel a concentrare queste due tradizioni – che, allo sguardo dello studioso di oggi, possono apparire significativamente divergenti – in una sola delle tre posizioni filosofiche nei confronti dell'oggettività¹⁵³. Il primo è quello della loro assunzione del concetto di esperienza come fondamento ultimo della riflessione filosofica. Il secondo è il peso dato, nella loro analisi, al ruolo della soggettività che condiziona in senso riduttivo il ruolo

¹⁵³ Una perplessità, quella dello studioso contemporaneo, giustificata dal rilievo che queste due posizioni hanno ricoperto sino ad oggi, specialmente se si considera che le altre due posizioni del pensiero sono di fatto dedicate alla metafisica di Wolff (la prima) e al pensiero di Jacobi (la seconda): tradizioni decisamente meno influenti. La spiegazione di tale disparità risiede nel fatto che, come si diceva inizialmente, ciò che interessa qui ad Hegel non è tanto valutare una determinata posizione storica, ma piuttosto analizzare alcune ragioni teoretiche. Quindi non è Wolff, ad esempio, l'obiettivo della prima posizione, ma l'intera metafisica pre-kantiana e, in alcuni aspetti, il senso comune.

dell'oggettività nel processo conoscitivo. Questa viene infatti ridotta al risultato dell'analisi che il soggetto conoscente ne compie secondo le proprie specifiche caratteristiche essenziali¹⁵⁴.

Si prenda in considerazione qui in prima istanza l'analisi hegeliana della posizione dell'empirismo¹⁵⁵. Tale approccio filosofico – scrive Hegel – si fonda su di un principio fondamentale:

Es liegt im Empirismus dies große Prinzip, daß, was wahr ist, in der Wirklichkeit sein und für die Wahrnehmung da sein muß. Dies Prinzip ist dem Sollen entgegengesetzt, womit die Reflexion sich aufbläht und gegen die Wirklichkeit und Gegenwart mit einem Jenseits verächtlich tut, welches nur in dem subjektiven Verstande seinen Sitz und Dasein haben soll¹⁵⁶.

La caratteristica fondamentale dell'empirismo è di considerare la verità come un elemento che appartiene alla *Wirklichkeit* (realtà effettuale, permeata di razionalità) e che alla nostra percezione sia possibile avere un diretto accesso ad essa. In questo modo si viene a superare quella separatezza tra essere e dover essere caratterizzante il sapere della metafisica ingenua che, ritenendo di pensare la cosa nella sua oggettività, ma considerando al contempo le determinazioni del pensiero soggettivo come misura e sostanza della verità, squalificavano il reale distinguendo di fatto l'essere delle cose e il loro dover essere, come necessario adeguamento alle determinazioni del pensiero secondo cui erano conosciute¹⁵⁷.

¹⁵⁴ Cfr. S. Soresi, *Modi e articolazioni* cit. p. 65.

¹⁵⁵ Come nel caso della prima posizione, un'analisi dettagliata e comparativa con le Lezioni sulla storia della filosofia, si trova in L. Cortella, *Autocritica del Moderno* cit., p. 65 – 90.

¹⁵⁶ EnzA, p. 108.

¹⁵⁷ Per Hegel è invece fondamentale che le cose siano determinate anche nell'esperienza. Il contenuto della filosofia non è una determinazione concettuale statica a cui il reale deve corrispondere. Piuttosto esso si determina nel farsi reale effettivamente: esso accade nell'esperienza. Sebbene quello hegeliano sia un concetto di esperienza radicalmente diverso da quello empirista, per Hegel diventa fondamentale il passaggio operato da tale tradizione, nell'introdurre nel mondo del

Un'ulteriore caratteristica decisiva dell'empirismo, che costituisce uno dei guadagni più rilevanti che la scienza filosofica tramite esso consegue, è l'introduzione del principio di libertà.

Nach der subjektiven Seite ist ebenso das wichtige Prinzip der Freiheit anzuerkennen, welches im Empirismus liegt, daß nämlich der Mensch, was er in seinem Wissen gelten lassen soll, selbst sehen, sich selbst darin präsent wissen soll¹⁵⁸.

La libertà qui consiste nel fatto che per l'empirismo l'uomo, nel percepire, e quindi nella sensibilità del dato empirico, trova se stesso; diventa un soggetto cosciente che pensa attivamente ciò che elabora come una propria conoscenza. Emancipa l'autonomia del proprio sapere rispetto al suo prendere astrattamente per vere le determinazioni rappresentative del *Nachdenken*. A differenza di quanto avveniva nella metafisica ingenua, adesso al centro del lavoro filosofico vi è il dare un'autonoma giustificazione all'oggetto della conoscenza. Il principio di libertà che si delinea nell'empirismo non è però adeguatamente sviluppato. Esso è affermato solo sul lato soggettivo – l'uomo che fonda il suo sapere sulla certezza della propria esperienza – e per questo è ancora insufficiente. La conoscenza empirica è infatti del tutto sbilanciata sul lato del soggetto cosciente e ciò per Hegel significa che, sebbene l'empirismo abbia come proprio presupposto il costante riferimento all'empirico (e quindi al mondo esterno, che una coscienza ingenua chiamerebbe oggettivo), ciò che garantisce la sua veridicità è la presenza immediata della percezione alla coscienza: la certezza del sapere del soggetto.

Inoltre, il concetto di esperienza, se da un lato rappresenta una proficua innovazione nel panorama filosofico, dall'altro non è ancora

sapere tale concetto. Sulla questione del rapporto tra contenuto della filosofia ed e l'esperienza di veda nel dettaglio EnzA, p. 47 – 49.

¹⁵⁸ EnzA, p. 108.

posto adeguatamente. Il processo fondamentale dell'empirismo è quello di trasformare le percezioni che, in quanto individuali e transeunti non vanno confuse con l'esperienza in senso proprio¹⁵⁹, allo stato di rappresentazioni, proposizioni o comunque in determinazioni universali. Nel fare ciò l'empirismo prende le mosse dall'analisi del particolare concreto e lo conduce all'astratto (qui il termine astratto è usato da Hegel per indicare la sfera dell'universale e non della separatezza). Questo processo analitico è un percorso di determinazione del particolare concreto a partire dalla sua particolarità, dalla separazione e rielaborazione degli elementi che lo compongono fino ad averne una nozione (Gedanke)¹⁶⁰. Le connessioni interne al pensiero sono quindi spiegate a partire dal fatto che, in seguito a una percezione, si è in possesso di un contenuto. E non al contrario il contenuto ad essere compreso alla luce del suo essere presso il pensiero. Ciò significa che, dal punto di vista empiristico, è possibile prendere per valide e giustificate le relazioni di pensiero solo in virtù del loro contenuto percettivo–esperenziale.

Ciò è evidente nel modo in cui la posizione empirista – in particolar modo Hume – prende in considerazione le determinazioni universali. Come scrive Hegel: « diese allgemeinen Bestimmungen keine weitere Bedeutung und Gültigkeit für sich haben sollen als die aus der Wahrnehmung genommene, und kein als in der Erscheinung nachzuweisender Zusammenhang Berechtigung haben soll¹⁶¹». Il tenere la verifica nella percezione come condizione di pensabilità delle connessioni di pensiero genera un sostanziale problema per questa

¹⁵⁹ «Die Wahrnehmung als solche ist immer ein Einzelnes und Vorübergehendes; dabei bleibt jedoch das Erkennen nicht stehen, sondern dasselbe sucht in dem wahrgenommenen Einzelnen das Allgemeine und Bleibende auf, und dies ist der Fortgang von der bloßen Wahrnehmung zur Erfahrung». (cfr. EnzA p. 108).

¹⁶⁰ Cfr. EnzA p. 109. La nozione di Gedanke è qui presa nella sua astrattezza e dal punto di vista empirista. Non deve essere perciò confusa con la nozione oggettiva di Gedanke.

¹⁶¹ EnzA, p. 108.

posizione teoretica. Se da una parte l'empiria, intesa come percezione che precede il pensiero «zeigt wohl viele, etwa unzählbar viele gleiche Wahrnehmungen auf», questa grande moltitudine è diversa dall'universalità. Se dall'altra essa «gewährt wohl Wahrnehmungen von aufeinanderfolgenden Veränderungen oder von nebeneinanderliegenden Gegenständen¹⁶²», tale giustapposizione non ha nulla a che vedere con la necessità. Per questo motivo la necessità e l'universalità del pensiero non possono che essere considerati come ingiustificati e quindi non essere altro che – come lo stesso Hume riconosce – «eine bloße Gewohnheit¹⁶³».

L'empirismo viene a trovarsi così stretto tra due fuochi. Da un lato pone la percezione come il proprio elemento base che deve legittimare le connessioni di pensiero. Dall'altro deve necessariamente ammettere che la percezione da sola non può svolgere alcun ruolo legittimante per le connessioni di pensiero.

La percezione, una volta che viene astratta dal pensiero (operazione necessaria se si vuole fondare il pensiero su una base percettiva), trovandosi ad essere come una moltitudine di impressioni che pervadono il soggetto, non ha modo di adempiere al compito che le è stato assegnato. Non si vede infatti come possa una moltitudine caotica di impressioni giocare un ruolo all'interno di relazioni concettuali. Tantomeno tale moltitudine potrà quindi rappresentare la ragione legittimante, o la base solida, sulla quale poggiare la conoscenza delle determinazioni di pensiero.

Con questi argomenti Hegel legittima e asseconda la posizione scettica di Hume¹⁶⁴, che come noto affermava che la percezione

¹⁶² EnzA, p. 111.

¹⁶³ Ibidem.

¹⁶⁴ Ovviamente non si intende che Hegel la sottoscriva, ma piuttosto che ritenga che perfino l'empirista Hume debba ammettere che una posizione come la propria non possa avere niente a che fare con il vero. Lo scetticismo di Hume è infatti per Hegel un cattivo scetticismo. Che lo scetticismo filosofico invece sia un elemento fondamentale all'interno della filosofia di Hegel è cosa nota. La questione scettica è

sensibile, essendo astratta dal pensiero, non possa giustificare la relazione di causalità tra due eventi e che quindi non sia in grado di dare fondamento a una connessione di idee e quindi alla forma del pensiero. Per Hume comunque, ritenere che la percezione non possa fondare la conoscenza delle relazioni di pensiero, non significa automaticamente rinunciare ai giudizi causali. L'empirismo per risolvere questo problema sposta la propria ricerca dalla questione della giustificazione dei concetti a quella che ritiene essere la loro origine: la datità così come appare alla percezione le cui relazioni interne sono giustificate dall'abitudine. In questo modo però la posizione empirica si riduce a una forma di «empirische Psychologie¹⁶⁵», che rinuncia alla ricerca della verità propria della scienza filosofica.

Dal punto di vista del linguaggio, l'empirismo opera un'evoluzione rispetto alla posizione della metafisica antica: esso infatti mette in gioco la questione del significato delle determinazioni. Questa affermazione può sembrare in prima battuta strana. Infatti Hegel non afferma ciò esplicitamente, ma si possono individuare alcuni elementi che possono portare a considerare positivamente questa ipotesi.

Si diceva poc'anzi che nella prima posizione del pensiero rispetto all'oggettività il linguaggio, ed in particolare la forma giudizio della proposizione, rappresentava esplicitamente uno dei cardini principali

presentata da Hegel fin dagli inizi della sua filosofia, nell'articolo pubblicato sul "*Kritisches Journal der Philosophie*" nel 1802 intitolato *Verhältniss der Skeptizismus zur Philosophie*. Lo scetticismo non va confuso con quella pratica soggettivistica della filosofia moderna volta ad una costante messa in discussione di qualsiasi conoscenza oggettiva. Tale scetticismo è - secondo Hegel - inautentico, poiché si basa su di un principio che resta indiscusso e conduce ad una infinita e sterile messa in discussione delle cose e della filosofia stessa, senza produrre una conoscenza superiore. Nel panorama vastissimo degli studi sulla questione dello scetticismo in Hegel, si ritiene qui essere particolarmente illuminanti gli studi di Chiereghin che pongono al centro della considerazione hegeliana della positività dello scetticismo antico rispetto alla negatività di quello moderno la questione platonica: F. Chiereghin, *Hegel e la Metafisica classica*, Padova, Cedam, 1966 e Id., *Il Parmenide di Platone alle origini della dialettica hegeliana*, in "Verifiche" n. 3 - 4 (1995), pp. 243 - 271.

¹⁶⁵ EnzA, p. 106.

dell'argomento hegeliano. Le proposizioni della metafisica, non riconoscendo il problema che nell'attribuire ai soggetti e ai predicati delle rappresentazioni impensate, si vincolavano ad affermazioni astratte che rendevano il sapere limitato e non permettevano di progredire nella conoscenza, sfociando nel dogmatismo. Anche l'empirismo si serve di proposizioni, ma lo fa in modo diverso. Come si è messo in evidenza poc'anzi, Hegel afferma esplicitamente che, procedendo dall'analisi delle percezioni, il pensiero empirista giunge a sviluppare diverse forme tra cui le proposizioni o leggi (che sono a loro volta proposizioni). Tuttavia queste proposizioni, per essere accettabili – per avere una base solida – devono dar conto del significato dei termini che le compongono. In questo senso le uniche cose verificabili, che offrono una solida base, sono, per l'empirismo, quelle che si possono osservare. E dunque una serie di proposizioni del tipo: "la forchetta di metallo è attratta dal magnete"; "le chiavi di metallo sono attratte dal magnete"; "il pugnale di metallo è attratto dal magnete" e così via saranno delle proposizioni empiriche. Da queste proposizioni empiriche, dalla loro osservazione, l'empirismo accetta di derivare induttivamente delle considerazioni; ovvero può osservare che "tutti gli oggetti di metallo finora catalogati sono attratti dal metallo" e quindi si può argomentare che in quegli oggetti osservati e percepiti agisce una forza che si può chiamare forza magnetica. Quindi la proposizione "la forza magnetica agisce sulla forchetta di metallo" per l'empirismo è una proposizione sensata, il cui significato dipende dalla forza che viene osservata. Ma qui entra in gioco il problema del significato delle proposizioni empiriche.

Die Grundtäuschung im wissenschaftlichen Empirismus ist immer diese, daß er die metaphysischen Kategorien von Materie, Kraft, ohnehin von Einem, Vielem, Allgemeinheit, auch Unendlichem usf. gebraucht, ferner am Faden solcher Kategorien weiter fortschließt, dabei die Formen des Schließens voraussetzt und

anwendet und bei allem nicht weiß, daß er so selbst Metaphysik enthält und treibt und jene Kategorien und deren Verbindungen auf eine völlig unkritische und bewußtlose Weise gebraucht¹⁶⁶.

L'empirismo nelle proprie analisi non rinuncia né all'uso di categorie logiche, né di forme argomentative – come il sillogismo – a partire dalle quali poter trarre conclusioni. I filosofi empiristi non esitano ad inferire, a partire da premesse delle conclusioni. E le osservazioni stesse si basano sull'assunzione di un impianto categoriale. Se per esempio qualcuno osserva una certa ricorrenza nel funzionamento degli oggetti di un certo tipo, su cosa si reggerà questa osservazione se non nell'uso della categoria di identità nel soggetto di cui si predica l'abitudine o di singolarità nell'individuazione di quel dato oggetto singolo da relazionare ad altri? E inoltre, da cosa dipende il fatto che per costruire un argomento compiuto si debbano costruire delle premesse dalle quali inferire una conclusione? Per Hegel non c'è una via, all'interno dei presupposti dell'empirismo, per rispondere a queste domande. Il problema è che le proposizioni conoscitive, dipendono dal significato delle categorie logiche che operano in esse e dalla forma logica che le struttura. La verità di una proposizione empirica non è quindi esprimibile sulla sola base dell'adeguatezza del suo significato rispetto alle osservazioni che tenta di descrivere. Essa per esprimere un qualche tipo di conoscenza dovrà essere contestualizzata in un sistema che ne giustifichi l'impianto categoriale che implica nel suo essere asserita.

1.2.2.2 Il criticismo kantiano. Dal significato rappresentazionale delle categorie alla rideterminazione linguistica.

¹⁶⁶ EnzA, p. 109.

La seconda e ultima parte che tratta la proposta teoretica della seconda posizione del pensiero rispetto all'oggettività è dedicata all'analisi della filosofia critica. Essa, come l'empirismo, è utilizzata come paradigma della comprensione dell'attività del pensiero nel suo squilibrio a favore del soggetto conoscente rispetto all'oggetto della conoscenza. Proprio come nell'empirismo è «die Erfahrung für den einzigen Boden der Erkenntnisse anzunehmen¹⁶⁷», sebbene qui l'ambito esperienziale non sia fatto coincidere con l'ambito della verità, «sondern nur für Erkenntnisse von Erscheinungen gelten läßt¹⁶⁸». La filosofia critica inoltre individua, senza discostarsi dalla tradizione empiristica, due aspetti dell'esperienza: quello materiale - *die sinnliche Stoffe* – e quello formale - *die allgemeine Beziehungen*¹⁶⁹. Nell'aspetto materiale si colloca il contenuto sensibile che è il risultato dell'operare del pensiero del soggetto conoscente e delle sue categorie che alla materia esterna danno forma. Il contenuto sensibile ha l'aspetto della singolarità: l'uomo percepisce la materia nella forma di oggetti individuali. Vi è però in questo un ribaltamento radicale della posizione dell'empirismo tradizionale. Per il criticismo infatti le relazioni di universalità tramite cui il pensiero consegna l'oggetto alla conoscenza, a differenza di come venivano considerate nell'empirismo, non sono indotte dalla percezione e non hanno in essa la loro giustificazione e la loro verità, ma sono il prodotto della spontanea attività del pensiero che le costituisce secondo delle dinamiche che gli sono proprie. Vi è inoltre un ulteriore ribaltamento concettuale rispetto alla posizione empirista. Nell'empirismo l'universalità e la necessità del pensiero veniva al fine riconosciuta nel processo esperienziale; proprio per questo però essa era considerata come qualcosa di non verificabile e incompatibile con l'individualità della datià percepita. In questo modo

¹⁶⁷ EnzA, p. 112.

¹⁶⁸ Ibidem.

¹⁶⁹ Cfr. ibidem.

era valutata come un costrutto concettuale frutto dell'abitudine e solo successivamente imposto al materiale sensibile, squalificandone la validità. Nella filosofia critica al contrario, l'universalità e la necessità del pensiero, nelle sue forme categoriali e del giudizio, vengono mantenute e costituiscono la base dell'oggettività della conoscenza che si consegue nell'esperienza; l'esperienziale e l'oggettività vengono così interamente sussunti nel pensiero soggettivo che li esaurisce lasciando fuori solamente la vuota *Ding an sich*¹⁷⁰.

Als den bestimmten Grund der Verstandesbegriffe gibt diese Philosophie die ursprüngliche Identität des Ich im Denken (transzendente Einheit des Selbstbewußtseins) an. Die durch Gefühl und die Anschauung gegebenen Vorstellung sind ihrem Inhalte nach ein Mannigfaltiges, und ebenso sehr durch ihre Form, durch das Außereinander der Sinnlichkeit in ihren beiden Formen, Raum und Zeit, welche als Formen (das Allgemeine) des Anschauens selbst a priori sind. Dieses Mannigfaltige des Empfindens und Anschauens, indem Ich dasselbe auf sich bezieht und in sich als in einem Bewußtsein vereinigt (reine Apperzeption), wird hiermit in Identität, in eine ursprüngliche Verbindung gebracht. Die bestimmten Weisen dieses Beziehens sind die reinen Verstandesbegriffe, die Kategorien¹⁷¹.

Nella filosofia kantiana il fondamento della conoscenza filosofica viene posto nell'identità dell'io e del pensiero. Questa pura appercezione costituisce in sé «eine ursprüngliche Verbindung» dell'estrinsecità del sensibile. La datità oggettuale è del tutto esterna all'io/pensiero sia nella forma sia nel contenuto ed è dall'io determinata mediante le sue proprie forme concettuali: le categorie. Di contro però questo io puramente formale, separato e astratto dall'oggettività, non potrà che essere come qualcosa di vuoto: un io desostanzializzato. Ma

¹⁷⁰ Come scrive Hegel: «Die Objektivität heißt hier das Element von Allgemeinheit und Notwendigkeit, d. i. von den Denkbestimmungen selbst, - dem sogenannten Apriorischen. Aber die kritische Philosophie erweitert den Gegensatz so, daß in die Subjektivität das Gesamte der Erfahrung, d. h. jene beiden Elemente zusammen, fällt und derselben nichts gegenüber bleibt als das Ding-an-sich» (EnzA, p. 113).

¹⁷¹ EnzA, p. 116.

se da una parte ciò rappresenta per Hegel un guadagno della scienza filosofica¹⁷², dall'altro rappresenta anche il grande limite e la mancata occasione della filosofia kantiana. Infatti da una parte liberare l'io dalla «Seelendinge» e dalla determinazione categoriale e porlo come un io/pensiero che è condizione dell'oggettualità, lo emancipa dall'astrattezza della determinazione rappresentativa e inadeguata della metafisica. Dall'altra però Kant non riconosce questa direzione positiva del proprio filosofare e piuttosto considera questa la manchevolezza dell'io¹⁷³. Esso nella sua forma desostanzializzata non può fare esperienza di sé e quindi non può conoscersi nel proprio autoriferimento¹⁷⁴.

A partire da ciò si potrà comprendere anche la questione della trattazione kantiana delle categorie:

Einerseits ist es durch die Kategorien, daß die bloße Wahrnehmung zur Objektivität, zur Erfahrung erhoben wird, andererseits aber sind diese Begriffe, als Einheiten bloß des subjektiven Bewußtseins, durch den gegebenen Stoff bedingt, für sich leer und haben ihre Anwendung und Gebrauch allein in der Erfahrung, deren anderer Bestandteil, die Gefühls- und Anschauungsbestimmungen, ebenso nur ein Subjektives ist¹⁷⁵.

Le categorie logiche che determinano il fenomeno – che trasformano la datità in conoscenza – essendo delle forme del puro pensiero, che come si diceva poc'anzi è un io desostanzializzato privato

¹⁷² Scrive Hegel: «Immer ist es für einen guten Erfolg der Kantischen Kritik zu achten, daß das Philosophieren über den Geist von dem Seelendinge, von den Kategorien und damit von den Fragen über die Einfachheit oder Zusammengesetztheit, Materialität usf. der Seele befreit worden ist». (EnzA, p. 125).

¹⁷³ Così infatti Hegel conclude l'argomento evidenziato nella precedente nota: «In dem Kantischen Idealismus, sofern er das Vernünftige betrifft, wird der Mangel auf die Gedanken geschoben, so daß diese darum unzulänglich seien, weil sie nicht dem Wahrgenommenen und einem auf den Umfang des Wahrnehmens sich beschränkenden Bewußtsein adäquat, die Gedanken nicht als in solchem angetroffen werden». (EnzA, p. 125).

¹⁷⁴ Su questo tema si veda L. Cortella, *Autocritica del moderno cit.*, p. 80 – 86.

¹⁷⁵ EnzA, p. 119.

della realtà in sé, per Kant non potranno essere altro che delle forme vuote, il cui contenuto sarà costituito dalla datità stessa. La datità però, a propria volta, essendo fenomeno ed avendo quindi la propria determinazione nella soggettività (attraverso le categorie) non potrà essere qualcosa di oggettivo, ma avrà a propria volta la forma della soggettività.

Si ritiene opportuno soffermarsi su quello che qui si profila come un problema rilevante della filosofia critica. Non si comprende chiaramente il meccanismo con cui le relazioni universali che appartengono solo al pensiero possano essere relate attraverso la forma del giudizio con il materiale proveniente dall'esterno.

Per Kant, si è visto, gli uomini hanno a disposizione solamente una conoscenza fenomenica. Si genera qui un problema sulla possibilità della comprensione dell'esperienza conoscitiva nella sua verità. Se da una parte l'evidenza della presenza immediata del fenomeno per la coscienza conferisce all'uomo la certezza del proprio sapere. Proprio perché la presenza del fenomeno è una evidenza di cui non si può dare altra giustificazione razionale, non è chiaro come esso possa costituire la base della verità del suo stesso sapere. Si diceva che la certezza del fenomeno dipende dal suo essere percepito e quindi dalla soggettività individuale. Ora, quella separazione che viene pensata originariamente da Kant tra il soggetto e la cosa, tra l'essere e il pensiero, che si era manifestata come un passo avanti rispetto all'astratta determinazione del sapere della cosa che poneva la metafisica, diventa un limite. Se il pensiero è separato dalla determinazione della cosa l'unico criterio che sembra possibile è quello di farne esperienza, ma come si è visto nel caso dell'empirismo, tale è un atteggiamento da rifiutare se inteso come una pretesa veritativa. Le determinazioni del pensiero che sole sono in grado di fornire l'universalità e la necessità richieste dalla conoscenza, secondo l'eredità assunta dall'empirismo, non sono più anche determinazioni delle cose, come avveniva per l'atteggiamento di

pensiero della prima posizione. Le categorie del pensiero sono ora categorie della comprensione e non dell'oggetto che tramite esse viene compreso. Le determinazioni di pensiero non riescono ad ottenere quello status di oggettività che Kant vorrebbe riservare loro. Esse non vanno oltre l'essere delle forme soggettive della conoscenza. Non rappresentano infatti le determinazioni oggettive di ciò che viene conosciuto nell'esperienza; esse hanno al contrario la forma di qualcosa che viene forzatamente addossato all'oggettualità dal soggetto. Kant sviluppa in questo modo, nell'interpretazione di Hegel, una concezione strumentale del pensiero nella quale l'attività pensante ha la forma di un medio che mette in relazione due elementi: il soggetto conoscente e l'oggetto della conoscenza. Il pensiero diventa quindi una forma che svolge la funzione di medio e che appartiene al soggetto che lo usa come strumento di interiorizzazione dell'oggetto. Esso tuttavia, come attività del soggetto, è concepito esclusivamente come un medio che appartiene a questi e a cui l'oggetto si trova ridotto. In questo modo la separazione posta tra soggetto e oggetto, che il pensiero è chiamato a colmare, si ripresenta sempre nuovamente tra l'oggetto pensato dal soggetto e l'oggetto, ovvero come separazione tra la certezza e la verità.

In altri termini, le determinazioni di pensiero non sono analizzate in sé e per sé, ma in quanto categorie di un soggetto conoscente che si applicano ad un oggetto. Dunque, come categorie astratte. Secondo la ricostruzione hegeliana della filosofia kantiana, le categorie nella loro vuotezza non possono in alcun modo portare alla conoscenza a meno che non siano riempite dai dati empirici. L'incondizionato, il residuo che non può essere determinato prende il nome di «Ding an sich».

Das Ding-an-sich (und unter dem Ding wird auch der Geist, Gott befaßt) drückt den Gegenstand aus, insofern von allem, was er für das Bewußtsein ist, von allen Gefühlsbestimmungen wie von allen bestimmten Gedanken desselben abstrahiert

wird. Es ist leicht zu sehen, was übrigbleibt - das völlige Abstraktum, das ganz Leere, bestimmt nur noch als Jenseits; das Negative der Vorstellung, des Gefühls, des bestimmten Denkens usf. Ebenso einfach aber ist die Reflexion, daß dies *caput mortuum* selbst nur das Produkt des Denkens ist, eben des zur reinen Abstraktion fortgegangenen Denkens, des leeren Ich, das diese leere Identität seiner selbst sich zum Gegenstande macht. Die negative Bestimmung, welche diese abstrakte Identität als Gegenstand erhält, ist gleichfalls unter den Kantischen Kategorien aufgeführt und ebenso etwas ganz Bekanntes wie jene leere Identität. - Man muß sich hiernach nur wundern, so oft wiederholt gelesen zu haben, man wisse nicht, was das Ding-an-sich sei; und es ist nichts leichter, als dies zu wissen¹⁷⁶.

La cosa in sé è la pura astrazione oggettiva¹⁷⁷. È ciò che dell'oggetto della conoscenza rimane una volta che si sia astratta da esso l'interiorizzazione che il soggetto (così come è pensato nel criticismo) opera di tutte le sue determinazioni. Ciò che rimane non è altro che il *caput mortuum* di un puro "al di là". Il soggetto, l'io, quindi conosce l'oggettività secondo le proprie determinazioni di pensiero e nel fare ciò la interiorizza come fenomeno. Tuttavia proprio quella distinzione iniziale che condivide con l'empirismo, l'opposizione di materia e forma tradotta nei termini di oggetto e soggetto, gli impedisce di superare la separazione originaria da lui stesso posta. E quindi, sottratta tutta la determinatezza all'esteriorità, non gli resta che porre questo "al di là" indeterminato. Ma quell'indeterminato non è altro che la pura forma dell'io stesso. L'io, pensando la cosa in sé, pensa se stesso (la totalità delle determinazioni) e si astrae al contempo da sé ponendosi come una vuota e astratta identità.

L'io/pensiero e la cosa in sé si pongono quindi come il limite opposto alla conoscibilità.

Dopo questo breve accenno introduttivo all'interpretazione di Hegel della posizione kantiana sul rapporto tra pensiero e

¹⁷⁶ EnzA, p. 119 - 120.

¹⁷⁷ Cfr. L. Cortella, *Autocritica del moderno* cit., p. 79.

oggettività¹⁷⁸, diventa rilevante, ai fini della presente ricerca, comprendere come questa riflessione possa inserirsi nel quadro contestuale della problematica del linguaggio.

Come si è visto nell'analisi della prima posizione del pensiero rispetto all'oggettività, componente sostanziale del dogmatismo era l'assenza di indagine rispetto alle determinazioni del pensiero che venivano prese acriticamente dalla rappresentazione. Ora, Kant ha ben presente questo limite, tant'è che condivide con l'empirismo il problema di dare significato ai termini dei giudizi che compongono un argomento filosofico. Kant è anche consapevole dei limiti delle proposizioni empiriche e per questo sposta il problema della determinazione del significato delle determinazioni del pensiero dalla mera exteriorità all'analisi del pensiero del soggetto. Questa però come si è poc'anzi argomentato è una strada percorsa a metà da parte di Kant.

Bekanntlich hat es die Kantische Philosophie sich mit der Auffindung der Kategorien sehr bequem gemacht. Ich, die Einheit des Selbstbewußtseins, ist ganz abstrakt und völlig unbestimmt; wie ist also zu den Bestimmungen des Ich den Kategorien, zu kommen? Glücklicherweise finden sich in der gewöhnlichen Logik die verschiedenen Arten des Urteils bereits empirisch angegeben vor. Urteilen aber ist Denken eines bestimmten Gegenstandes. Die verschiedenen schon fertig aufgezählten Urteilsweisen liefern also die verschiedenen Bestimmungen des Denkens¹⁷⁹.

¹⁷⁸ È evidente a chiunque abbia familiarità con la questione che l'interpretazione hegeliana di Kant è molto più complessa di quanto fin qui argomentato. Ci si è limitati a fornire un quadro contestuale sul quale porre gli argomenti relativi alla questione del linguaggio. Sul rigetto della critica hegeliana alla cosa in sé dovuto alla sua presunta insensatezza, così come sul significato profondo di essa, anche qualora venisse considerata accettabile, si sono scritte innumerevoli pagine. Per una prospettiva sul tema si veda P. Guyer, *Thought and Being: Hegels's critique of Kant's theoretical philosophy*, in C. Beiser (a cura di), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 171-210.

¹⁷⁹ EnzA, p. 117.

Per dare significato alle categorie che determinano i giudizi della filosofia, egli avrebbe dovuto prendere in esame l'attività del pensiero per dimostrare la necessità delle sue determinazioni. Kant però tratta le categorie come qualcosa di vuoto, una pura forma e non ha percorso realmente la strada della deduzione a priori delle categorie nella loro necessità a partire dall'unità dell'io penso. Kant piuttosto le ha trovate nella catalogazione empirica dei giudizi del linguaggio ordinario e poi si è interrogato sulla loro oggettività ed applicabilità¹⁸⁰. È in questo senso che Hegel afferma che la determinazione del pensiero per Kant «nur auf psychologisch-historischen Grundlagen beruht¹⁸¹».

In questo modo si crea un'evidente incongruenza. Le determinazioni del pensiero che dovrebbero essere delle pure forme e dovrebbero appartenere al pensiero, nel momento in cui vengono catalogate e pronunciate, assumono dei significati rappresentativi, presi dalle sedimentazioni storico-psicologiche del linguaggio ordinario. Questo si traduce, nel momento in cui vengono utilizzate per parlare dell'incondizionato, nella loro contraddittorietà.

Paralogismen sind überhaupt fehlerhafte Schlüsse, deren Fehler näher darin besteht, daß man in den beiden Prämissen ein und dasselbe Wort in verschiedenem Sinn anwendet. Auf solchen Paralogismen soll nach Kant das Verfahren der alten Metaphysik in der rationalen Psychologie beruhen, insofern nämlich hier bloß empirische Bestimmungen der Seele als derselben an und für sich zukommend betrachtet werden. - Es ist übrigens ganz richtig, daß dergleichen Prädikate wie Einfachheit, Unveränderlichkeit usw. der Seele nicht beizulegen sind, jedoch nicht aus dem von Kant dafür angegebenen Grunde, weil die Vernunft dadurch die ihr angewiesene Grenze überschreiten würde, sondern darum, weil dergleichen abstrakte Verstandesbestimmungen für die Seele zu schlecht sind und dieselbe noch etwas ganz anderes ist als das bloß Einfache, Unveränderliche usw¹⁸².

¹⁸⁰ Cfr. F. Perelda, *Pensiero, essere e metafisica razionalista* cit., p. 144 – 145.

¹⁸¹ EnzA, p. 114.

¹⁸² EnzA, p. 126.

I paralogismi sono un esempio di come il significato ordinario attribuito da Kant ai termini categoriali si traduca nella malcomprensione del rapporto tra il pensiero e le sue proprie determinazioni. Il paralogismo rappresenta il difetto di utilizzare nelle premesse di un argomento lo stesso termine secondo differenti determinazioni di senso. E in questo Kant, per Hegel, ha ragione. Nella metafisica si usavano infatti termini rappresentativi in luogo di determinazioni di pensiero. In sostanza Kant vede il difetto della prima posizione del pensiero rispetto all'oggettività; quella di attribuire predicati insufficienti al pensiero, ovvero di pensare l'incondizionato attraverso delle determinazioni condizionanti il cui significato dipende dalla rappresentazione. Tuttavia fraintende il problema. Per lui l'insufficienza delle categorie significa che esse non sono applicabili al di fuori dell'esperienza sensibile, mentre per Hegel questa non applicabilità è frutto del fatto che anche Kant attribuisce un significato rappresentativo ai termini categoriali. In sostanza Kant, rispetto al linguaggio, è viziato dalla stessa manchevolezza della vecchia metafisica; egli però consapevole della lezione empiristica non la reitera, ma decide di rinunciare a considerare la ragione in sé e per sé come oggetto di conoscenza, considerandola piuttosto come un limite invalicabile.

Lo stesso argomento vale per i giudizi contraddittori delle antinomie della ragione. Anche qui «er (Kant) kam auf diese, indem er wie bei den sogenannten Paralogismen die Kategorientafel voraussetzte¹⁸³». Per Kant le categorie del pensiero, se applicate al di fuori dell'esperienza sensibile condurrebbero alla formulazione di giudizi contraddittori e per questo motivo si ricadrebbe nel limite della conoscibilità dell'incondizionato secondo ragione. Come per i

¹⁸³ EnzA, p. 127.

paralogismi anche qui Kant sarebbe per Hegel nella direzione giusta; la contraddizione non dipenderebbe infatti né dall'oggetto né dalla cattiva argomentazione (come invece accadeva nella vecchia metafisica); essa sarebbe costitutiva della ragione conoscitiva stessa. Anche in questo caso però la mera applicazione di giudizi formulati attraverso il significato rappresentativo dei termini da cui dipendono porta Kant a ritenere l'incompatibilità del giudizio rispetto all'oggetto che intende determinare. I giudizi finiti sono insufficienti a determinare la ragione ed inevitabilmente si contraddicono. Per Hegel però è proprio questo pregiudizio che va superato per comprendere la positività della contraddizione che è costitutiva della ragione ed è ciò che va propriamente pensato in filosofia¹⁸⁴.

C'è un altro senso in cui è rilevante l'interpretazione hegeliana di Kant rispetto al linguaggio. Essa concerne la relazione tra linguaggio ordinario, linguaggio filosofico e la determinazione del significato. A proposito della posizione kantiana sulle categorie, come si è visto, esse sono inerenti al pensiero soggettivo, ma pur non dipendendo dall'esterno, esse sono considerate oggettive, si danno a priori e determinano l'oggettività: la datità fenomenica. Ciò comporta una rivoluzione rispetto all'uso ordinario del linguaggio.

Il linguaggio ordinario considera ciò che è esterno, quello che è percepibile. Rispetto alle categorie Kant si è opposto all'idea che esse siano indotte dalla percezione, alla maniera dell'empirismo classico. Secondo questo punto di vista le categorie kantiane sarebbero da chiamare soggettive, ma lo stesso Kant ha riservato la parola "oggettivo" a ciò che è pensato come universale e necessario e così facendo le categorie – che per i parametri dell'uso comune del linguaggio non solo ordinario, ma anche filosofico dovrebbero essere

¹⁸⁴ Cfr. EnzA, p. 127 – 128.

definite soggettive – diventano oggettive¹⁸⁵. A causa di ciò «der vorher erwähnte Sprachgebrauch erscheint hiermit als auf den Kopf gestellt¹⁸⁶», scrive Hegel, e per questo motivo Kant è stato accusato di aver causato una «Sprachverwirrung». La coscienza comune ritiene che ciò che si percepisce, ciò che sta di fronte al soggetto percipiente, sia qualcosa di indipendente, mentre il pensiero che lo rappresenta sia qualcosa che da esso dipende. Invece le cose per Hegel stanno esattamente all'inverso. È l'oggetto percepito che è privo di indipendenza; esso è ciò che è in virtù del pensiero, della trama razionale che lo attraversa. Per questo Kant ha ragione a chiamare oggettivo ciò che è nella necessità del pensiero, perché solo questa è la reale autonomia e indipendenza.

Die hier erwähnte und durch Kant geltend gemachte Bestimmung des Unterschiedes zwischen dem Objektiven und Subjektiven finden wir denn auch heutzutage im Sprachgebrauch des höher gebildeten Bewußtseins¹⁸⁷.

Questa determinazione del rapporto tra soggettivo e oggettivo secondo Hegel si è mantenuto nel linguaggio come testimonianza dell'arricchimento culturale della coscienza umana. In questo modo il lavoro filosofico di Kant ha arricchito il linguaggio, mostrandone una nuova possibilità espressiva. Certamente si può continuare ad usare soggettivo e oggettivo nella maniera precedente, ma dopo Kant si può utilizzare consapevolmente questa nuova possibilità. Ciò non significa che dal punto di vista linguistico il "vecchio" uso dei termini "soggettivo" e "oggettivo" sia necessariamente più ingenuo o più improprio. Ad esempio se si vuole differenziare il pensiero oggettivo dal pensiero soggettivo, inteso nel senso dell'arbitrio, il termine

¹⁸⁵ Cfr. EnzA, p. 115.

¹⁸⁶ Ibidem.

¹⁸⁷ Ibidem.

soggettivo dovrà essere usato nel vecchio "senso" e ciò verrà fatto in modo proprio. Il punto è che qui si delinea quel lavoro filosofico di rideterminazione del linguaggio che verrà approfondita nei prossimi capitoli. La filosofia approfondisce ed arricchisce le possibilità linguistiche, non sostituisce ed elimina i vecchi significati in favore di altri ritenuti più appropriati.

1.2.3 La terza posizione: il rischio dell'indicibilità e del senso comune.

In der kritischen Philosophie wird das Denken so aufgefaßt, daß es subjektiv und dessen letzte, unüberwindliche Bestimmung die abstrakte Allgemeinheit, die formelle Identität sei; das Denken wird so der Wahrheit als in sich konkreter Allgemeinheit entgegengesetzt. In dieser höchsten Bestimmung des Denkens, welche die Vernunft sei, kommen die Kategorien nicht in Betracht. - Der entgegengesetzte Standpunkt ist, das Denken als Tätigkeit nur des Besonderen aufzufassen und es auf diese Weise gleichfalls für unfähig zu erklären, Wahrheit zu fassen¹⁸⁸.

Portata a compimento la discussione degli argomenti del criticismo, Hegel introduce la terza posizione del pensiero rispetto all'oggettività: il sapere immediato. Ad essere in questione qui è principalmente la posizione filosofica di Jacobi. In contrapposizione alla posizione del criticismo, che Hegel definisce «abstrakte Allgemeinheit», il sapere immediato è introdotto come «Tätigkeit des Besonderen». Come si è brevemente argomentato poc'anzi, il criticismo è da intendersi come il pensiero dell'universalità astratta nel senso che in esso il pensiero dà forma universale a un contenuto particolare. La datià empirica è infatti universalizzata nel pensiero e viene sussunta in una forma mediante un rapporto di contrapposizione: il pensiero soggettivo fa proprio un contenuto che gli sta di fronte come una exteriorità. Più complicato risulta comprendere cosa significhi invece

¹⁸⁸ EnzA, p. 148.

ciò che caratterizza il sapere immediato: il pensiero come attività del particolare. Si ritiene qui che questo tipo di definizione possa essere letta in due sensi e che entrambi abbiano in misura diversa una propria validità.

Il primo concerne l'attività del particolare intesa come pensiero della forma categoriale all'interno della forma stessa, nella sua propria particolarità¹⁸⁹. Il secondo invece è l'attività del particolare intesa come l'attività di un soggetto finito¹⁹⁰.

Il primo senso appare come quello preponderante. Si evince anche da come Hegel contrapponga nel passo citato il fatto che Kant abbia pensato il pensiero come universale astratto senza però tener conto delle categorie (si è vista precedentemente la critica hegeliana alla deduzione categoriale kantiana), mentre ora – di contro – il sapere immediato pensa all'attività del particolare. Ciò si chiarisce ulteriormente poco dopo, quando Hegel scrive che «das Denken als Tätigkeit des Besonderen hat nur die Kategorien zu seinem Produkte und Inhalte¹⁹¹». Hegel si riferisce alla critica della conoscenza condizionata dell'incondizionato sviluppata da Jacobi, per il quale pensare le categorie secondo la loro stessa forma condurrebbe alla vuotezza ed insensatezza del processo conoscitivo. Il sapere immediato in questo caso non fa altro che sviluppare il tema kantiano delle categorie e di evidenziarne il limite. Per Hegel Jacobi prende le categorie kantiane, intese come forme del pensiero determinate tra loro diverse ed individuate secondo la rappresentazione che di esse si ha desumendole dalla forma giudizio – così come il Kant di Hegel avrebbe fatto – e le pensa nel loro significato più proprio, portandole

¹⁸⁹ Come argomentato nell'interpretazione che ne ha dato Soresi in S. Soresi, *Modi e articolazioni* cit., p. 109 – 115.

¹⁹⁰ Questa è la posizione argomentata da Westphal in K.R. Westphal, «Hegel's attitude toward Jacobi in the "third attitude of thought toward objectivity"», *The Southern Journal Philosophy* n. 1 (1989), p. 137.

¹⁹¹ EnzA, p. 148.

alle loro estreme conseguenze. Prendendo le mosse dall'analisi delle prove dell'esistenza di Dio, l'argomento di Jacobi è che il pensiero categoriale non può portare ad alcuna conoscenza dell'infinito e dell'incondizionato perché la finitezza delle categorie rappresenta un condizionamento ineliminabile e quindi tutto ciò che è pensato tramite le condizioni categoriali non potrà mai essere un sapere libero. Ogni condizione infatti sarà a propria volta condizionata e così *ad infinitum*. Per Jacobi «Erklären und Begreifen heißt hiernach, etwas als vermittelt durch ein Anderes aufzeigen; somit ist aller Inhalt nur ein besonderer, abhängiger und endlicher¹⁹²». A partire da tale considerazione «weil aber das vermittelte Wissen nur auf endlichen Inhalt eingeschränkt sein soll, so ist die Vernunft unmittelbares Wissen, Glaube¹⁹³». La proposta filosofica della terza posizione si rivela quindi come un rinunciare al sapere nella forma del conoscere e di abbracciare l'idea di un sapere dell'incondizionato nella forma della fede, che elimini la mediazione categoriale e si dia immediatamente. I pensatori della terza posizione ritengono di sapere l'incondizionato come un fatto che è immediatamente connesso al loro essere. Il fatto dell'immediatezza è provato in questo modo negativamente: dal suo non poter essere altrimenti. Se infatti fosse mediato, allora sarebbe condizionato e quindi non potrebbe banalmente più essere un sapere immediato. Questa della assunzione del sapere come un fatto interiore è quella seconda interpretazione della locuzione "attività del particolare" che si è menzionata precedentemente.

La posizione di Jacobi, sebbene appaia come la cosa più lontana dallo hegelismo che si possa immaginare, rappresenta comunque per Hegel degli aspetti innovativi e positivi per la scienza filosofica.

¹⁹² EnzA, p. 149.

¹⁹³ EnzA, p. 150.

In primo luogo essa, pensando all'interno della particolarità delle determinazioni di pensiero (le categorie), pensa il pensiero nella sua stessa forma senza rivolgersi ad alcuna exteriorità oggettuale. Inoltre introduce, sebbene nella sola forma della fede, il sapere immediato dell'incondizionato e quindi un sapere che non ha il condizionamento dell'esteriorità della seconda posizione.

Hegel però al contempo individua, all'interno di questa proposta teoretica, anche molti nodi critici non accettabili. Essenzialmente ne possono essere individuati due di particolarmente rilevanti. Il primo è l'idea che il sapere debba escludere la mediazione e il secondo è l'idea che il sapere abbia come propria ragione, come giustificazione di sé, l'affermazione dell'essere un fatto: di essere saputo nella privatezza della coscienza individuale di un singolo.

La pretesa dell'esclusione della mediatezza viene con una certa semplicità confutata da Hegel. Se da una parte egli riconosce che anche la mediatezza, se presa come qualcosa di isolato è un procedere astratto che non conduce alla verità, ma che anzi implica in sé il concetto di immediatezza (e questo è un guadagno che Jacobi consegue per la scienza filosofica). Dall'altra anche l'immediatezza implica nel suo proprio concetto la mediazione. Prendendo degli esempi semplici Hegel afferma dapprima che il suo essere a Berlino implica la mediazione del viaggio con cui lì è arrivato. Poi che la religione cristiana e la fede in Dio implicano la mediazione della formazione religiosa. Ma è da un punto di vista logico che egli propone l'argomento più solido contro l'immediatezza esclusiva. Per Hegel se Jacobi concede che Dio non è se non costitutivamente unito all'essere, allora questo essere non sarà l'astrazione dell'identità vuota con se stessa (che come Hegel argomenta nella *Logica* equivale al nulla), ma sarà l'essere che per riconoscersi come reale deve mediarsi con l'altro da sé.

Per quanto concerne invece l'idea dell'intendere il sapere come un fatto, tramite essa «ist die Betrachtung auf das Feld der Erfahrung, auf

ein psychologisches Phänomen geführt¹⁹⁴». Il sapere immediato diventa così un mero fenomeno psicologico, del tutto inadeguato ad essere la base della conoscenza dell'incondizionato.

Per quanto riguarda la questione del linguaggio, essa non è particolarmente articolata nelle pagine riguardanti il sapere immediato.

Prima di entrare nel merito però è rilevante prendere in considerazione un'importante premessa. Per Hegel, Jacobi sviluppa il proprio sapere immediato, nella propria coscienza, alla maniera dei saggi asceti induisti che si ritirano nella foresta e « in Empfindung, Vorstellung, Phantasie, Begierde u.s.f. regungslos jahrelang nur auf die Spitze seiner Nase sieht, nur Om, Om, Om innerlich in sich, oder gar Nichts spricht, — Brahma nennt¹⁹⁵». In questo tipo di condizione Jacobi ritiene di pensare Dio come unità e sapere infinito. Ma in questo modo Jacobi – svuotando questa unità di ogni determinazione, privando ogni soggetto di ogni predicato – è come se pensasse astrattamente solo la copula di un giudizio, proprio come nel caso dell'*Om*, semplicemente «ein Ist, Ist, Ist¹⁹⁶»; ma in questo modo non è possibile per lui esprimere nulla rispetto a quell'unità assoluta che ritiene di aver compreso. Il non poterla esprimere coincide quindi con il suo essere un nulla.

Ritornando alla specificità della questione linguistica, Hegel ritorna, non a caso, nel merito del limite dell'espressione dell'immediatezza, che non può dar conto del proprio sapere, ad un esempio tratto dalle forme del sapere indiano.

Dem Inder gilt nicht aus sogenanntem vermittelten Wissen, aus Rasonnements und Schlüssen, die Kuh, der Affe oder der Brahmane, der Lama als Gott, sondern er glaubt daran. Die natürlichen Begierden und Neigungen aber legen von selbst ihre Interessen ins Bewußtsein, die unmoralischen Zwecke finden sich ganz

¹⁹⁴ EnzA, p. 156.

¹⁹⁵ WL, p. 101.

¹⁹⁶ WL, p. 102.

unmittelbar in demselben; der gute oder böse Charakter drückte das bestimmte Sein des Willens aus, welches in den Interessen und Zwecken gewußt, und zwar am unmittelbarsten gewußt wäre¹⁹⁷.

Ora per Hegel la proposizione «Gott ist der Brahmane» è una blasfemia. Blasfemia che in una forma di sapere immediato non può veder messa in discussione la propria verità. La volontà della coscienza del singolo che la pronuncia la rende vera. O al limite la verità di quella proposizione dipende dal *consensus gentium*¹⁹⁸, dal fatto che molti riconoscano in quella proposizione il loro comune sentire. In questo modo si smarrisce completamente il senso della verità e si manifesta per Hegel un principio fondamentale. Il sapere per essere tale deve dare ragione di sé e questo – implicitamente – significa che qualunque forma di sapere deve poter essere enunciata. Non ci si può accontentare di dire: “l’essere è l’assoluto” perché ciò è un fatto nella coscienza di un soggetto. Un siffatto argomento conduce ad ogni genere di blasfemia. D’altra parte, come nota giustamente il sapere immediato, non si può nemmeno rifiutare l’immediatezza ed affidarsi ad un sapere che sia solo mediazione e ritenga inaccettabile l’immediatezza; altrimenti si permarrebbe nel condizionamento perennemente e non si potrebbe affermare l’incondizionato e quindi il vero.

Ecco dunque che si manifesta lo scopo e il significato della filosofia. Il pensiero filosofico «gestattet nämlich nicht ein bloßes Versichern, noch Einbilden, noch beliebiges Hin- und Herdenken des

¹⁹⁷ EnzA, p. 162 – 163.

¹⁹⁸ Qui Hegel si riferisce a Cicerone (M.T. Cicero, *De Natura Deorum*, II, 12). La critica al *consensus gentium* è logica e non linguistica. L’argomento è che anche ammesso che un contenuto si trova nella coscienza di tutti (sempre ammesso peraltro che in una comunità si trovi un accordo così totalizzante), ciò non implica necessariamente che in tutte le coscienze quel contenuto debba esserci. Cfr. EnzA, p. 160 – 161

Räsonnements¹⁹⁹». In filosofia piuttosto «alle dergleichen Bestimmungen erst untersucht und, was an ihnen und ihren Gegensätzen sei, erkannt werden soll²⁰⁰».

Si deve quindi poter comprendere un sapere che includa in sé l'incondizionato e che ne dia conto attraverso la determinazione necessaria e incondizionata delle mediazioni che quell'indeterminatezza determinano.

In questo modo, al termine di questa breve disamina dell'analisi hegeliana di alcune delle più rilevanti posizioni filosofiche nei confronti del pensiero, si è ritornati per altra via alla stessa questione che si poneva al termine della prima parte del capitolo.

1.3 Ricapitolazione

Nella prima parte di questo capitolo ci si è occupati di determinare alcune delle nozioni fondamentali della teoria hegeliana del pensiero oggettivo.

In primo luogo si è cercato di mostrare come il pensiero possa determinarsi come un'attività inconscia, che opera nelle cose ed è la trama razionale del mondo, e un'attività conscia, ovvero il pensiero come attività soggettiva. Da qui si è argomentato che il pensiero oggettivo, consapevole e libero, è la comprensione che la razionalità del mondo, il pensiero inconscio che riempie le forme finite della conoscenza, e il pensiero soggettivo, ovvero il pensiero arbitrario e intriso di rappresentazioni del soggetto individuale costituiscono nella loro comprensione un concetto unitario. Una consapevolezza che dipende dalla logicità che è costitutiva del pensiero stesso e dalla sua autodeterminazione. Il pensiero deve quindi essere pensato come

¹⁹⁹ EnzA, p. 167.

²⁰⁰ Ibidem.

libero da ogni pregiudizio oggettivistico e da ogni pregiudizio soggettivistico.

Si è poi visto che per Hegel il pensiero si mostra come un'attività propriamente umana. L'uomo è differente dall'animale per il pensiero poiché questi è nel pensiero che sviluppa la consapevolezza di sé e del proprio sapere e tramite esso cerca di darne conto oggettivamente. Il pensiero però non è completamente estraneo all'animale ed opera in esso come pensiero inconscio. Si potrebbe affermare che il pensiero opera nell'uomo come spirito, mentre nell'animale come natura.

Successivamente si è preso in considerazione che per Hegel, uno dei problemi fondamentali per la comprensione del pensiero risiede nel fatto che spesso esso non si presenta di fronte alla coscienza dell'uomo nella sua purezza. L'azione che determina il pensiero come contenuto delle forme "meno pure" che si presentano all'uomo è il *Nachdenken*. Quel contenuto inconscio di cui si parlava inizialmente viene conosciuto dal *Nachdenken* e viene portato davanti alla coscienza e in questo modo giunge ad essere determinato come un *Gedanke*. La caratteristica principale del *Nachdenken* è quella dell'essere una forma di pensiero relata ad altro da sé (esteriormente, perché in realtà ciò che pensa è sempre il pensiero) Esso è infatti un "pensare a", si definisce come attività relativa a qualcosa.

Dopo l'esame del *Nachdenken* ci si è rivolti alla nozione di rappresentazione (*Vorstellung*). Essa è centrale per Hegel sia per comprendere cosa sia il pensiero, sia per sviluppare l'idea stessa di filosofia. La filosofia infatti per Hegel non fa altro se non trasformare le rappresentazioni in pensieri. La rappresentazione si può considerare (anche se solo astrattamente) una immagine mentale inconsciamente prodotta dal pensiero e nella quale il pensiero stesso potrà riconoscersi coscientemente (trasformandola a sua volta in un pensiero). Caso interessante è quello delle rappresentazioni non empiriche. In tale contesto le rappresentazioni hanno lo stesso contenuto dell'intelletto

(Verstand), con la differenza che la rappresentazione articola il proprio contenuto nella forma della paratassi e quindi attraverso l'isolamento delle componenti e la congiunzione, mentre il pensiero prodotto dal *Nachdenken* sarà pensato secondo le sue proprie necessità relazionali interne. Emerge da ciò una delle caratteristiche fondamentali di quella che Hegel chiama rappresentazione: tutto ciò che è rappresentato è al pari tempo isolato e separato dalla propria relazionalità costitutiva. Si è argomentato inoltre come sia particolarmente fortunata l'idea hegeliana di associare la rappresentazione alla metafora. In questo modo Hegel rende molto chiaro sia il carattere principalmente linguistico delle rappresentazioni, sia la loro estrinsecità rispetto al pensiero.

Dopo aver discusso il modo in cui il pensiero si dà inconsciamente e le forme in cui esso è portato alla coscienza, ci si è concentrati sull'attività del pensiero in quanto attività pensante di soggetti coscienti. Le considerazioni hegeliane su questa forma del pensiero sono contenute nella sua psicologia filosofica all'interno dell'*Enciclopedia*. Culmine dell'attività pensante soggettiva, il luogo in cui l'intelligenza si riconosce come pensiero in senso proprio, è il linguaggio. Il linguaggio costituisce l'esistenza delle cose liberate dalla loro esternalità nella rappresentazione. Per questo motivo il linguaggio è il luogo in cui l'intelligenza pensando nei nomi, pensa se stessa. Tuttavia il limite del linguaggio appare essere quello della significazione, ovvero il costante rimando che si attiva nel riferimento del nome al proprio significato. La soluzione di questo condizionamento è presentata da Hegel attraverso l'attività della memoria meccanica – la ripetizione di parole senza badare ai significati – dove si può comprendere come il linguaggio abbia la capacità di alienarsi dalla sua facoltà significante e astraendo dal significato delle parole e dalla contingenza dei segni rappresentativi che la forma linguistica mantiene, l'intelligenza può comprendersi finalmente come pensiero.

Ciò significa che riesce a determinare nella forma del sapere quella struttura oggettiva di determinazioni logiche che faceva da base alla rappresentazione linguistica. Si è riconosciuta così nello spirito teoretico l'oggettività come trama razionale e l'operare del *Denken* e della soggettività come scioglimento della presunta opposizione di pensiero ed essere.

Tuttavia il linguaggio proprio perché è il luogo del pensiero e proprio perché rappresenta un limite invalicabile nel dare ragione di ciò che si pensa deve essere mantenuto nonostante la sua capacità di alienazione. In questa difficoltà si pone la domanda della presente ricerca ovvero: come si può dire nel linguaggio quell'attività del pensiero la cui comprensione ne richiede il superamento?

A completamento della prima parte di questo capitolo si è rivolta l'attenzione alla questione hegeliana della verità. Essa si manifesta come l'oggetto e al contempo il fine ultimo della filosofia. Si è argomentato che la verità per Hegel ha una consistenza ontologica prima che proposizionale. La sua forma è quella dell'adeguatezza del concetto rispetto a sé stesso; ciò significa che il concetto nella sua realtà deve contenere la concretezza e lo sviluppo di tutte le sue determinazioni interne nella loro necessità. La verità deve inoltre essere libera e quindi autonoma. Deve realizzare se stessa e non deve quindi essere il frutto di alcun condizionamento esterno. Si ripropone quindi una determinazione più profonda della domanda del presente studio rispetto a quella poc'anzi formulata. In che modo il linguaggio nel suo essere condizionato dalla funzione semantica potrà esprimere la verità?

Nella seconda parte del capitolo si è presa in considerazione l'attività del pensiero, fin qui determinata dal punto di vista teoretico ed epistemologico, dal punto di vista della sua determinazione in alcuni momenti salienti della storia della filosofia. Ci si è rivolti quindi all'esame dell'interpretazione hegeliana di alcune delle principali

posizioni filosofiche della tradizione. Nel fare ciò, oltre a delineare un quadro generale dei temi principali di queste interpretazioni, ci si è primariamente concentrati sul ruolo giocato dal linguaggio nella definizione e nell'esposizione della nozione di pensiero che tali tradizioni hanno prodotto.

Come si è visto, le posizioni teoretiche prese in considerazione da Hegel sono tre (per la verità quattro, essendo la seconda suddivisa in due ulteriori approcci).

La prima è quella della vecchia metafisica. Questa posizione è contraddistinta dall'ingenuità della fede del considerare le proprie determinazioni di pensiero come coincidenti con la cosa. Tale fede ingenua si traduce linguisticamente nell'assenza di un'analisi critica della forma giudizio in cui i pensatori esprimono le proprie proposizioni conoscitive e nella determinazione dell'assoluto attraverso l'uso di soggetti e predicati i cui significati sono delle rappresentazioni prese come valide in maniera irriflessa ed esprimendo i concetti fondamentali della filosofia nella totale indistinzione della differenza il significato di una rappresentazione data e di una determinazione di pensiero.

Successivamente si è preso in esame l'empirismo. In questa tradizione la filosofia cerca quella salda base d'appoggio che il dogmatismo astratto della tradizione metafisica non sapeva darle. La proposta empiristica è quella di abbandonare il campo delle vuote astrazioni intellettuali e abbassare la pretesa di conoscenza al più tangibile mondo della percezione. Nel fare questo però l'empirismo non può in alcun modo dare giustificazione delle relazioni di necessità e di universalità con le quali il pensiero filosofico opera e che emergono ogni qualvolta si voglia dire qualcosa di sensato anche sul piano della sensibilità percettiva, pena avere a che fare con una caotica molteplicità indistinta di percezioni. Sul piano linguistico la posizione dell'empirismo si traduce nell'inesprimibilità della verità di una proposizione empirica sulla base dell'adeguatezza (o correttezza) del

suo significato rispetto alle osservazioni cui si riferisce. Per esprimere conoscenza essa dovrà allora essere in un quadro categoriale che regola e conferisce senso al suo essere enunciata. Questo però non è accettabile dall'empirismo, che non ammette la validità di un impianto categoriale che non sia nella percezione. L'empirismo non potrà quindi che risolversi nello scetticismo astratto della modernità, per il quale una proposizione potrebbe essere indistintamente vera o non vera.

Per concludere l'analisi della seconda posizione del pensiero rispetto all'oggettività, ci si è concentrati sul criticismo kantiano. In Kant la separazione tra soggetto e oggetto soggiacente l'intero percorso filosofico della modernità si radicalizza. L'oggettività si traduce nella sua astrazione universale inconoscibile che è la cosa in sé e la soggettività nell'astrazione dell'io penso. Il pensiero per Kant è un medio tra il soggetto e l'oggetto che però è da intendersi come uno strumento interno alla soggettività con il quale il soggetto stesso interiorizza l'oggetto che diventa nel criticismo il fenomeno. Costitutive del pensiero sono per Kant le categorie che però non sono pensante nella loro pienezza (nel loro essere pensiero come forma e come contenuto) ma come degli elementi vuoti che devono essere riempiti dalla datià. Dal punto di vista linguistico Kant si limita a reiterare l'atteggiamento della mera applicazione di giudizi formulati attraverso il significato rappresentativo dei termini da cui dipendono. Le categorie infatti non sono pensate secondo il contenuto di pensiero ma attraverso la loro rappresentazione soggettiva. Kant però si rende conto della difficoltà, a differenza dell'empirismo che l'accetta abbracciando lo scetticismo, e quindi tenta di risolvere l'incompatibilità del giudizio rappresentativo rispetto all'oggetto che intende determinare (la ragione) concludendo che la ragione (o il pensiero) non possa essere oggetto di conoscibilità. Vi è un altro aspetto della filosofia di Kant rispetto al linguaggio. Egli rivoluzionando l'uso dei termini "soggettivo" ed "oggettivo" chiama le categorie – qualcosa di interno al pensiero

che per il senso comune è qualcosa di interno al soggetto – oggettive. In questo modo la filosofia dimostra di poter approfondire ed arricchire le possibilità del linguaggio e di sedimentare le proprie riflessioni nel senso comune. Questo arricchimento del linguaggio ordinario non significa però la sostituzione o eliminazione dei vecchi significati in favore di altri che vengono ritenuti più appropriati. Esso è semplicemente un'espansione della possibilità espressiva linguistica del pensiero.

Infine ci si è rivolti all'ultima posizione del pensiero rispetto all'oggettività: sapere immediato che contraddistingue la posizione di Jacobi. Per Jacobi nel pensiero categoriale non vi è la possibilità della conoscenza dell'incondizionato. Per questa ragione egli ritiene che il vero sapere debba avere la forma della fede e dell'immediatezza. Esso deve essere saputo come un fatto nella coscienza del singolo e deve escludere da sé la mediazione. Per Hegel questa posizione mette in luce nel modo migliore gli esiti dell'impossibilità conoscitiva prodotti dalla separazione soggetto-oggetto operata dalla modernità e del pensiero categoriale basato sulla rappresentazione. Inoltre Jacobi ha ragione, per Hegel, nell'idea di un sapere dell'incondizionato che sia accessibile e pensabile. Tuttavia sono da rifiutare la psicologizzazione della conoscenza (come fatto della coscienza) e l'esclusione della mediazione, in quanto concetto logicamente implicato dall'immediatezza. Nel linguaggio la posizione di Jacobi si traduce nell'incomunicabilità del sapere (il proprio sapere è nella propria coscienza, non c'è mediazione che possa esprimerlo) e nello spostamento della validità delle proposizioni nel senso comune. A causa dell'incomunicabilità del sapere infatti, ciò che conferirà verità a una proposizione sarà il suo essere condivisa dalle comunità umane. Per Hegel ciò è inaccettabile, visto che ciò in alcuni contesti potrebbe portare all'affermazione incontestabile di qualsiasi cosa, anche la più orribile e blasfema e al considerarla come verità.

Da questo riesame si giunge al progetto hegeliano di un sapere che sia sapere mediato dell'incondizionato a sé trasparente e che possa dare una giustificazione di sé. In sostanza un sapere che possa essere detto nel linguaggio in modo oggettivo. Un siffatto progetto è la realizzazione conforme del pensiero rispetto al proprio concetto, il pensiero nella sua verità. Prende così forma la domanda che questo capitolo lascia aperta e consegna al proseguimento del presente lavoro. Il linguaggio umano, che appare come qualcosa di soggettivo e contingente, legato alla cultura e alla storia dei popoli da cui è usato, come può esprimere il proposito filosofico di Hegel? In altre parole: come si può dire la verità?

Capitolo II

Logos.

L'argomento linguistico nella logica.

2.0 Introduzione

L'obiettivo di questo capitolo prende le mosse dagli esiti analitici del precedente e dalle domande teoretiche che ne sono emerse. Si tratta quindi essenzialmente di studiare il rapporto tra pensiero e contingenza linguistica a partire dal punto di vista delle caratteristiche oggettive e strutturali del pensiero stesso e quindi, hegelianamente, da un punto di vista logico.

A tal fine si porrà fin dalle prime battute un orientamento preciso a guidare l'analisi che ci si accinge a svolgere. Ciò consisterà nell'uso critico del modo in cui Gadamer ha posto in forma aporetica l'incommensurabilità che si crea tra la mondanità del linguaggio e la pretesa oggettivistica del sapere assoluto hegeliano. Si cercherà nel corso dell'intero capitolo di argomentare la tesi che per Hegel tale aporeticità non sussiste e che il linguaggio che esprime il pensiero è la realizzazione oggettiva sul piano storico-spirituale e nel proprio accadimento è portatore di verità. Tuttavia si vedrà anche che questa tesi, che da un lato è possibile intravedere nell'analisi dei testi della logica, dall'altra non troverà in questo testo sistematico la sua piena conferma. Anzi le argomentazioni hegeliane si mostreranno aporetiche e per molti aspetti controverse. Ciò nonostante si giungerà alla fine del capitolo, attraverso la nozione di *logos*, a segnare la via per la comprensione della tesi proposta nell'analisi della filosofia dello *Spirito*; un progetto che sarà realizzato nel prossimo capitolo.

La natura del capitolo è quindi, come annunciato, aporetica, parte dall'analisi di un'aporia e procede per delle tappe che non sono altro che una catena di aporie successive in cui la risoluzione di una, precipita immediatamente l'analisi nella successiva.

Il lavoro sarà organizzato in sei parti.

Nella prima si analizzerà testualmente la *Prefazione alla Seconda Edizione della Scienza della Logica* del 1831. Questo testo è l'ultimo che Hegel abbia scritto ed è in larga parte dedicato al linguaggio e al modo in cui esso condiziona il pensiero logico. In questo modo si porranno le basi del lavoro e si potrà confrontare – ancora in modo superficiale – l'aporia di Gadamer con gli argomenti di Hegel.

Nella seconda parte si procederà con il tentativo di tradurre nel linguaggio della grammatica contemporanea, la concezione hegeliana del linguaggio. In questo modo si proverà a delineare in che modo i concetti logici possano essere riferiti alle parti del discorso e si studieranno le difficoltà che da ciò derivano.

Nella terza parte l'indagine sarà invece rivolta ad una altra forma di traduzione concettuale. In questo caso si proverà a studiare il tema qui proposto attraverso alcuni concetti classici della filosofia del linguaggio odierna ed in particolare attraverso il filtro dell'analisi lessicale. Le parole della logica saranno quindi analizzate secondo i concetti di *Sinn*, *Bedeutung* e *Bestimmung*. Si farà molta attenzione a distinguere il significato che tali concetti assumono in Hegel e la differenza che vi è tra questi e quelli, oggi più noti, di origine fregeana. In questa analisi giocheranno un ruolo fondamentale i concetti di dialettica, speculazione e negazione determinata che saranno attentamente presi in esame attraverso un'apposita digressione.

Nella quarta parte, i concetti sviluppati saranno quelli di grammatica e rideterminazione concettuale. La grammatica per Hegel ricopre una posizione di privilegio nel quadro della comprensione linguistica. Essa infatti viene considerata come un fenomeno parallelo

a quello della funzione della logica rispetto alla scienza filosofica. Attraverso l'analisi della concezione hegeliana della grammatica si avrà modo di determinare il tipo di intreccio che si crea tra pensiero e linguaggio da una parte e studio formale della logica e realizzazione concreta del pensiero nello spirito dall'altra. A fianco del lavoro sulla grammatica ci si occuperà anche del duplice significato che il concetto di rideterminazione ha assunto negli studi hegeliani a proposito della *Scienza della Logica*. Con *rideterminazione* si intende il cambio di significato che lo sviluppo logico impone alle sue parole chiave. Si vedrà che questo concetto può essere inteso in un senso esclusivo o inclusivo. Si cercherà di argomentare in favore della seconda possibilità e al contempo si proverà a dimostrare che propendere per la seconda condurrebbe ad una *reductio ad absurdum*.

Nella quinta parte sarà messa a tema la dottrina del giudizio e del sillogismo, così come sono trattate nella *Dottrina del Concetto*, in relazione con le forme linguistiche a cui spesso tali dottrine vengono associate: la proposizione e l'inferenza. Si tenterà di argomentare che se da una parte vi sono dei collegamenti esteriori tra queste diverse modalità concettuali, dall'altra, la *Logica* di Hegel non può essere di per sé considerata una semantica e che giudizio e sillogismo sono momenti analitici e dialettici dell'articolazione del pensiero astratto e non hanno alcun riferimento diretto alle forme rappresentative del linguaggio. Ciò, si avrà modo di vedere, ripresenterà e rafforzerà la natura aporetica del percorso del capitolo.

Infine nell'ultima parte ci si concentrerà sulla nozione di *logos*. Si proverà soprattutto ad evidenziare come questo sia l'unico concetto della *Logica* ad affermare esplicitamente, nella sua duplicità, la coimplicazione del pensiero puro astratto e non rappresentabile e la linguisticità rappresentativa che ne enuncia il processo. Da qui si condurrà l'indagine, anche attraverso l'analisi della sezione dedicata all'Idea assoluta e alla nozione di "parola originaria" fino alla

reformulazione della tesi principale di questo lavoro, stabilendo la direzione in cui svilupparne la determinazione ed introducendo di fatto il terzo e ultimo capitolo.

2.1 Il linguaggio nella scienza della logica.

2.1.1 Alcune considerazioni preliminari.

Come osserva Jaeschke il luogo a cui rivolgersi per comprendere la validità e l'attualità della filosofia hegeliana è la *Scienza della Logica*²⁰¹. A questo scritto infatti è consegnato il compito fondamentale di esporre il pensiero nella sua oggettività e di comprenderne le determinazioni. Essa inoltre rappresenta il metodo e l'anima dell'intero sviluppo sistematico della filosofia di Hegel.

Proprio in virtù del suo essere l'esposizione del pensiero, tale scritto conduce immediatamente al cuore della domanda posta nel precedente capitolo: in che modo Hegel determina il pensiero nel linguaggio? O forse sarebbe più opportuno chiedersi: come riesce Hegel a dissolvere il linguaggio nel pensiero?

La prima obiezione ingenua ad una ricerca di questo tipo è la seguente: essendo Hegel un presunto pensatore metafisico della modernità, semplicemente non si è posto il problema. La tortura che impone al linguaggio²⁰² nelle sue intricate proposizioni²⁰³ sono un

²⁰¹ Cfr. W. Jaeschke, *Objektives Denken* cit., p. 29.

²⁰² Per l'immagine dell'esposizione del pensiero come tortura del linguaggio cfr. F. Chierighin, *Pensiero e linguaggio* cit., p. 237 (anche se il tema ritorna più volte nel saggio).

²⁰³ Una difficoltà linguistica che anche nel suo apparire esteriore ha creato molte difficoltà alla ricezione della filosofia hegeliana. Horst Althaus informa del fatto che all'uscita della *Scienza della logica*, tale fondamentale opera restò priva di recensore in quanto il linguaggio in cui era scritta era assolutamente arduo da comprendere, «l'interpretazione dall'esterno incontra nella semantica hegeliana una resistenza che è difficile e spesso impossibile superare»: H. Althaus, *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie*, trad. it. di M. Carpitella, *Vita di Hegel: gli anni eroici della filosofia*, Bari, Laterza, p. 221. A proposito del linguaggio di Hegel, Bloch è esplicito sulla

vagare cieco. Il pensiero che presenta è un non-sense: il prodotto mal riuscito di un uso inconsapevole del linguaggio. Una posizione simile a quella di Russell²⁰⁴.

Una seconda e più pericolosa obiezione, come spesso accade, non arriva da chi ne è dichiaratamente un avversario (così come lo è Russell per l'idealismo), ma da chi allo hegelismo è molto vicino: tale infatti è quella espressa da Gadamer²⁰⁵. L'argomento può essere riassunto nel seguente modo: la logica hegeliana è scritta in un linguaggio; non è possibile scrivere o pronunciare un asserto senza presupporre implicitamente alcune categorie fondamentali – quali

difficoltà che questo impone al lettore. «Hegel è difficile, non c'è dubbio, è uno dei più scomodi fra i grandi pensatori. Molte delle sue frasi si presentano come recipienti pieni di una bevanda forte e ardente, ma il recipiente non ha anse o non ne ha a sufficienza. Le infrazioni nei confronti della grammatica normale sono frequenti, e non è solo il purista a prendersi talvolta la testa tra le mani»: E. Bloch, *Subjekt - Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, 1962, trad. it. di R. Bodei, *Soggetto e Oggetto*, Bologna, il Mulino, 1975, p. 14. Sullo stesso tema, Rosenkranz riferisce l'opinione di uno scolaro di Hegel, «La manifesta difficoltà di espressione di Hegel potei spiegarmela solo ammettendo che in una certa misura pensasse per sostantivi [...] doveva [...] tradurre il contenuto dei suoi pensieri, dimodoché in una certa misura ogni lingua gli sembrava una lingua straniera»: K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, trad. it. di R. Bodei, *Vita di Hegel*, Firenze, Vallecchi Editore, 1966, p. 377. Un'ulteriore testimonianza sulla difficoltà del linguaggio hegeliano è la seguente: «Si può sempre affermare che Hegel non seduce per la grazia del suo stile, anzi. La sua frase incredibilmente densa e meditata, inquieta e precisa, dimentica di ogni altra considerazione, tiene desto il lettore fin dalle sue prime mosse; è uno scrittore che non si leggerà facilmente, che richiederà da noi la più grande attenzione, la massima tensione spirituale». E. Weil, *Hegel*, in M. Merleau - Ponty (a cura di), *Les philosophes célèbres*, Paris, Editions d'Art L. Mazenod, Paris 1956, pp. 258 - 265, trad. it. di L. Sichirolo, *Hegel*, "Quaderni di Differenze", Argalia Editore, Urbino 1962.

²⁰⁴ Si prenda come ad esempio B. Russell, *Logic as the essence of philosophy*, in Id. *Our knowledge of the external world* (1914), Routledge, New York, 2009, p. 26 - 49, p. 30 - 31. Qui Russell scrive: «Hegel's doctrine, that philosophical propositions must be of the form, "the Absolute is such-and-such," depends upon the traditional belief in the universality of the subject-predicate form. This belief, being traditional, scarcely self-conscious, and not supposed to be important, operate "underground, and is assumed in arguments which, like the refutation of relations, appear at first sight such as to establish its truth». Per Russell quindi il pensiero speculativo di Hegel dipende da una mancata critica della logica del giudizio soggiacente alle proposizioni che usa. Si cercherà di dimostrare nel coro del presente capitolo, e di questo studio in senso generale, che tale posizione sia del tutto infondata.

²⁰⁵ Per un esame critico della posizione assunta da Gadamer rispetto ad Hegel relativamente alla questione linguistica si veda: R. Coltman, *Gadamer, Hegel and the middle of language* in "Philosophy today" n. 40 (1996).

identità e differenza – nel loro significato linguistico comune; conseguentemente la logica, nell'esposizione di Hegel, dipende da alcune caratteristiche contingenti della logicità del linguaggio²⁰⁶. Gadamer inoltre ritiene che il significato ordinario (che nel tempo è andato determinandosi) delle parole della logica costituisca un vincolo imprescindibile alla pretesa oggettività del pensiero hegeliano²⁰⁷.

Questo argomento si compone di due elementi che vanno distinti. Il primo si inserisce in una tradizione ben consolidata degli studi hegeliani, che può essere definita la critica del cominciamento, ovvero la critica della pretesa hegeliana di sviluppare una logica incondizionata (priva di presupposti)²⁰⁸. La seconda è più originale e si rivolge alla

²⁰⁶ H.G. Gadamer, *Die Idee der hegelschen Logik* (1971), in Id, *Gesammelte Werke* in 10 V., V. 1, Mohr, Tübingen, 1991, trad. it. di R. Dottori in Id. *La dialettica di Hegel*, Marietti, Genova, 1996, p. 80 – 108, p. 98 – 99.

²⁰⁷ Ivi, p. 101.

²⁰⁸ Una critica che accomuna moltissimi filosofi contemporanei e successivi ad Hegel. Per Schelling ad esempio le proposizioni con cui comincia la *Logica* non sono prive di presupposti, ma piuttosto insensate (cfr. F. W. Schelling, *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie*, trad. it. di G. Durante, *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia*, Bari, Laterza, 1996, p. 108). Celebre è anche la critica di Feuerbach proposta in *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, trad.it di C. Cesa, *Per la critica della filosofia hegeliana*, in Id., *Scritti filosofici* Bari, Laterza, 1976, pp. 47 - 96. Emblematica è la seguente considerazione: «La filosofia hegeliana è dunque il punto culminante della filosofia sistematico-speculativa. E abbiamo così trovato e messo in chiaro perché la logica abbia quel cominciamento. Tutto deve avere esposizione (o dimostrazione). L'esposizione astrae da ciò che era saputo prima; deve iniziare con un cominciamento assoluto [...]. Il pensare è precedente all'esposizione del pensare. Nella esposizione l'inizio è il primo soltanto per lei, ma non per il pensare». a sulla questione della presupposizione in Hegel è quella elaborata da Kierkegaard. L'argomentazione è la seguente: se qualcosa comincia, allora è determinata da un atto di un esistente individuale; qualcosa che non è atto non è l'atto di un esistente individuale; poiché per Hegel il cominciamento posto in qualcosa non è un atto di un esistente individuale, allora non è un cominciamento. Per usare le parole dell'autore: «Se si ammette che il sistema è dopo l'esistenza [...] allora il sistema viene dopo, e così non comincia immediatamente con l'immediato col quale cominciò l'esistenza; anche se in un altro senso questa non cominciò con esso, perché l'immediato non è mai, ma è tolto quando è. L'inizio del sistema, che comincia con l'immediato, è allora anch'esso ottenuto mediante una riflessione» S. Kierkegaard, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler (1846)*, trad. it. di C. Fabbro, *Postilla conclusiva non scientifica alle briciole di filosofia*, in Id. *Briciole di filosofia e postilla non scientifica*, Bologna, Zanichelli, 1962, Vol. I, p. 311. Il cominciamento hegeliano si sostanzia in un essere puro, quindi: o è un assoluto non mediato e conseguentemente non è un cominciamento, o è il frutto di un atto di un esistente individuale (in questo caso Hegel) e allora contraddice i presupposti hegeliani.

specificità della questione linguistica. Vista la tematica del presente studio, ci si concentrerà solo sulla seconda. Per Gadamer le parole, nella loro polisemicità, non permettono un cominciamento filosofico che possa prescindere dall'analisi dei molti significati che le attraversano²⁰⁹.

Nell'interpretazione di Gadamer, Hegel da un lato concede l'esistenza di una questione linguistica (e prende in considerazione la relazione tra pensiero e linguaggio), ma dall'altro al contempo considera il linguaggio come un rivestimento superficiale. Tutt'altra cosa rispetto alle nozioni di spirito e alla dottrina del pensiero oggettivo che sono la sostanza dell'intero sistema²¹⁰. Per Gadamer Hegel ritiene che il pensiero si autodetermini. L'idea assoluta è la trasparenza del pensiero logico a se stesso e il linguaggio è meramente una rappresentazione esteriore, che viene in qualche maniera scartata nella comprensione oggettiva del vero pensiero²¹¹. Ciò che invece secondo Gadamer non viene preso in considerazione è che il linguaggio è composto di parole e proposizioni che contengono molteplicità di significati dati dal loro sviluppo storico ed esperenziale, al quale il pensiero è vincolato in maniera indissolubile e da esse riceve una costante influenza, dalla quale non può in alcun modo liberarsi. Il problema, e la critica che prende forma, è quindi che, sebbene il linguaggio sia l'anima pulsante del pensiero speculativo hegeliano che dalla polisemicità di termini come *Aufhebung* e locuzioni come *an-sich*, *für-sich* e *an-und-für-sich-sein*, trae l'essenza del proprio procedere, lo stesso Hegel non veda in esso altro che non qualcosa che è attraversato da un istinto logico e la cui unica destinazione è quella di essere trasformato nel concetto²¹².

²⁰⁹ H. G. Gadamer, op. cit., p. 102.

²¹⁰ Ivi, p. 100 e 106.

²¹¹ Ibidem.

²¹² Ivi, p. 98, 99, 101, 107.

Non è difficile controargomentare alle obiezioni del primo tipo; quelle à la Russell, per capirsi. Uno dei problemi fondamentali del filosofare per Hegel è la presupposizione (Voraussetzung). La filosofia per essere conoscenza scientifica del vero deve liberarsi di ogni possibile presupposto che altrimenti ne condizionerebbe, inficiandolo, il risultato. Per dirla con un linguaggio semplice: il presupposto, se mantenuto, in filosofia orienterebbe inevitabilmente – e in maniera condizionante – il senso della ricerca poiché, avendo il lavoro filosofico della logica come oggetto il pensare, qualunque forma del pensare che sia data per scontata o presupposta suonerebbe come una risposta anticipata alla domanda che la ricerca si pone²¹³. Inoltre è sufficiente pensare a come Hegel abbia redarguito le posizioni della “vecchia metafisica” per il loro uso inconsapevole del linguaggio e della forma giudizio, per rendersi conto dell’inconsistenza della presunta difficoltà.

Più complessa è la seconda. Anche in essa, come si è poc’anzi accennato nella sua esposizione, si prende di mira la pretesa dell’assenza di presupposizione dell’autodeterminazione del pensiero, ma lo si fa in un modo più sottile. Gadamer riconosce che Hegel non tratta il linguaggio come qualcosa di presupposto, ma attacca l’esito della sua proposta teoretica: per Gadamer, Hegel esercita un pensiero critico nei confronti della linguisticità, ma non ne coglie tutti gli aspetti. Non ha torto Gadamer nel sostenere che per Hegel il pensiero logico

²¹³ È del tutto evidente che in questa sede ci si limita a enunciare l’intento programmatico hegeliano dell’assenza di presupposizione. Essendo questo uno dei temi più controversi dell’hegelismo e al contempo uno dei più trattati nella letteratura secondaria, meriterebbe un’intera ricerca di per sé. Non si prenderà quindi posizione né sulla riuscita da parte di Hegel nell’eliminazione di ogni presupposto, né sul dettaglio della questione. Ci si limiterà a dare qualche traccia di base. Scrive Hegel che «es fühlt sich bei keiner Wissenschaft stärker das Bedürfniß, ohne vorangehende Reflexionen, von der Sache selbst anzufangen, als bei der logischen Wissenschaft» (WL p. 35). Nelle scienze infatti comunemente si danno per assunti il metodo e le forme fondamentali mentre «die Logik dagegen kann keine dieser Formen der Reflexion oder Regeln und Gesetze des Denkens voraussetzen, denn sie machen einen Theil ihres Inhalts selbst aus und haben erst innerhalb ihrer begründet zu werden» (Ibidem).

puro non è qualcosa che possa essere detto referenzialmente nel linguaggio e che sia in qualche modo influenzato dalla stratificazione dei suoi significati determinati. Si cercherà però di sostenere che ciò non significa che per Hegel il linguaggio sia qualcosa che il pensiero possa scartare, come un mezzo che si è utilizzato per raggiungere la determinazione pura e oggettiva del pensiero e che una volta servito allo scopo non giochi più alcun ruolo per la comprensione filosofica. Anche per Hegel il linguaggio resta qualcosa di inseparabile dal pensiero, nel momento in cui di esso si voglia avere un sapere; semplicemente ciò per Hegel non significa che la contingenza dei significati condizionino la concettualità. Piuttosto sono i significati che trovano la loro determinazione nella coimplicazione oggettiva della struttura logica del mondo e del pensiero. Quest'ultima affermazione richiederà però di essere argomentata. Tale argomentazione è lo scopo di questo lavoro nella sua interezza e in questo capitolo se ne argomenterà solo la prima parte.

2.1.2 Il primo argomento sul linguaggio nella logica.

Che il linguaggio sia una forma che fa parte della *Logica* e che conseguentemente ne condiziona il percorso è esplicitamente dichiarato da Hegel²¹⁴. Che esso non possa rimanere come un

²¹⁴ È molto interessante notare come fin dalla comparsa della Scienza della Logica, la problematicità della questione linguistica abbia condizionato la ricezione dell'opera di Hegel in molti studiosi. Nella valutazione di molti di essi un peso sostanziale è stato giocato dallo scarso materiale che Hegel ha lasciato in merito a tale spinosa questione. Ad esempio Gruppe sostiene che negli scritti di Hegel è presente una costante lotta tra la speculazione e il linguaggio ed individua nel maggior peso dato dal filosofo alla speculazione uno dei maggiori limiti della dottrina hegeliana. Gruppe afferma sostanzialmente che uno dei maggiori risultati del sistema hegeliano sia il mettere in evidenza la necessità di una svolta linguistica (K.O.F. Gruppe *Antäus. Ein Briefwechsel über spekulative Philosophie in ihrem Conflict mit Wissenschaft und Sprache*, Berlin, 1831 und *Wendepunkt der Philosophie im neunzehnten Jahrhundert*, Berlin, 1834). Sul fatto della problematicità della scarsa trattazione hegeliana del linguaggio si veda anche C. Hermann, *Das Problem der Sprache und seine Entwicklung in der Geschichte*, Dresden, 1865 e *Hegel und die logische Frage*,

presupposto impensato, è conseguenza dell'approccio antipresupposizionalista²¹⁵ appena indicato.

Questo rapporto condizionante del linguaggio verso la logica e quindi verso il pensiero, prende forma esplicita nel 1831, quando Hegel consegna alla storia le ultime pagine della propria riflessione filosofica. Si tratta della prefazione alla seconda edizione della *Scienza della Logica*. In questo breve scritto viene delineato il percorso e la direzione generale della logica come la presentazione (*Darstellung*) del regno del pensiero (*Reich des Gedankens*): una esposizione che prende forma nel linguaggio:

Die Denkformen sind zunächst in der Sprache des Menschen herausgesetzt und niedergelegt, es kann in unseren Tagen nicht oft genug daran erinnert werden, daß das, wodurch sich der Mensch vom Thiere unterscheidet, das Denken ist. In Alles, was ihm zu einem Innerlichen, zur Vorstellung überhaupt, wird, was er zu dem Seinigen macht, hat sich die Sprache eingedrängt, und was er zur Sprache macht und in ihr äußert, enthält eingehüllter, vermischter, oder herausgearbeitet, eine Kategorie²¹⁶.

In questo fondamentale passo hegeliano si condensano moltissime informazioni. Si potrebbe quasi affermare, senza allontanarsi troppo dalla verità, che grande parte di ciò che occorre per capire la relazione tra pensiero e linguaggio, si trova qui.

Leipzig, 1878. Anche dei protagonisti dell'hegelismo classico come L. Feuerbach e B. Croce si accorgono che uno dei problemi principali (nello specifico questi due autori pensano alle pagine dedicate alla *Coscienza Sensibile* nella *Fenomenologia dello Spirito*) sia costituito dal problema del linguaggio (B. Croce *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, Laterza, Bari, 1906 e L. Feuerbach, *Zur Kritik der hegelischen Philosophie* in «Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst», n. 2 (1839).

²¹⁵ Si preferisce utilizzare questo termine in vece del più usuale "antifondazionalista" che però implica ormai un significato stringente che obbligherebbe ad assumere con esso alcuni impegni interpretativi qui non del tutto condivisi. Si veda ad esempio: R. D. Winfield, *Conceiving Reality Without Foundations: Hegel's Neglected Strategy for Realphilosophie*, in «The Owl of Minerva» n. 15, (1984).

²¹⁶ WL, p. 20.

L'argomento si suddivide in quattro momenti. Oggetto del primo sono le *Denkformen*. Queste sono le categorie del pensiero, o nello specifico, le categorie della logica²¹⁷. Queste determinazioni pure di pensiero si trovano nel linguaggio secondo un ordine (*zunächst*) e secondo due modalità: esse sono esposte (*herausgesetzt*) e depositate (*niedergelegt*).

L'ordine rispetto alla conoscenza (*zunächst*) con cui le *Denkformen* sono nel linguaggio è considerato da Jaeschke²¹⁸ un elemento

²¹⁷ Le categorie della logica sono spesso indicate da Hegel con i termini "Denkformen" e "Denkbestimmungen". Ciò non accade sempre anche perché le determinazioni del pensiero, in alcune forme ingenuie di filosofia, non sono ancora riconosciute come categorie e per questo non vengono chiamate propriamente. Le *Denkformen* non vanno confuse con le *Formen des Gedankes* che sono invece i modi con cui il pensiero si manifesta per la coscienza dei soggetti conoscenti. All'approfondimento di questo tema sarà dedicato un paragrafo del secondo capitolo del presente lavoro.

²¹⁸ Nel già citato celebre saggio del 1979 Walter Jaeschke afferma che «voler intraprendere la presentazione delle forme di pensiero con riferimento al loro carattere linguistico è fatale per la logica» (W. Jaeschke, *Objektives Denken* cit.p. 27 – 53). Una sentenza che, pronunciata da uno dei più importanti e autorevoli studiosi hegeliani del ventesimo secolo, suona (usando un eufemismo) di cattivo auspicio per il progetto argomentativo che qui si intende sostenere. Prima di rinunciare però, è opportuno sviluppare alcune precisazioni. Jaeschke mette in primo piano la questione dell'oggettività del pensiero e della sua esposizione nella *Logica*, come il cuore della filosofia hegeliana e come misura dell'attualità di tale posizione concettuale. Per questo motivo pensare le categorie, come qualcosa che dipende dalla forma contingente linguistica in cui sono esposte, non può per Jaeschke che mistificare il senso più proprio della dottrina del pensiero oggettivo in quanto, secondo Jaeschke, Hegel stesso da una parte riconosce che le categorie si danno inizialmente in forma linguistica, ma quello stesso darsi in realtà è solo un primo momento della loro conoscenza. Il momento più basso e impreciso. La logica invece espone il pensiero che è l'emancipazione e superamento di quella forma contingente. Capire il linguaggio non ha per Jaeschke alcun valore rispetto a quel processo di decifrazione dei «geroglifici della ragione» che è la logica. È probabile che il bersaglio critico di Jaeschke sia l'interpretazione della filosofia hegeliana offerta da Josef Simon che a lungo ha fatto discutere all'interno della comunità scientifica tra gli anni sessanta e settanta (J. Simon, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Kohlhammer, Stuttgart, 1966). Tale ricerca è caratterizzata dalla tesi forte che l'intero sistema hegeliano sia in realtà una filosofia del linguaggio. A partire dalla *Fenomenologia dello Spirito* dove il linguaggio sarebbe l'unico luogo dove lo spirito può fare esperienza di se stesso, per continuare nella *Logica* dove le categorie del pensiero che vi sono esposte non sarebbero altro che l'esito dei limiti della linguisticità dell'uomo di fronte al tentativo dell'esposizione del pensiero e la manifestazione, sempre caratterizzata dal nascondimento permanente, dell'essenza del linguaggio. Simon tramite delle argomentazioni estremamente elaborate estrae da Hegel una filosofia del linguaggio che si allontana molto dai intenti filosofici che lo animavano (Cfr. D. J. Cook, *Language in the philosophy of Hegel*, Mouton, The Hague-Paris, 1973), la qual cosa non è un'operazione da condannare di per sé (è del tutto legittimo usare una

sottovalutato nel suo valore limitativo dalla maggior parte degli interpreti e, a causa di questa sottovalutazione, il passaggio che si va qui analizzando sarebbe sovrastimato. Ciò condurrebbe erroneamente a considerare le categorie del pensiero come un elemento linguistico²¹⁹. Per Jaeschke, in qualche modo, gli interpreti che considerano la logica di Hegel l'esposizione di una filosofia intrinsecamente linguistica pensano la prima proposizione del passaggio che stiamo analizzando come se fosse «die Denkformen SIND zunächst in der Sprache des Menschen herausgesetzt und niedergelegt» dimenticando che quel «sind» cambia completamente valore se pensato come «sind zunächst». Per dirla con Jaeschke, questo *zunächst* ha il valore di "in prima battuta" e quindi, una volta compreso e superata questa prima forma, il linguaggio non sarebbe più un elemento caratterizzante per la comprensione della logicità. Ora però, che si voglia attribuire a *zunächst* un valore temporale, nel senso di "all'inizio" (prima di prendere in esame le *Denkformen*) o qualitativo nel senso di "più basso nella scala conoscitiva" si propone nuovamente il problema della presupposizione. Considerando ciò: sono due le questioni che si aprono a proposito del valore limitativo del termine *zunächst*. La prima è la sua considerazione in senso forte e stringente, considerandolo come indicatore di uno strato della conoscenza che in quanto superficiale può

posizione filosofica come punto di partenza, o di spunto per sviluppare una propria idea), ma non è di alcuna utilità per comprendere la relazione che intercorre tra pensiero e linguaggio. In questo Jaeschke ha più che ragione nell'affermare che se la si comprende come una filosofia del linguaggio, non c'è alcuna speranza per la logica hegeliana di essere salvata nel suo carattere specifico nei confronti della contemporaneità. La posizione di Jaeschke può quindi essere letta in due modi. La prima, più radicale, che sostiene che i passi e gli elementi presenti negli scritti hegeliani sul tema del linguaggio rispetto al pensiero non autorizzano a leggere la Logica (e in generale la filosofia) hegeliana come qualcosa che è frutto di una critica e rielaborazione consapevole del linguaggio. La seconda invece che il linguaggio per Hegel è un elemento separato dal pensiero e non riesce ad esprimerlo nella sua totalità, quindi la Logica (e in generale la filosofia) hegeliana non può essere letta come una filosofia del linguaggio coerente con qualcuna delle declinazioni del paradigma linguistico della contemporaneità. Si cercherà di argomentare in questo capitolo la bontà della seconda possibile interpretazione e l'erroneità della prima.

²¹⁹ Cfr. W. Jaeschke, *Objektives Denken* cit., p. 48.

essere scartato e tralasciato. In questo caso si aprirebbero due scenari: o si sbaglia ad interpretare il senso che Hegel vuole dare a quel termine (nel senso che si deve rinunciare ad interpretarlo in senso forte) o se si interpreta bene, la conseguenza sarebbe che Hegel non avrebbe soddisfatto le condizioni di scientificità da lui stesso fissate. Avrebbe in sostanza ragione Gadamer: nonostante Hegel si renda conto della forma linguistica in cui il pensiero si articola e si renda altrettanto conto che in ogni proposizione è contenuto il pensiero, non darebbe giustificazione del fatto che ogni proposizione pronunciata o scritta (anche dal filosofo che vuole pensare incondizionatamente senza presupposti) sarebbe già orientata dalla forma in cui si esprime. La seconda è l'interpretazione – qui sostenuta – di *zunächst* in senso debole. Ciò significa che le *Denkformen* hanno il loro inizio nel linguaggio, sono tramite il linguaggio determinabili superficialmente, ma nel corso della *Logica* riescono a liberarsi dal riferimento rappresentazionale della forma linguistica rendendosi accessibili nella loro pura logicità; una liberazione che però è pienamente comprensibile solamente sul piano dell'astrattezza del pensiero logico, ma che non arriva, all'interno della *Logica* stessa, a un proprio sapersi determinato. Da ciò segue che è il compito proprio della scienza filosofica il comprendere in che modo si possa compiere questo passaggio dalla linguisticità alla logicità.

Ci si rivolge ora alle modalità secondo cui le categorie sono in primo luogo nel linguaggio. La prima è *herausgesetzt*. Le categorie della logica sono nel linguaggio come qualcosa che lì vi è esposto: esse non sono forme linguistiche, sono dal linguaggio enunciate. Il termine *heraussetzen* ha il valore del trasferimento di qualcosa da un ambito ad un altro ed è questa per Hegel la prima azione della forma linguistica: trasferire. Il linguaggio trasferisce le *Denkformen* dal loro essere puro pensiero all'essere qualcosa di enunciabile e, conseguentemente, rappresentabile. Il trasferimento implica anche un

cambiamento di forma. Le categorie infatti nel linguaggio sono «eingehüllter, vermischter, oder herausgearbeitet». La seconda modalità è rappresentata dal termine *niedergelegt*. Le categorie trasferite e trasformate si sono calate nel linguaggio e lì rimangono come depositate. In questo caso ha rilievo il doppio significato del verbo *niederlegen*. Da una parte ha il significato di abbassare, mettere a terra (come ad esempio "die Kriminelle haben die Waffen niedergelegt") e dall'altro di consegnare/essere depositato o contenuto (come ad esempio "diese Klausel ist im Vertrag niedergelegt"). Le *Denkformen* si abbassano nel linguaggio: ciò significa che non sono adeguatamente esposte nel loro essere trasferite nel linguaggio. Ma, seppure in modo incongruo, esse si depositano; qualcosa rimane ed è riconoscibile. Il pensiero nella forma linguistica quindi da un lato è trasformato, trasfigurato e dall'altro però si salda in questa forma impura e ne diventa parte.

Il secondo momento dell'argomento hegeliano è dedicato al pensiero. Si è già discusso nel precedente capitolo su come Hegel riprenda il motivo aristotelico dell'individuare nel pensiero l'elemento proprio dell'umanità: ciò che distingue l'uomo dall'animale. Si è visto che tutto ciò che riguarda l'uomo e che è determinato come qualcosa di umano (e non come un'azione che potrebbe anche appartenere ad un animale) è nel pensiero. Se l'animale – che pure mangia, si muove e vive nel tempo esattamente come l'uomo – compie un'azione esso lo fa come natura: inconsapevolmente. L'animale vede la pozza d'acqua e beve istintivamente. L'uomo invece vede la pozza d'acqua e pensa. Il bere dell'uomo è pensiero: non è un mero volere l'acqua istintivamente. Hegel ritiene infatti che ogni percezione,

rappresentazione, azione o sapere è umano in quanto è pensiero conscio²²⁰.

Il terzo momento ritorna al linguaggio. Nello specifico introduce il rapporto tra linguaggio e mondo. In tutto ciò di cui l'uomo fa un'esperienza consapevole (propriamente umana e quindi pensata come un prodotto del pensiero) è presente il linguaggio. Si utilizza qui la locuzione "esperienza consapevole" alla luce del fatto che per Hegel l'uomo conosce formando delle rappresentazioni (*Vorstellungen*) proprie degli oggetti della conoscenza e questo vale sia per la conoscenza degli oggetti della sensibilità, sia per la conoscenza degli oggetti concettuali²²¹. Qui Hegel ripresenta un tema per lui fondamentale fin dai tempi di Jena: la concezione del linguaggio come appropriazione (*etwas zu dem Seinigen machen*). Senza voler porre alcuna compromissoria relazione tra gli scritti giovanili e quelli della maturità, ci si limiterà a rilevare la persistenza tematica della funzione ricoperta dal linguaggio nella comprensione dell'oggettività (qui da intendersi ancora nel significato che oggettività assume dal punto di vista non pienamente filosofico e che quindi denota l'oggettuale: ciò che sta di fronte all'uomo nel suo processo conoscitivo come qualcosa di esterno, il mondo). Nei frammenti del periodo jenesi – precisamente nel primo e nel terzo *Jenaer Systementwürfe* – si trovano due passi particolarmente interessanti. Il primo²²², riferendosi al secondo libro della Genesi, pone il linguaggio come ciò che ha dato ad Adamo il potere di dominio sul mondo animale. Nel nominare gli animali, nell'atto di attribuire loro dei nomi, Adamo li ha «annullati come essenti» da un lato e «resi per sé ideali» dall'altro. Nel secondo

²²⁰ Si è voluto richiamare brevemente il tema già esposto nel precedente capitolo a cui si rimanda per eventuali approfondimenti.

²²¹ Sulla distinzione e il rapporto tra rappresentazione empirica e non empirica si rimanda al precedente capitolo.

²²² «Der erste Act, wodurch Adam seine Herrschafft über die Thiere constituirt hat, ist, daß er ihnen Nahmen gab, d. h. sei als seyende vernichtete, und sie zu für sich ideellen machte» (JSEntA, p. 288).

passo²²³ Hegel approfondisce il punto. Adamo dando un nome alle cose si appropria della natura, impone ad essa la sua sovranità. Il mondo si ritrova ad essere così creato dallo spirito, ad essere un prodotto dello spirituale. Infatti, argomenta Hegel, quando Adamo semplicemente esperisce un animale (nella fattispecie dell'esempio un asino) e si limita a toccarlo o comunque a percepirlo sensibilmente, egli è pervaso dall'individualità dell'animale. Le determinazioni sensibili lo pervadono come qualcosa di esterno: è la sua oggettività astratta a dare fondamento alla sua conoscenza. L'attribuirgli un nome «un suono che ho arbitrariamente inventato» lo restituisce come qualcos'altro. Nella parola "asino", attribuita all'animale asino, c'è l'umanità, lo spirito umano che crea il proprio mondo²²⁴. Qui viene a prendere forma la caratteristica fondamentale del linguaggio che, se preso di per sé come linguaggio ordinario e quindi come rappresentazione del pensiero dell'intuizione²²⁵, è quella di idealizzare la natura e oggettivare il

²²³ «Adam gab allen Dingen einen Namen, diß ist das Majestätsrecht und erste Besitzergreifung der ganzen Natur, oder das Schaffen derselben aus dem Geiste; *logos*, Vernunft Wesen des Dings und Rede, Sache und Sage, Kategorie. Der Mensch spricht zu dem Dinge als dem seinigen, und diß ist das Seyn des Gegenstandes. Geist verhält sich zu sich selbst; – er sagt zum Esel, du bist in innres und diß Innre ist Ich – und dein Seyn ist ein Ton, den ich will kühnlich erfunden – Esel ist ein Ton, der ganz etwas anderes ist, als das sinnliche Seyn selbst; insofern wir ihn sehen, auch fühlen, oder hören sind wir es selbst, unmittelbar eins mit ihm erfüllt; zurücktretend aber als Nahme, ist er ein geistiges – etwas ganz anderes». (JSEntB, p. 190)

²²⁴ Con il termine "crea" non è da intendersi una creazione nel senso divino del termine, alla maniera di una creazione materiale. È da intendersi piuttosto come il costituirsi di un ordine delle cose: il mondo come un sistema di cose che tra loro hanno un ordine. Un ordine possibile solo nel linguaggio che appunto emancipa l'uomo dal dominio dell'esteriorità e distingue le cose secondo la propria attività di pensiero. Cfr. T. Bodammer, op. cit., p. 52.

²²⁵ Su questa presa in considerazione del linguaggio in rapporto agli altri modi di intenderlo si veda il terzo capitolo. Per quanto riguarda invece il linguaggio e come esso viene trattato negli scritti giovanili, esso non è interesse di questo lavoro. Sono molte infatti le prospettive sotto il quale esso potrebbe essere declinato. Esso infatti compare già tra 1802 e il 1803 nel *System der Sittlichkeit* come uno strumento dell'uomo che emerge dalla forza del soggetto. Fin da un testo come questo il linguaggio viene trattato come un elemento proprio dell'uomo, attraverso l'analisi del suo essere una struttura segnica e del suo ruolo fondamentale nella pratica del riconoscimento degli individui appartenenti ad una comunità intersoggettiva. Temi come la simbolicità segnica del linguaggio e il suo significato preso in relazione con la nozione di popolo e comunità permangono con differenti sfumature e approfondimenti in molti scritti del periodo jenesi tra il 1804 e il 1806. È nota la tesi

soggetto (che non è più determinato dalla sensibilità, ma diventa produttore di pensieri)²²⁶. Una caratteristica che sarà ribadita anche nella trattazione del linguaggio nell'*Enciclopedia*, come si analizzerà successivamente²²⁷. L'idea del linguaggio come potere, appropriazione, accesso e produzione del mondo che attraversa l'opera di Hegel fin dai suoi esordi lascia intravedere un duplice movimento che è proprio sia dello stesso linguaggio, sia del pensiero: da un lato l'attività pensante della produzione di un mondo, dall'altro il riconoscimento della razionalità della manifestazione oggettiva di quella stessa attività. La determinazione propria di questo duplice movimento di linguaggio e pensiero sarà approfondita nell'analisi della forma linguistica nel terzo capitolo. Gli scritti giovanili infatti, nel loro essere frammentari e variegati, non forniscono basi sufficienti per l'analisi del ruolo del linguaggio nella logica e, all'interno della logica, non ci sono molti elementi sulla linguisticità del linguaggio – ovvero la sua componente esteriore e sensibile (le parole, la segnicità ecc.) e il modo in cui questa si collega al pensiero. Nella logica il linguaggio, come si vedrà, è trattato soprattutto nel suo aspetto di significazione del pensiero.

Il quarto momento dell'argomento ritorna nel merito della relazione reciproca tra linguaggio e pensiero. Esso fa da conclusione a

di Habermas che vede negli scritti giovanili una concezione dello spirito diversa da quella della maturità. A partire dai concetti di linguaggio e lavoro per Habermas il giovane Hegel sviluppa una concezione di spirito come identità di particolare e universale fondata sull'intersoggettiva azione parlante e lavorativa di una comunità di soggetti, diversa e più interessante della concezione dello spirito come autoriflessione dell'assoluto sviluppata nelle opere sistematiche. (Cfr. J. Habermas, *Arbeit und Interaktion*, in H. Braun, M. Riedel (a cura di) *Natur und Geschichte, Festschrift für K. Löwith*, Kohlhammer, Stuttgart, pp. 132 – 156. Per una panoramica su questi problemi si veda F. Li Vigni, *La comunanza della ragione, Hegel e il linguaggio*, Guerini, Milano, 1997, pp. 13 – 83 e L. Ruggiu, *Logica, riconoscimento e Spirito: Hegel e il linguaggio*, in R. Dreon, G.L. Paltrinieri, L. Perissinotto, *Nelle parole e nel mondo: scritti in onore di Mario Ruggenini*, Mimesis, Milano, 2011, p. 621 – 649.

²²⁶ Cfr. V. Höhle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, 2 Bd., Felix Meiner Verlag Hamburg Felix Meiner Verlag, 1988, p. 504.

²²⁷ Nel terzo capitolo del presente lavoro.

questa prima fase e attribuisce un senso più profondo a tutto quello che fin qui è stato esposto. Se si ripensa alla prima proposizione, quella in cui si enunciava che le *Denkformen* sono *zunächst* nel linguaggio, essa suona come una sentenza. Ha il carattere di qualcosa di posto assiomaticamente: non ci sono ragioni per ritenerla valida. Questo primo momento in realtà, come si sarà già capito, non è costitutivamente parte dell'argomento. Segna piuttosto il target, la linea d'arrivo: è la posizione preannunciata che mostra ciò che si vuole determinare. Per dirla con Hegel: è la prospettiva del *per noi*. Che il pensiero sia nel linguaggio, infatti, è qualcosa a cui si può credere o non credere. Interviene così il secondo momento, che è di fatto la prima premessa, nel quale si enuncia un argomento della tradizione filosofica: tutto ciò che è umano è nel pensiero. Il terzo momento pone la seconda premessa: tutte le cose che sono oggetto di conoscenza sono nel linguaggio. Il quarto momento segna la conclusione: tutto ciò che è espresso nel linguaggio contiene una categoria del pensiero. Quindi se è vero che il pensiero è in tutto ciò che è umano e se è vero che tutto ciò che è oggetto di conoscenza è nel linguaggio, allora in ogni cosa che viene espressa nel linguaggio è al contempo espressa una categoria. Ma quello che rilevante è il rapporto tra la prima posizione della questione, il pre-argomento, e la conclusione. «Die Denkformen sind zunächst in der Sprache» e «was er zur Sprache macht und in ihr äußert, enthält eine Kategorie». Se le *Denkformen* sono nel linguaggio, una volta posto che tutto è al contempo pensiero e, nella misura in cui è nella sfera dell'umano, è anche linguaggio, quelle *Denkformen* che inizialmente si presentavano come un termine estremamente vago e generico ora prendono un nome tecnico: "Kategorie". A differenza della parola *Denkformen* il termine *Kategorie* ha un significato specifico e specialistico in ambito logico. Le categorie aristoteliche, le categorie kantiane, ma in senso generale – e sempre legato alla storia della filosofia – le categorie sono anche le

determinazioni fondamentali del sapere (si pensi alle categorie politiche, categorie giuridiche ecc.). Nel linguaggio, o meglio, nella comprensione della linguisticità del pensiero, le *Denkformen* si determinano in un oggetto di conoscenza: le categorie appunto. Si passa quindi dall'indeterminato al determinato; un determinato che però è solo apparentemente determinato perché nel suo essere semplicemente chiamato "categoria", ancora non risulta connotato da alcuna definizione particolare.

2.2 Le parole del pensiero: particelle, deittici, categorie.

2.2.1 Particelle: articoli, preposizioni e congiunzioni.

Si è fin qui determinato il termine e il concetto di "Kategorie" come l'accadere riconosciuto nel linguaggio delle *Denkformen*. In questa prima determinazione si è parlato del linguaggio come di qualcosa legato alla conoscenza empirica: l'appropriarsi del mondo. Il linguaggio però non ha a che fare solo con l'esperienza. Ed è proprio nel suo aspetto non empirico che si ha a che fare nel tentativo di comprendere il modo in cui le *Denkformen* si lascino prendere in considerazione come categorie.

Proseguendo l'argomentazione sul rapporto tra pensiero e linguaggio, che contraddistingue la prefazione alla seconda edizione della *Scienza della Logica*, Hegel introduce un nuovo tema. Il linguaggio, che finora è stato trattato come un modo di appropriarsi del mondo, il luogo in cui la logica si mescola alla sensibilità e all'esperienza, mostra una sua ulteriore proprietà: la capacità di avere delle forme adeguate ad esprimere le determinazioni del pensiero prese di per loro e non mescolate al sensibile.

Es ist der Vortheil einer Sprache, wenn sie einen Reichthum an logischen Ausdrücken, nämlich eigenthümlichen und abgesonderten, für die Denkbestimmungen selbst besitzt; von den Präpositionen, Artikeln, gehören schon viele solchen Verhältnissen an, die auf dem Denken beruhen; die chinesische Sprache soll es in ihrer Ausbildung gar nicht oder nur dürftig bis dahin gebracht haben; aber diese Partikeln treten ganz dienend, nur etwas wenig abgelöset, als die Augmente, Flexionszeichen und dergl. auf. Viel wichtiger ist es, daß in einer Sprache die Denkbestimmungen zu Substantiven und Verben herausgestellt und so zur gegenständlichen Form gestempelt sind²²⁸.

Le prime forme che Hegel individua sono gli articoli e le preposizioni (ma è abbastanza intuitivo che a questo tipo di parte del discorso si possano aggiungere anche le congiunzioni). L'importanza di queste particelle linguistiche è quella di illustrare il modo in cui il linguaggio sviluppa al proprio interno delle forme atte a portare alla coscienza le determinazioni del pensiero che sono in esso implicite. È utile l'esempio della lingua cinese. Hegel sostiene che essa non si è evoluta sul piano del suo formare espressioni adeguate all'esposizione del pensiero. Essa infatti non ha parole per gli articoli e le preposizioni, ma semplicemente segni di flessioni o accenti. La lingua cinese non si è evoluta perché non ha saputo dare forma linguistica alle determinazioni di pensiero che determinano l'individuazione di alcune forme di relazione pura: ciò che di fatto è denotato dagli articoli e dalle preposizioni. Nel dire "il cane di Antonio" le particelle "il" e "di" individuano delle specifiche determinazioni di pensiero: "il" dice che il cane in questione è l'unico cane e "di" informa della relazione che Antonio intrattiene con il cane.

Si pensi ora ad esempio alla lingua latina – lingua priva di articoli e che al posto di molte preposizioni usa le declinazioni – dove questa proposizione sarebbe stata pronunciata nella forma "Canis Antonii". È

²²⁸ WL, p. 20.

ben vero che le declinazioni per il latino svolgono la stessa funzione delle suddette particelle (quindi sul piano del risultato fattuale poco cambia), ma l'oggettivazione delle relazioni nelle particelle stesse costituisce un grado maggiore di esplicitazione – e conseguentemente di coscienza – della logicità relazionale contenuta nel linguaggio. Sebbene siano molto importanti nel loro ruolo di oggettivare la relazionalità del pensiero, le particelle non sono però sufficienti a darne una concreta espressione.

2.2.2 Deittici.

Altra categoria di parole che sono in diretto rapporto con il pensiero sono i deittici: gli avverbi e alcune forme di pronomi. Sono quelle parole che hanno come scopo l'indicazione di qualcosa (questo, quello ecc.), di luoghi (qui, lì ecc.), di tempi (ora, dopo ecc.) e di persone (io, tu ecc.). Sebbene nel passaggio che si va qui analizzando, i deittici non siano menzionati esplicitamente, questi termini particolari svolgono un ruolo importante nella comprensione hegeliana del linguaggio e di fatto rappresentano un termine intermedio – nella funzione di esprimere il pensiero – tra le particelle e le categorie vere e proprie. La loro specificità è di fatto trattata sia nella *Fenomenologia* – nella critica del sapere immediato della certezza sensibile (die sinnliche Gewissheit) – sia nell'*Enciclopedia* nella trattazione del pensiero come soggettività. In primo luogo si introdurrà il tema attraverso l'analisi della deissi presente nella *Fenomenologia*, che costituisce il luogo dove lo svolgimento concettuale della questione è approfonditamente articolato²²⁹.

²²⁹ Un'analisi dettagliata della deissi nella *Coscienza Sensibile* è presente in: D. Heidemann, *Indexikalität und sprachliche Selbstreferenz bei Hegel* in «Hegel Studien» n. 39/40 (2005), pp. 9 – 24 e A. F. Koch, *Hegel über Indexikalität und sinnliche Gewißheit* in A. Oefsti, P. Ulrich, T. Wyller (a cura di), *Indexicality and Idealism II*, Paderborn, München, 2002, p. 65 – 83.

Il tipo di sapere trattato nella certezza sensibile è il sapere ingenuo di chi non pensa filosoficamente²³⁰. Si tratta di una forma immediata: è il sapere che potrebbe identificarsi con un ipotetico "io so", svuotato però di quella particolarità affermata nel suddetto immediato sapere²³¹. Questo puro sapere non è altro che un sapere generale, che non determina né, tanto meno, è determinato da ciò che sa. Quindi si sa che qualcosa è, ma ci si ferma a questa unica informazione: ad un sapere che non è perciò determinato. In questo senso, da un punto di vista quantitativo, tale concezione del sapere è infinita (intesa come *schlechte Unendlichkeit*). Non conosce infatti limite; tuttavia è proprio questa assenza di limite – che al primo sguardo ingenuo ne costituisce quasi un fattore di "ricchezza" – a rivelarsi come la sua più urgente mancanza. Nel momento in cui ci si dovesse soffermare infatti sul contenuto e l'essenza di tale sapere, ci si renderebbe facilmente conto che esso è assolutamente indefinito, tale da essere così astratto da ogni considerazione reale, che il suo significato concreto è poverissimo, anzi vuoto. Questo sapere che non è un sapere è la posizione del *meinen* (opinare).

La certezza sensibile si risolve nella coincidenza tra il sapere che qualcosa è (*die Sache*) e il sapere del singolo (*der einzelne Weiß*) che è il conoscente di questo sapere, il quale si coglie come un tutt'uno con la certezza della singolarità del suo sapere (*das Einzelne*). Siamo di fronte alla semplice ed immediata certezza dell'essere che ha un

²³⁰ Per una introduzione generale al tema della *Coscienza Sensibile* e della *Fenomenologia*, nel panorama immenso di studi introduttivi, si abbiano come riferimento: F. Chiereghin, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel: introduzione alla lettura*, Roma, Carocci, 1997; J. Hyppolite, *Gènese et structure de la "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel*, Aubier, Paris, 1946. Per la specificità di un commento dettagliato del tema linguistico nel contesto fenomenologico invece si veda in particolar modo: M. Campogiani, *Hegel e il linguaggio*, Città del Sole, Napoli, 2001, p. 37 – 233.

²³¹ «Der konkrete Inhalt der *sinnlichen Gewißheit* läßt sie unmittelbar als die *reichste* Erkenntnis, ja als eine Erkenntnis von unendlichem Reichtum erscheinen [...] Diese *Gewißheit* aber gibt in der Tat sich selbst für die abstrakteste und ärmste *Wahrheit* aus» (PhG, p. 82).

singolo nel momento in cui si dà la conoscenza di un qualcosa. Tale certezza è presa per sé, prescindendo sia dal singolo conoscente sia da ciò che è²³². Ogni ente oggetto di un sapere è infatti qualcosa che si dà nel preciso momento in cui se ne dà un sapere: è qualcosa cioè che è saputo in un determinato momento come un "ora" (das Jetzt). Parimenti esso si dà anche in un "qui" (das Hier), poiché si dà in un luogo determinato. Dunque la struttura dell'essere dell'ente si apre dialetticamente alla nostra comprensione, rivelandosi attraverso i deittici nell'ordine di uno *Hier* e uno *Jetzt* nel momento stesso in cui viene saputa. Tuttavia questo *Hier* e questo *Jetzt* sono degli astratti che non determinano alcunché; infatti nello *Hier* potrebbe esserci qualsiasi oggetto, così come *Jetzt* potrebbe essere qualsiasi momento. Hegel propone un semplice esperimento. Adesso è notte e ci si appunta su un foglio la scritta *Jetzt* e la si rilegge successivamente di giorno. Ci si accorgerà che lo *Jetzt* non è più quello *Jetzt* di quando si aveva scritto quella parola. Lo *Jetzt* quindi si mostra come una determinazione negativa: il non *Jetzt* di tutti gli *Jetzt* che non sono lo *Jetzt* a cui ci si sta riferendo²³³. Un argomento simile viene utilizzato per lo *Hier*. Se si guarda un albero si può affermare che *Hier* c'è un albero, ma se ci si volta e si vede una casa, allora *Hier* ci sarà una casa. Anche in questo caso *Hier* sarà la negatività, il non di tutti gli *Hier* che potrebbero esserci²³⁴. Le negatività che compare nell'uso dei deittici mostra la

²³² Cfr. PhG, p. 82.

²³³ Cfr. PhG, p. 84. A proposito di questo esempio proposto da Hegel è interessante rilevare come Brockmeier individui la rilevanza della scrittura per la comprensione del significato del linguaggio (cfr. J. Brockmeier, *Language Thought and Writing: Hegel after Deconstruction and the Linguistic Turn* in "The Bulletin of the Hegel Society of Great Britain" n. 21-22 (1990), pp. 30 - 55, pp. 47 - 49. Tali considerazioni portano da un lato a ridimensionare il grande rilievo all'elemento della dialogicità che a questa sezione è stato attribuito (cfr. ad esempio T. Bodammer, op.cit., p.83) a causa delle formule hegeliane quali «*Sie ist also selbst zu fragen: Was ist das Diese?*» (PhG, p. 84) e dall'altro a costruire una relazione con il rapporto tra il linguaggio dell'oralità e la scrittura alfabetica nell'Enciclopedia.

²³⁴ Cfr. PhG, p. 84.

negazione presente nell'immediatezza astratta della *Meinung* iniziale. L'essere iniziale si mostra quindi qui come un essente universale, poiché è conosciuto attraverso la sua dialettica interna come possibilità di essere qualsiasi cosa in qualsiasi momento. Non è più, dunque, né vuoto né astrattamente singolare. L'essere che inizialmente si era dato come una singolarità indeterminata ed immediata si è mostrato, attraverso il movimento dialettico ad esso immanente, come qualcosa di universale. Nel passaggio tra singolare ed universale si è operata in esso una mediazione: l'intervento del "qui" (Hier) e dell' "ora" (Jetzt) ad esso connaturati²³⁵. Il modo in cui è stato mediato è la negazione, poiché per essere compreso come universale esso è stato negato come astrattamente singolare ed essenzialmente vuoto²³⁶.

L'oggetto si è mostrato come qualcosa di universale (allgemein) ed astratto: indeterminabile. La coscienza, allora, che inizialmente sapeva l'essere dell'oggetto ritenendolo qualcosa di singolare, non accetta di negare quel suo primo immediato sapere singolare; ritiene infatti che sapere qualcosa sia un fatto riguardante se stessa e la cosa di cui ha saputo l'essere²³⁷. Si rivolge così in sé; si pensa come un "io" (Ich) e considera che quell'essere indeterminabile dell'oggetto, dipenda totalmente dal suo modo di saperlo, secondo una sorta di "fenomenismo soggettivo"²³⁸. Ad esempio: "io vedo un albero, e l'albero è un albero perché io lo vedo qui e ora". Tuttavia anche questa posizione di ritorno in sé del sapere, rientra dialetticamente in un

²³⁵ «Dieser sinnlichen Gewißheit, indem sie an ihr selbst das Allgemeine als die Wahrheit ihres Gegenstandes erweist, bleibt also das *reine Sein* als ihr Wesen, aber nicht als Unmittelbares, sondern als ein solches, dem die Negation und Vermittlung wesentlich ist». (PhG, p. 85).

²³⁶ Cfr. J. Hyppolite, op. cit., p.116.

²³⁷ «Die Kraft ihrer Wahrheit liegt also nun im *Ich*, in der Unmittelbarkeit meines *Sehens, Hörens* usf.; das Verschwinden des einzelnen Jetzt und Hier, das wir meinen, wird dadurch abgehalten, daß *Ich* sie festhalte». (PhG, p. 86).

²³⁸ J. Hyppolite, op. cit., p.116: «questa è la posizione dei sofisti greci; la coscienza sensibile pensa di conservare la propria immediatezza abbandonando il dommatismo dell'essere per passare al fenomenismo soggettivo».

movimento di mediazione - negazione di se stessa. Non è chiaro di che "io" si parli parlando del sapere dell'io". Infatti se io, immediatamente, so il "qui" di qualcosa, ma un altro io, altrettanto immediatamente, sa il "qui" di un qualcosa di diverso dal "qui" da me saputo, allora questi due saperi immediati antitetici scompaiono (*verschwinden*) l'uno per mezzo dell'altro. Quindi il sapere immediato dell'io è indifferente rispetto al sapere immediato di qualsiasi altro io. Ecco dunque accadere all'io lo stesso destino del "qui", dell' "ora" e dell'oggetto: diventare un universale astratto²³⁹, mediante la negazione e la mediazione. Hegel è chiaro su questo punto: nonostante l'io reputi se stesso un io singolare che vede qualcosa, in pari tempo non riesce a distinguersi concretamente dagli altri io e, conseguentemente, il suo ritenersi singolare resta un'astratta opinione immanente all'io universale²⁴⁰. L'io non scompare (*verschwinden nicht*) come gli altri oggetti, ma resta come qualcosa di assolutamente indistinto²⁴¹. In questo modo si confutano i pregiudizi della certezza sensibile. Inizialmente, infatti, si è stabilito che il sapere dell'essente - inteso come ciò che è saputo - non è conoscibile, poiché è indeterminato. Successivamente si è visto che il sapere non è nemmeno in se stesso determinato, perché il sapere è sapere di un io altrettanto indeterminato. Quindi tale sapere risulterebbe un sapere in sé negato e che nega anche l'oggetto di cui è sapere.

Come si è potuto apprezzare, i deittici giocano un ruolo

²³⁹ Come ha rilevato Chierighin, *La fenomenologia dello spirito di Hegel* cit., p. 69, tale procedimento è sistematico, e delinea un procedimento concettuale tipico del filosofare hegeliano. Ogni individuale si trasforma in universale, secondo la struttura proposizionale del giudizio "Tutti gli X sono Y". in questo modo il soggetto X non trova nel predicato Y nulla che lo possa contraddistinguere da qualsiasi altro soggetto X di cui si predica quel predicato.

²⁴⁰ Cfr. PhG, p. 87.

²⁴¹ J. Hyppolite vede qui già presente ed anticipata la dottrina hegeliana del riconoscimento, ovvero la dialettica delle coscienze che si comprendono, l'una tramite l'altra, come autocoscienze: cfr. op. cit., pp. 118 - 120. Tuttavia qui si ritiene più rilevante la struttura della deissi e il suo legame con il pensiero.

fondamentale e questo per via della loro diretta relazione con il pensiero. È utile però soffermarsi ancora su alcuni aspetti che, esponendo il contesto in cui i deittici sono usati, non è stato ancora possibile mettere in luce. In proposizioni come «*Jetzt ist die Nacht*» la pretesa della semplice relazione tra la coscienza e il mondo non può essere giustificata perché non è possibile realizzarla in virtù della struttura logica dei deittici. *Jetzt* e *Hier* non sono collegati a un momento o un luogo determinati immediatamente; il collegamento dipende ed è determinato dalla complessa struttura logica della deissi. Allo stesso modo *Ich* non si riferisce a una persona indicata²⁴². I deittici si riferiscono primariamente alla struttura logica che li contraddistingue, hanno un significato che si determina da sé come autorelazione e non hanno una relazione di immediatezza con il mondo²⁴³. *Hier* si riferisce al non essere un altro *Hier* e al contempo alla possibilità di tutti gli *Hier*: è l'essere qui e al contempo la possibilità dell'essere altrove. Lo stesso vale per *Jetzt* e per *Ich*. Questo non significa che i deittici non possano individuare un individuo; in un certo contesto e a certe condizioni lo fanno senz'ombra di dubbio, ma il loro significato non è quella cosa che indicano. Se si dice *Hier*, l'uso di quella parola non dipende dal luogo in cui ci si trova e, soprattutto, la corrispondenza del termine *Hier* con l'essere in un luogo non ha nulla a che vedere con un riferimento diretto tra la parola e il luogo. La parola *Hier* (come *Jetzt* e *Ich*) è comprensibile di per sé, nel suo autoriferimento, al di là del luogo a cui la si associa.

La questione dei deittici ed in particolare del deittico "Ich", trova un suo sviluppo nell'aggiunta al paragrafo ventiquattresimo dell'*Enciclopedia*.

Die Natur bringt den *nous* sich nicht zum Bewußtsein; erst der Mensch verdoppelt sich so, das Allgemeine für das Allgemeine zu sein. Dies ist zunächst der

²⁴² Cfr. D. Heidemann, op. cit., p. 23.

²⁴³ Cfr. *ivi*, p. 24.

Fall, indem der Mensch sich als Ich weiß. Wenn ich Ich sage, so meine ich mich als diese einzelne, durchaus bestimmte Person. In der Tat sage ich jedoch dadurch nichts Besonderes von mir aus. Ich ist auch jeder andere, und indem ich mich als Ich bezeichne, so meine ich zwar mich, diesen Einzelnen, spreche jedoch zugleich ein vollkommen Allgemeines aus. Ich ist das reine Fürsichsein, worin alles Besondere negiert und aufgehoben ist, dieses Letzte, Einfache und Reine des Bewußtseins. Wir können sagen: Ich und Denken sind dasselbe, - oder bestimmter: Ich ist das Denken als Denkendes. Was ich in meinem Bewußtsein habe, das ist für mich²⁴⁴.

L'argomento inizia con quanto già discusso nel primo capitolo di questo lavoro. L'animale (qui il termine *Natur* si riferisce ad esso) non è in grado di portare alla propria coscienza l'agire del *nous* nel mondo; quell'attività inconscia del *Denken* di cui già si è trattato. Questo portare il pensiero alla coscienza è un'attività propria dell'uomo e ciò accade nel suo sapersi come «Ich». Questo sapersi avviene precisamente nel linguaggio. Infatti, all'inizio dell'argomento, scrive Hegel, che quando qualcuno *sagt* la parola *Ich* opina di identificarsi con il suo essere una persona determinata e il verbo *sagen* qui utilizzato non può che direzionarci verso la comprensione dell'argomento come qualcosa di linguistico.

La natura deittica della parola *Ich*, come si è poc'anzi visto, non determina solamente e propriamente un individuo singolo, ma anche – e soprattutto – qualcosa di generale e universale. In questo modo la parola *Ich* non denota un significato individuale e rappresentativo, ma indica la pura *Fürsichseins* che è quell'autoriferimento che nega tutte le particolarità altre da sé. Così l'io dell'uomo che si chiama "Ich" non sarà solo la persona, il sé, ma rappresenterà anche il riconoscimento nella coscienza dell'essere attività di pensiero²⁴⁵.

²⁴⁴ EnzA, p. 82 – 82.

²⁴⁵ Hegel approfondisce la questione anche nel paragrafo venti. «Ebenso wenn ich sage: "Ich", meine ich Mich als diesen alle anderen Ausschließenden; aber was ich sage, Ich, ist eben jeder; Ich, der alle anderen von sich ausschließt». (EnzA, p. 74).

L'essere dell'io come essere per sé, emerso dal termine deittico che lo manifesta, ha come altro verso della medaglia di lasciare il suddetto io come qualcosa di «Leere»: un ricettacolo di esperienze e rappresentazioni. Infatti nel capire che nel dire *Ich* non si dice semplicemente l'individualità del soggetto empirico, ma anche la negazione delle possibili esperienze dell'io intese come rappresentazioni individuali, allora questa negazione implicherà la negazione di tutte le possibili esperienze che l'io inteso come individualità particolare potrà avere di se stesso. Quindi esso non negherà solo tutti i possibili io, ma anche tutti i suoi possibili contenuti rappresentativi che non dovranno essere pensati come un'oggettualità all'io contrapposta, ma piuttosto come qualcosa che è contenuto nell'attività pensante. «Jeder Mensch ist eine ganze Welt von Vorstellungen, welche in der Nacht des Ich begraben sind». Si ripropone quella caratteristica di appropriazione spirituale dell'esteriorità nel linguaggio di cui si è già discusso a proposito dello Spirito soggettivo e, poc'anzi, del primo argomento del linguaggio nella logica²⁴⁶.

Wir brauchen das Ich zunächst ganz trivial, und erst die philosophische Reflexion ist es, wodurch dasselbe zum Gegenstand der Betrachtung gemacht wird. Im Ich haben wir den ganz reinen präsenten Gedanken. Das Tier kann nicht sprechen "Ich", sondern der Mensch nur, weil er das Denken ist²⁴⁷.

Si entra così nel vivo dell'argomento del rapporto tra pensiero e linguaggio che si manifesta nella deissi. Nell'io, attraverso la parola "Ich", si rende presente il puro pensiero – il dominio concettuale sulla rappresentazione – e ciò avviene perché l'uomo «das Denken ist».

²⁴⁶ Ed è per questo che «Kant hat sich des ungeschickten Ausdrucks bedient, daß Ich alle meine Vorstellungen, auch Empfindungen, Begierden, Handlungen usf. begleite». (EnzA, p. 74).

²⁴⁷ EnzA, p. 83.

Questa proposizione è ambigua. Essa è affermata sempre nel contesto del paragone tra uomo e animale. Si ritiene qui in particolare che Hegel intenda che l'uomo da un lato sia determinato dal pensiero (come l'animale) ma dall'altro, a differenza dell'animale, sia in grado di conoscerlo portandolo alla propria coscienza. In questo senso l'animale non può dire «Ich» mentre l'uomo sì. Questo argomento non è particolarmente convincente se preso di per sé e isolato dal contesto. È infatti da un lato condivisibile l'idea hegeliana che la deissi mostri bene come essa nel suo autoriferimento permetta all'uomo di comprendere di essere un soggetto pensante. La parola *Ich* infatti lo costringe a fare i conti con il fatto che anche quando egli intende nominare l'individualità rappresentativa, è al contempo portato a pensare l'universale in cui ogni forma referenziale e rappresentativa è contenuta. Dall'altro però non ci si spiega ancora perché e come l'uomo sia pensante e possa dire *Ich*, a differenza dell'animale. L'argomento che qui emerge, non deve però essere letto come: "l'uomo può pensare perché può usare la parola *Ich* e comprenderla" e "l'uomo a differenza dell'animale è pensante e per questo può usare la parola *Ich*" con la conseguente parvenza di una *petitio principii*. Come lo si dovrà allora intendere?

Bei allem aber ist das Ich, oder in allem ist das Denken. Denkend ist somit der Mensch immer, auch wenn er nur anschaut; betrachtet er irgend etwas, so betrachtet er es immer als ein Allgemeines, fixiert Einzelnes, hebt es heraus, entfernt dadurch seine Aufmerksamkeit von anderem, nimmt es als ein Abstraktes und Allgemeines, wenn auch nur formell Allgemeines²⁴⁸.

Diventa in questo passo più chiaro il senso dell'argomento.

L'uomo è pensante e il pensiero (la razionalità) attraversa tutte le cose e ciò si manifesta nella comprensione della deissi che nella propria

²⁴⁸ Ibidem.

logicità interna ed autoriferita lo esplicita come uno *Ich* che non è più da considerare come qualcosa di separato dalle cose e dagli altri *Ich*, ma come ciò che «bei allem ist». L'io pervade ogni cosa e ogni esperienza e stabilisce l'individualità pur comprendendo al contempo l'universalità, sebbene essa sia ancora astratta. La parola *Ich* scioglie la differenza tra l'identificazione di un soggetto che pensa e le cose pensante; nello stesso affermarsi come *Ich* l'uomo è già pensiero e pensato ad un tempo. Cosa significa che nello *Ich* si comprende l'universalità come qualcosa di astratto?

Ich ist das an und für sich Allgemeine, und die Gemeinschaftlichkeit ist auch eine, aber eine äußerliche Form der Allgemeinheit. Alle anderen Menschen haben es mit mir gemeinsam, Ich zu sein, wie es allen meinen Empfindungen, Vorstellungen usf. gemeinsam ist, die meinigen zu sein. Ich aber, abstrakt als solches, ist die reine Beziehung auf sich selbst, in der vom Vorstellen, Empfinden, von jedem Zustand wie via jeder Partikularität der Natur, des Talents, der Erfahrung usf. abstrahiert ist²⁴⁹.

Sebbene lo *Ich* sia l'universalità, esso è nella deissi compreso ancora nella forma della «Gemeinschaftlichkeit» che è una forma impropria dell'universalità stessa: essa infatti coglie l'universale non secondo la necessità logica e ontologica che implica, ma nell'aspetto esteriore dell'avere un tratto in comune. L'universalità della «Gemeinschaftlichkeit» della deissi dell'io è duplice: da un lato essa concerne la soggettività e dall'altra l'oggettività. Dal punto di vista soggettivo lo *Ich* coglie l'individuo che lo pronuncia e lo pensa nell'astratta universalità al pari di «Alle anderen Menschen»: tutti gli uomini si pensano come "io" e si chiamano «Ich»; quando dunque qualcuno si chiama «Ich» da un lato agirà comunemente a tutti e dall'altra nell'autoriferirsi di quella stessa parola trova racchiusa la «Gemeinschaftlichkeit» di tutti gli *Ich* che, come si è visto anche

²⁴⁹ EnzA, p. 74 – 75.

poc'anzi nel caso fenomenologico non sono deitticamente distinguibili. Dal punto di vista oggettivo invece tutte le rappresentazioni nello *Ich* (che rappresentazionalmente vengono pensate come contenuti individuali e separati, legati all'intuizione esterna) diventano per l'io – sono un contenuto a sua disposizione come il pensato dell'attività pensante – e in questo si accomunano, perdendo la specificità di isolamento individuale che, dal punto di vista rappresentativo, le identificava: trovandosi così universalizzate, ma astratte.

Si è visto quindi il ruolo fondamentale della deissi nella comprensione e determinazione del pensiero e della sua azione soggettiva; tuttavia questa comprensione, si è argomentato, è ancora qualcosa di astratto. Il compito linguistico di cogliere l'universalità concreta spetta invece alle parole che denotano le categorie logiche.

2.2.3 Categorie.

Hegel scrive che molto più importante – rispetto alle particelle linguistiche – è quando «in einer Sprache die Denkbestimmungen zu Substantiven und Verben herausgestellt und so zur gegenständlichen Form gestempelt sind²⁵⁰». I sostantivi e i verbi in cui le *Denkbestimmungen* (qui usato praticamente come sinonimo di *Denkformen*) vengono impresse nella forma dell'oggettività sono le categorie. Potrebbe essere messo in questione il fatto che *Denkbestimmungen* e *Denkformen* siano usati come sinonimi. Dopotutto poche righe prima Hegel scriveva più volte *Denkformen* e ora, poche righe dopo, *Denkbestimmungen*. Se proprio una differenza si vuol trovare, forse la declinazione del *Denken* attraverso il suffisso *bestimmungen* è preferito e più usato da Hegel in quanto strettamente

²⁵⁰ Ci si continua a riferire al passo citato precedentemente nel paragrafo dedicato alle particelle linguistiche (2.2.1). Si ritiene che la vicinanza consenta di non dover ripetere la citazione completa.

legato al determinarsi del pensiero nelle cose oggettive²⁵¹, mentre il suffisso *formen* ha un carattere più generale e può essere rivolto anche al modo in cui la filosofia può operare delle differenziazioni all'interno del pensiero stesso²⁵². In ogni caso il significato di questi due termini, con qualche sfumatura differente, si rivolge sempre ai modi in cui il pensiero si determina in quanto pensiero.

La cosa importante da mantenere qui è che il linguaggio permette alle categorie di farsi oggetto: di poter essere conosciute. Ad esempio: dalla proposizione apparentemente solo linguistica "la foglia è verde" si può formulare nel linguaggio l'idea che ci siano un soggetto e un predicato; che dire la "foglia è verde" significhi dire qualcosa di un soggetto, affermarne una qualità. Nel linguaggio questa categoria si potrebbe chiamare ad esempio "qualità" e della qualità si potrà predicare qualcosa e così via. In questo modo si identificano parole come "essere", "divenire", "contraddizione": sostantivi e verbi appunto di cui si può predicare qualcosa e che possono diventare oggetto di conoscenza. Scrive Hegel che le discipline logiche e scientifiche, mediante questo processo di comprensione logica del reale attraverso il linguaggio, arrivano a sviluppare nozioni estremamente complesse ed avanzate, come la forza e la polarità²⁵³. Questo genere di categorie sono sicuramente più complesse di quelle basilari, come l'identità formale $A=A$, e per Hegel hanno al loro interno degli elementi che mettono in discussione l'assolutezza delle determinazioni più semplici. Ma il problema dell'intellettualismo formale che pensa di averle dedotte dal mondo oggettivo, le mantiene ferme; considera tutte le categorie, dalle più semplici fino a quelle complesse, come un unico sistema categoriale dal significato immutabile ed identico a sé. In questo modo

²⁵¹ Cfr. EnzA, p. 81. Su questo tema complesso che qui si accenna, si rimanda al primo paragrafo del primo capitolo del presente lavoro nella sua interezza.

²⁵² Il termine *Denkformen* occorre rarissimamente nelle opere sistematiche: nel passo citato, trova la sua sistemazione di maggior rilievo.

²⁵³ Cfr. WL, p. 21.

tutte le categorie che sono state nominate – e che per questo sono entrate nella possibilità dell'essere conosciute – vengono immobilizzate nella loro individuazione isolata e nel loro conseguente stratificarsi – nella storia del progresso scientifico – perdono la loro valenza: vengono assunte come qualcosa di «bekannt» ma proprio per questo «nicht erkannt²⁵⁴».

Le categorie per Hegel quindi, nel corso della storia della filosofia, passano dall'essere il modo di prendere in considerazione le forme del pensiero in modo oggettivo, al diventare l'articolazione di una logica formale che è un accumularsi acritico delle categorie stesse e non la loro comprensione. Le categorie vengono così ridotte a delle rappresentazioni astratte: a delle «leblosen Knochen eines Skeletts²⁵⁵». Di fatto nella tradizione della logica il percorso descritto si traduce in uso improprio ed acritico delle categorie che impedisce la comprensione del loro contenuto concettuale e per certi versi manca di riconoscere una specifica differenza tra il loro significato logico e le conseguenze fattuali della loro applicazione al reale. Come argomenta Hegel:

Im Leben geht es zum Gebrauch der Kategorien, sie werden von der Ehre, für sich betrachtet zu werden, dazu herabgesetzt, in dem geistigen Betrieb lebendigen Inhalts in dem Erschaffen und Auswechseln der darauf bezüglichen Vorstellungen, zu dienen, — Theils als Abkürzungen durch ihre Allgemeinheit; —denn welche unendliche Menge von Einzelheiten des äußerlichen Daseyns und der Thätigkeit faßt die Vorstellung. Schlacht, Krieg, Volk, oder Meer, Thier u.s.f. in sich zusammen;—wie ist in der Vorstellung: Gott oder Liebe u.s.f. in die Einfachheit solchen Vorstellens eine unendliche Menge von Vorstellungen, Thätigkeit, Zuständen u.s.f. epitomirt!— Theils zur näheren Bestimmung und Findung der gegenständlichen Verhältnisse, wobei aber Gehalt und Zweck, die Richtigkeit und Wahrheit des sich einmischenden Denkens ganz von dem Vorhandenen selbst

²⁵⁴ WL, p. 22.

²⁵⁵ WL, p. 19.

abhängig gemacht ist und den Denkbestimmungen für sich keine Inhaltbestimmende Wirksamkeit zugeschrieben wird²⁵⁶.

Esse si trovano appunto nella condizione di essere un «Gebrauch im Leben», qualcosa che viene utilizzato così com'è, nella sua rappresentazione per produrre altre rappresentazioni nell'esercizio delle attività umane. In questo modo vengono usate tramite delle parole che sono solo un'abbreviazione del loro contenuto concettuale. Così il loro utilizzo è duplice e a partire dall'analisi di questa duplicità sarà possibile far emergere il loro significato più proprio.

In primo luogo esse svolgono questa citata funzione di abbreviare semplicemente una universalità. La cosa interessante e che deve essere ben analizzata è rappresentata dagli esempi che porta Hegel. Egli infatti scrive che nella parola «Krieg» così come nella parola «Liebe» o «Gott» si possono pensare moltissime battaglie e moltissime declinazioni del concetto di amore e altrettante concezioni dell'idea di Dio. Le parole prese come una identificazione fattuale non sono altro che delle astrazioni universali (allo stesso modo della deissi). Su questi esempi, emergono però fin da subito delle perplessità. Sarà facile notare come Hegel proponga, prendendosi cura di separarli, due tipi di termini: il primo con parole esperenziali (come guerra, mare, animale) e il secondo con parole che per lui rappresentano il pensiero puro (come Dio e amore). Soprattutto non cita nessuna tradizionale categoria logica. Ma come è da interpretare questo passaggio? Sono parole come *Krieg* e/o *Liebe* ad essere categorie? Possono essere messe le parole *Meer* e la parola *Gott* sullo stesso piano? Inoltre: sono esse pensate come categorie? O forse esse sono parole in virtù dell'uso delle categorie, ma nel loro essere usate non tengono conto di ciò? Tutte le direzioni indicate e messe in questione sono a loro modo

²⁵⁶ WL, p. 24

legittime, ma incomplete. Infatti anche parole come *Krieg* e *Liebe* possono essere delle categorie: la guerra può essere considerata una categoria fondamentale di una teoria della politica, così come l'amore una categoria fondamentale di una teoria dello Spirito. Quindi si tratterebbe di un uso non puramente logico del termine categoria. Ma non è questo l'argomento di cui Hegel qui tratta. Dall'altro lato anche l'idea di identificare le molte declinazioni di un concetto in una rappresentazione è un'idea che dipende dalle categorie logiche di identità e differenza (come, si è visto mette in luce Gadamer). La guerra esprime e contiene in sé tutte le possibili guerre e non le cose che non sono una guerra in virtù della categoria logica dell'identità (ogni guerra mantiene in sé la connotazione fondamentale di essere una guerra) e la differenza (ogni guerra non è una non guerra). In questo caso sono le categorie logiche, intese ancora come astrazioni, a generare il significato delle parole del quotidiano o delle categorie dello spirito (uso non logico del termine categoria). Ma queste due operazioni sono due facce della stessa medaglia. Se da un lato l'astrazione "guerra" è presa, come categoria dello spirito, alla maniera di un'astrazione rispetto alla molteplicità di modi in cui essa può essere intesa. Dall'altro anche la categoria di identità, se presa come semplice uguaglianza di qualcosa con se stesso non è altro che un'astrazione che impedisce di comprendere le determinazioni di pensiero ad essa soggiacenti. Quindi si può affermare che in qualche modo – in contesti diversi da quello logico – tutte le parole possono potenzialmente essere categorie, perché nel loro essere rappresentazione di un contenuto determinato includono anche l'universalità di quello stesso contenuto. La parola guerra contiene la possibilità di tutte le guerre che può pensare chi la pronuncia, ma allo stesso modo anche la parola identità contiene tutti i possibili modi in cui chi la pronuncia pensa l'identità. Quindi la caratteristica del linguaggio di essere "abbreviazione" del contenuto delle parole, si può applicare anche alle categorie

specificatamente logiche. In questo senso tutte le parole categoriali e tutte le parole in generale sono delle abbreviazioni.

Tuttavia c'è un livello implicito. La parola guerra identifica l'universalità che denota – rappresentativamente nomina qualcosa di individuale, è capace di esprimere una singolarità – in virtù della rappresentazione astratta della categoria di identità. Nella logica astratta tradizionale il lavoro che la categoria logica (ad esempio l'identità) svolge nella categoria spirituale (guerra) resta impensato.

In questo maniera si introduce il secondo modo in cui le parole che determinano le categorie sono utilizzate, modalità che aiuterà a rispondere alle domande poc'anzi poste che sono ancora rimaste inevase. Esso si rivolge propriamente alle specificità delle categorie logiche. Si tratta della caratteristica di determinare i rapporti oggettivi tra concetti.

Qui si colloca la differenza specifica tra le parole che possono essere considerate categoriali in senso lato, ovvero come semplice abbreviazione di una più o meno ampia varietà semantica e le parole che denotano propriamente una categoria logica. Le parole che indicano le categorie logiche sono le parole che denotano e determinano i rapporti concettuali necessari e oggettivi che strutturano il reale. Anche in questo caso però nella logica tradizionale, l'uso delle categorie è improprio. Infatti il rapporto oggettivo viene fatto dipendere dal dato. Viene invece trascurato il contenuto oggettivo del sistema categoriale che quel dato determina. Ci si aggancia a quanto si diceva prima. Nella tradizione storica della logica le categorie che determinano le parole, o le proposizioni, dipendono interamente dalla rappresentazione acritica delle determinazioni spirituali e non viene pensata di per sé nel suo essere una determinazione di pensiero.

Solcher Gebrauch der Kategorien, der vorhin die natürliche Logik genannt worden ist, ist bewußtlos, und wenn ihnen in wissenschaftlicher Reflexion das

Verhältniß, als Mittel zu dienen, im Geiste angewiesen wird, so wird das Denken überhaupt zu etwas den anderen geistigen Bestimmungen Untergeordnetem gemacht²⁵⁷.

Hegel chiama questo uso delle categorie, che avviene nella tradizione filosofica, "logica naturale" ed è un utilizzo delle categorie come mezzo subordinato alle rappresentazioni delle determinazioni dello Spirito. Esse sono, come si diceva poc'anzi, note. Il fatto che la "foglia è verde" dipenda da una data forma predicativa, dalle relazioni categoriali, dall'identità del soggetto con se stesso ecc. è scontato: la foglia è verde perché la si percepisce come verde. Dopotutto si chiede ironicamente Hegel: «was ist bekannter als eben die Denkbestimmungen, von denen wir allenthalben Gebrauch machen, die uns in jedem Satze, den wir sprechen, zum Munde herausgehen²⁵⁸».

Il compito della logica è per Hegel, quello di sciogliere questo nodo e comprendere quel contenuto che è il pensiero: rendere il noto un conosciuto. Pensare le categorie non come qualcosa che si adopera assumendone rappresentativamente il significato, ma comprendere che cosa sia quel significato che si va usando. Hegel nella logica mira quindi alle *Denkformen* al di là delle parole che le rappresentano e che ne fossilizzano il contenuto. In questo modo si giunge a comprendere in modo più determinato la differenza, che si è preliminarmente indicata, tra le parole del linguaggio ordinario e le parole della logica. Le categorie logiche, pur funzionando linguisticamente come le categorie e le parole della vita ordinaria (mare, guerra ecc.) sono rivolte alla determinazione pura dei rapporti concettuali presi di per loro stessi.

²⁵⁷ WL, p. 24.

²⁵⁸ WL, p. 22.

Resta aperta però un'ulteriore problematica tra quelle poste precedentemente. Non risulta infatti chiaro in che modo il linguaggio costituisca e possa incarnare questa distinzione tra termini categoriali, concettuali e sensibili. In che modo è possibile comprendere la differenza che passa tra loro? E inoltre: possono parole come mare, guerra, contraddizione e Dio essere trattate e analizzate allo stesso modo?

Bei unseren Vorstellungen findet der gedoppelte Fall statt, daß entweder der Inhalt ein gedachter ist, aber die Form nicht, oder daß umgekehrt die Form dem Gedanken angehört, aber der Inhalt nicht. Sage ich z. B. Zorn, Rose, Hoffnung, so ist mir dies alles der Empfindung nach bekannt, aber diesen Inhalt spreche ich in allgemeiner Weise, in der Form des Gedankens aus; ich habe daran viel Besonderes hinweggelassen und nur den Inhalt als Allgemeines gegeben, aber der Inhalt bleibt sinnlich. Stelle ich mir umgekehrt Gott vor, so ist zwar der Inhalt ein rein Gedachtes, aber die Form noch sinnlich, wie ich dieselbe unmittelbar in mir vorfinde. Bei Vorstellungen ist also der Inhalt nicht bloß sinnlich wie bei Beschauungen, sondern der Inhalt ist entweder sinnlich, die Form aber dem Denken angehörig oder umgekehrt. Im ersten Falle ist der Stoff gegeben, und die Form gehört dem Denken an; im andern Falle ist das Denken der Quell des Inhalts, aber durch die Form wird der Inhalt zu einem Gegebenen, das somit äußerlich an den Geist kommt²⁵⁹.

In questo passo Hegel pone esplicitamente la distinzione tra due tipi di rappresentazioni linguistiche (che siano linguistiche, è implicito nel fatto che Hegel scrive «sage ich»).

L'argomento ripercorre quanto poc'anzi sottolineato.

In primo luogo si hanno parole come «Zorne», «Rose», «Hoffnung» ecc. che sono parole che possono da un lato essere termini empirici (come la rosa), ma anche termini concettuali di cui si ha esperienza (come la speranza). I termini del primo tipo, che derivano

²⁵⁹ EnzA, p. 83 – 84.

il loro contenuto dall'esperienza (si fa esperienza di una rosa, di una speranza), sono contraddistinti dal fatto che il pensiero è in loro come la forma in cui vengono espresse: quella capacità "abbreviante" di universalizzare concettualmente che, come si è visto, le parole e il linguaggio hanno come propria peculiarità.

Successivamente si prende in esame la parola «Gott», che per Hegel non è un termine concettuale di cui si fa esperienza – come la speranza – ma è un termine che ha il difficile compito di esprimere la realtà del puro pensiero. Il problema dell'aver come suo contenuto il pensiero puro si traduce nel fatto che da un lato il termine dovrà esprimere qualcosa che si dà immediatamente nel pensiero stesso, ma dall'altro proprio perché l'espressione deve essere una parola, lo fa diventare rappresentazione e quindi qualcosa che dallo spirito viene preso come di esteriore rispetto a sé.

Questo argomento presenta delle difficoltà rilevanti.

La prima è: come è possibile che, in alcune parole, la veste linguistica sia la concettualizzazione e per altre l'abbassamento a rappresentazione?

A questo primo problema non è difficile rispondere. Se infatti le parole del primo tipo rappresentano delle cose esperibili e per questo pensate ingenuamente come individuali, allora l'agire linguistico su di esse le renderà/trasformerà in qualcosa di universale. La speranza sembra al sapere ingenuo "una speranza", ma l'analisi della parola speranza, mostra che essa è un concetto universale. Anticipando ciò che dovrà essere ancora a lungo argomentato: la rappresentazione isolata, nella parola ha la sua verità nel pensiero. Dio invece non denota di per sé qualcosa di finito e individuale, Dio può essere pensato – à la Jacobi – solo come l'incondizionato: l'assoluto. Però, con buona pace di Jacobi – Dio è anche una parola (che viene nominata a messa, nella preghiera ecc.). Questo suo farsi parola, suono unito al significato, lo abbassa alla rappresentazione: al dover significare qualcosa.

Ciò che cambia non è il linguaggio che dal punto di vista rappresentativo non subisce alcuna differenziazione: una volta che la rosa e Dio sono parole, dal punto di vista lessicale esse sono entrambe rappresentazioni. La differenza è nel lavoro che il *Nachdenken* opera su di esse. Nel primo caso trasformerà la rappresentazione universalizzandola, nel secondo invece coglierà l'insufficienza incongruente del termine rappresentativo rispetto al contenuto di pensiero che deve essere determinato.

Qui si innesca la seconda difficoltà. Tutto il problema risiede nei termini del secondo tipo. La filosofia non ha infatti come scopo quello di determinare la "rosa" o la "spina". Quello che si dovrà cercare di comprendere è piuttosto come si possa risanare l'incongruenza tra la realtà del pensiero (ciò che termini come *Gott* indicano) e la natura rappresentativa e insufficiente del linguaggio. Problema che per il momento rimane aperto.

Cosa si potrà dire invece dei termini categoriali? Essi determinando i rapporti concettuali oggettivi e necessari del reale, appartengono alla seconda tipologia di parole. Dopotutto Hegel metaforicamente afferma che la logica «die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes ist²⁶⁰» e i termini categoriali sono questa presentazione. Nell'esserlo, rinnovano il nodo di problematicità fino a qui rilevato trasferendolo definitivamente all'interno dello sviluppo logico.

2.3. Polisemia e determinazione del significato.

2.3.1 Dialettica, Speculazione e Negazione Determinata.

²⁶⁰ WL, p. 44.

Si giunge ora a discutere alcune interessanti caratteristiche del linguaggio che torneranno molto utili nella comprensione della sua relazione con il pensiero, così come essa si può desumere dalle informazioni presenti nella *Scienza della Logica*.

In primo luogo bisogna mettere in evidenza un elemento fondamentale che finora non è stato sufficientemente sottolineato.

La filosofia viene argomentata attraverso delle lingue vive (storicamente date), come si è visto nell'argomento di Gadamer, in cui si stratificano e sedimentano molteplici elementi contingenti e legati alla storia e alla cultura del popolo a cui appartengono. Per Hegel questo non è un problema, anzi, egli trova nella contingenza e storicità del linguaggio la chiave per poter sviluppare il pensiero filosofico. Hegel sottolinea ad esempio una peculiarità della lingua tedesca (lingua nella quale egli scrive e nella quale articola il proprio pensiero filosofico) che le consente di rappresentare un vantaggio per chiunque intenda usarla nel filosofare:

die deutsche Sprache hat darin viele Vorzüge vor den anderen modernen Sprachen; sogar sind manche ihrer Wörter von der weiteren Eigenheit, verschiedene Bedeutungen nicht nur, sondern entgegengesetzte zu haben, so daß darin selbst ein spekulativer Geist der Sprache nicht zu verkennen ist; es kann dem Denken eine Freude gewähren, auf solche Wörter zu stoßen, und die Vereinigung Entgegengesetzter, welches Resultat der Spekulation für den Verstand aber widersinnig ist, auf naive Weise schon lexikalisch als Ein Wort von den entgegengesetzten Bedeutungen vorzufinden²⁶¹.

Questo vantaggio consiste nel fatto che alcune parole hanno dei significati (*Bedeutungen*) che sono *verschiedene*, ma soprattutto *entgegengesetzte* e questo conduce ad intraprendere, seppure a un livello ingenuo (che significa: sul quale non si è ancora propriamente

²⁶¹ WL, p. 20 – 21.

riflettuto), l'unione degli opposti che è il risultato della speculazione (*Spekulation*), cosa che normalmente non è compresa dall'intelletto, che la legge come una contraddizione.

Il primo tema che emerge da ciò è la questione della polisemia, ovvero la molteplicità di significati denotati da una sola parola (un altro modo per determinare specificamente quella che già si è vista come la facoltà linguistica dell'abbreviazione). A questo fa implicitamente da contrappeso il suo opposto, quello dell'omonimia, ovvero più parole che indicano lo stesso significato (non esplicitamente citato qui, ma altrettanto rilevante nella *Scienza della Logica*).

Prima però di addentrarsi nella questione della polisemia, sarà opportuno volgere momentaneamente lo sguardo a quelli che Hegel indica come gli elementi che rendono tale tema rilevante: lo speculativo, la coincidenza degli opposti e la contraddizione.

È andata affermandosi tra molti interpreti l'idea che il metodo dialettico (o speculativo) che anima la *Logica* di Hegel rappresenti una rideterminazione semantico-formale dei termini che la compongono²⁶².

Se da una parte è innegabile che avvenga una siffatta rideterminazione, dall'altra nel presente lavoro si intende sostenere che questa rideterminazione è un aspetto solo parziale del lavoro filosofico, che non giunge a una completezza determinata e che proprio grazie a tale mancata completezza consente lo sviluppo speculativo del pensiero. Ovvero qui si intende sostenere che la dialettica e la logica

²⁶² Questa è una anticipazione di quanto sarà più approfonditamente discusso in seguito. Tra i più recenti tentativi in questa direzione si vedano: A. Nuzzo, *For a Linguistic Reading of Hegel's Logic of Being: Vagueness and Meaning Variance*, in "Internationale Zeitschrift für Philosophie" n.2, 2007, p. 29 – 51; Id. *The Language of Hegel's Speculative Philosophy*, in J.P. Surber, *Hegel and Language*, SUNY, New York, 2006, p. 75 – 94; Id. *Vagueness and Meaning Variance in Hegel's Logic*, in Id., *Hegel and the Analytic Tradition*, Continuum, New York, 2009, 61 – 82. In altri termini, ma l'idea della rideterminazione semantica è stata proposta da S. Houlgate in *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*, Purdue, West Lafayette, 2006.

non sono di per loro una rideterminazione del linguaggio, ma l'esposizione del pensiero nei limiti del linguaggio che di per sé non può semanticamente essere qualcosa di altro rispetto al linguaggio ordinario.

Il linguaggio ordinario ha molte risorse: si argomentava prima di come Hegel riconosca che un termine come "guerra" (ma ciò può valere anche per qualsiasi termine che indichi una categoria) abbia in sé moltissime declinazioni del concetto che rappresenta. Tuttavia però tutti i passaggi di rideterminazione del linguaggio, non sono una "riprogrammazione" semantica del linguaggio ordinario atta alla produzione di un linguaggio filosofico diverso da esso. Per capire ciò è necessario fare una breve digressione sul nodo teorico che anima la questione.

Per Hegel il procedere speculativo, che è il modo autentico del filosofare, è il risultato della dialettica. Negli studi hegeliani la dialettica è a volte definita e spiegata come un metodo, quasi come una struttura formale e formalizzabile del procedere argomentativo di Hegel²⁶³. Questa modalità interpretativa rischia di portare a conseguenze fuorvianti sia nella sua accezione più stringente (ovvero la dialettica intesa come procedimento formalizzabile), contro la quale è banalmente sufficiente considerare quanto Hegel si opponga al sapere basato sull'astrazione formale delle scienze matematiche (per esempio nella Prefazione alla *Fenomenologia*) sia in una accezione meno costringente, ovvero dove viene considerata come un metodo *lato sensu*, ovvero uno strumento pronto all'uso per determinare concetti. Contro questa visione è utile riflettere su quanto scrive Hegel stesso nell'*Introduzione* alla *Fenomenologia* a proposito dell'utilizzo di

²⁶³ Su tale questione si ritengono emblematiche le interpretazioni della dialettica presenti in: D. Marconi, *La formalizzazione della dialettica: Hegel, Marx e la logica contemporanea*, Torino 1979; F. Berto, *Che cos'è la dialettica hegeliana? Un'interpretazione analitica del metodo.*, Padova 2005.

qualsiasi strumento (metodico) per la comprensione dell'Assoluto. Tale strumento sarebbe inefficace poiché vincolerebbe il sapere assoluto ai suoi contenuti (gli elementi che lo costituiscono), impedendone una vera comprensione²⁶⁴. Pur menzionando il termine "metodo", Hegel rende esplicito il carattere originale che il termine assume in questo contesto. Il metodo dialettico è presentato come il movimento che il contenuto dell'oggetto del concetto ha in sé. Il punto centrale è quindi la natura di movimento della dialettica: la processualità del filosofare stesso è il metodo. Il termine "metodo" sembra essere lì per ricordare quale ambito del sapere astratto questa nuova concezione processuale va a sostituire, ma di sicuro non sta ad indicare qualcosa di fisso nella sua determinazione. La dialettica non deve essere pensata come la cristallizzazione di un termine pensato prima come sé e poi al suo negativo, ovvero come uno schema metodico utile alla comprensione simbolica, ma privo di verità. Tale schema metodico viene spesso erroneamente utilizzato nei manuali, al fine di sintetizzare la filosofia hegeliana, e rappresentato dalle parole tesi-antitesi-sintesi. La dialettica ha in realtà il carattere propriamente fluido del concetto²⁶⁵. Quindi ha il proprio motore nell'automovimento (che ha in sé) e ha il fine nel suo ricompandersi. In questo essa è uno sviluppo immanente delle determinazioni del concetto²⁶⁶.

²⁶⁴ Scrive Hegel: «Die Wahrheit ist die Bewegung ihrer an ihr selbst, jene Methode aber ist das Erkennen, das dem Stoffe äußerlich ist» (PhG, p. 47).

²⁶⁵ Significative sulla dialettica sono le parole di Weil: «Questa è la cosiddetta dialettica. Dialettica è qui unicamente la realtà che comprende se stessa [...] Ma la dialettica non è un metodo, il mondo non è il suo oggetto: essa è il mondo nel suo presentarsi nel discorso». E. Weil, op. cit., p. 17. Sulla questione della dialettica hegeliana in questo senso si veda anche L. Sichirolo, *La dialettica*, Isedi, Milano, 1973, p. 149 - 155.

²⁶⁶ «Das bewegende Prinzip des Begriffs, als die Besonderungen des Allgemeinen nicht nur auflösend, sondern auch hervorbringend, heiße ich die *Dialektik* [...] Die höhere Dialektik des Begriffes ist, die Bestimmung nicht bloß als Schranke und Gegenteil, sondern aus ihr den *positiven* Inhalt und Resultat hervorbringen und aufzufassen, als wodurch sie allein *Entwicklung* und immanentes Fortschreiten ist». (GPr, p. 84).

Tenendo ferma la premessa, anche Hegel per comodità ha riassunto il proprio metodo in tre momenti, che non sono però delle tappe schematiche, ma qualcosa di più complesso. Il processo dialettico che conduce allo speculativo si compone, in questa proposta riassuntiva ed esteriore, di tre momenti (che al loro interno sono animati da ulteriori passaggi). Il primo è il momento astratto: il pensiero, nella forma intellettualistica, prende le determinazioni che produce così come gli stanno davanti. Le determina quindi astrattamente ed ogni oggetto del conoscere sarà preso come qualcosa di separato da ciò che esso non è²⁶⁷. In questo primo momento la dialettica non è ancora entrata in gioco. Il protagonista è invece un altro elemento fondamentale per la comprensione dello speculativo: l'intelletto (*Verstand*). Suo compito è quello di determinare gli oggetti della conoscenza e il modo in cui lo fa è la negazione. L'intelletto infatti determina un oggetto in quanto questo non è qualcos'altro e lo fa mediante una negazione che ha la forma dell'esclusione. Un determinato qualcosa è ciò che è in quanto non è qualcos'altro. Il punto di vista intellettualistico con cui comincia la dialettica è abbastanza intuitivo: è il procedere che accomuna l'idea della conoscenza che ha una qualsiasi coscienza ordinaria e l'approccio delle scienze positive. Ad esempio il contadino riconosce una pianta malata in quanto non ha le caratteristiche delle altre, la determina. Le radici sono secche ovvero non sono umide come quelle delle piante sane, le foglie sono gialle, ovvero non sono verdi come quelle delle piante sane ecc. Riconosce la differenza e in questa differenza determina. La foglia sana è verde (questo gli insegna il senso comune; ad esempio: così gli ha insegnato il padre che a sua volta era contadino), quindi la foglia sana non è

²⁶⁷«Das Denken als *Verstand* bleibt bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen; ein solches beschränktes Abstraktes gilt ihm als für sich bestehend und seiend». (EnzA, p. 227).

rossa, non è gialla ecc. La foglia non è verde, quindi non è sana. Lo stesso vale per le scienze empiriche. Per la scienza medica il tasso di colesterolo nel sangue di un organismo sano non è minore di x e non è maggiore di y . Se il tasso di colesterolo non è all'interno di questa forchetta allora l'organismo non è sano. L'intelletto individua e mantiene la sua determinazione escludendo tutto ciò che gli è esterno. Tuttavia l'intelletto in questa sua opera negativa trasferisce la negatività che rivolge – nel suo determinare – verso l'esterno, anche all'interno della determinazione dell'oggetto che ha preso in considerazione. Infatti l'oggetto, essendo determinato attraverso la negazione dell'altro da sé, porta la negatività nella propria definizione e si ritrova ad essere manchevole. Se un qualsiasi oggetto è determinato come un "non qualcosa" trasferirà il suo significato nel significato di quel qualcosa da cui è stato separato dalla negazione, che a sua volta penetrerà in quella determinazione che all'inizio sembrava così ben separata, da ciò che le era esterno, dalla negazione astratta. Questa situazione è per Hegel la contraddizione e la contraddizione è il cuore della dialettica²⁶⁸. Si innesca a questo punto il secondo momento che è quello chiamato propriamente dialettico. Il suo significato è quello di mostrare l'altro lato delle cose, il loro essere altro rispetto a quanto ci appaiono in prima istanza: quell'introdurre al loro interno quello che il momento astratto teneva separato e all'esterno. Il

²⁶⁸ La questione della contraddizione (in relazione alla nozione di opposizione) è uno dei temi più studiati e controversi nel quadro generale della ricerca su Hegel. Una buona panoramica si trova nei lavori di Landucci: S. Landucci, *La contraddizione in Hegel*, La nuova Italia, Firenze, 1978 e *Opposizione e contraddizione nella logica di Hegel*, in "Verifiche" n. 1 - 3 (1981), p. 89 - 105. Si veda anche L. Illetterati, *Contradictio regula falsi? Intorno alla teoria hegeliana della contraddizione*, in F. Puppo (a cura di), *La contraddizione che noi consente. Forme del sapere e valore del principio di non contraddizione*, F. Angeli, Milano 2010 e M. Wolff, *Über Hegels Lehre von Widerspruch*, in D. Henrich (a cura di), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, Klett - Cotta, Stuttgart, 1986 pp. 107-128. Rilevante il recente lavoro di K. De Boer, *Hegel's account of contradiction in the Science of Logic reconsidered* in "Journal of History of Philosophy", n. 3 (2010), p. 345 - 374.

processo che si è descritto nella prima determinazione della dialettica è qui superato ed è già entrato nella sua seconda fase: di fatto è pensare la contraddizione²⁶⁹. Tornando agli esempi che si proponevano precedentemente, il problema qui è cambiato. Il medico fa bene a definire lo stato di salute con uno stato equilibrato del colesterolo. Non sopra e non sotto un certo livello. Il problema sarebbe se il medico pensasse di determinare la logica del pensiero mediante cui egli pensa, utilizzando lo stesso criterio. La logica che gli permette di negare e determinare (e quindi distinguere tra un buon e cattivo tasso di colesterolo nel sangue) dipende da altro. La salute non è solo il non colesterolo. Lo è dal punto di vista del medico nutrizionista che ha già un concetto di salute determinato. La salute può anche essere la non depressione, la non costrizione ecc. In generale questo concetto di salute è la non malattia e così via. Il punto qui è che qualsiasi determinazione individuata è definita come una negazione e che questa negazione la rende incompleta. Se un concetto per definirsi ne richiede un altro, da un lato in questo modo crea le premesse per essere conosciuto (nell'indistinzione non si conosce nulla), ma dall'altro diventa in sé contraddittorio perché ha nel suo significato la sua stessa negazione. Esso è, per capirsi, la salute e la non salute. Ma sia chiaro fin da questo punto che la "non salute" non è qualcosa di vuoto e astratto. Il medico quando guardando le analisi dice al paziente "sono felice, lei è in salute" non pensa che il suo paziente è in salute perché non è "termosifone" o "tavolino" o "causalità", ma pensa "non è malato", o se è un nutrizionista "non ha un tasso di colesterolo maggiore di x e minore di y". Si anticipa qui un problema che si approfondirà nel terzo capitolo, perché ora imporrebbe l'introduzione di alcuni concetti che sarebbero fuorvianti rispetto a quanto si sta

²⁶⁹«Das *dialektische* Moment ist das eigene Sichaufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzten». EnzA, p. 227.

prendendo in considerazione in questo momento. È evidente che nell'esempio riportato – che per vantaggio della chiarezza è stato preso da un ambito dove il riferimento diretto alla realtà sensibile nei termini che lo compongono è dato per scontato – non è solo la logica interna alle proposizioni a determinare la contraddizione immanente all'intelletto astratto. Il costante riferimento delle parole a un significato esterno rende difficile capire la questione di portare la contraddizione all'interno di una determinazione di pensiero. La parola salute ha dal punto di vista del senso comune un riferimento diretto ad un contenuto ad essa esterno (sia esso il tasso di colesterolo o il colorito in volto o un insieme definito di caratteristiche). Quindi se si mantiene questa relazione tra rappresentante e rappresentato come qualcosa di stabilito (così come fa il senso comune, ma come si è visto nel precedente capitolo, anche molte posizioni della tradizione filosofica) allora la contraddizione sarà inaccettabile e non potrà essere compresa come qualcosa che pervade il significato di una determinazione. Se salute significa (al giudizio di chi pensa) "non colesterolo" e malattia significa "colesterolo" allora non ci sarà modo di comprendere cosa voglia dire pensare la contraddizione.

Per comprendere come la negazione che si rivolge alla determinatezza non trasformi quella determinazione iniziale nella indeterminatezza astratta, ci si deve rivolgere alla concezione hegeliana della negazione determinata²⁷⁰. Essa è diversa dalla negazione astratta intellettualistica. La negazione determinata è quella negazione che viene ad applicarsi ad ogni determinatezza da parte di

²⁷⁰ Un approfondito esame del concetto di «negazione determinata» si trova nel recente saggio di Sparby: T. Sparby, *Hegel's conception of determinate negation*, Brill, Leiden, Boston, 2014.

quell'opposto dalla cui negazione si era inizialmente determinata²⁷¹. Questa negazione non è astratta perché non nega in modo indistinto. Hegel mette in relazione la determinatezza che è prodotta dell'esito della negazione di quel qualcosa che inizialmente si determinava come la negazione dell'altro da sé al punto di partenza che essa inizialmente nega.

das Negative ebenso sehr positiv ist, oder daß das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines besonderen Inhalts, oder daß eine solche Negation nicht alle Negation, sondern die Negation der bestimmten Sache, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist; daß also im Resultate wesentlich das enthalten ist, woraus es resultirt;— was eigentlich eine Tautologie ist, denn sonst wäre es ein Unmittelbares, nicht ein Resultat. Indem das Resultirende, die Negation, bestimmte Negation ist, hat sie einen Inhalt. Sie ist ein neuer Begriff, aber der höhere, reichere Begriff als der vorhergehende; denn sie ist um dessen Negation oder Entgegengesetztes reicher geworden; enthält ihn also, aber auch mehr als ihn, und ist die Einheit seiner und seines Entgegengesetzten²⁷².

Il principio della negazione determinata è che nella logica filosofica il negativo è *ebenso sehr* il positivo. Cioè la negazione di qualcosa è *ebenso sehr* la sua affermazione. Vale la pena soffermarsi un attimo su questo *ebenso sehr*. Tradizionalmente, nella percezione comune della filosofia di Hegel, ma anche per molti autorevoli studiosi, questo *ebenso sehr* è pensato come un "anche" o "insieme", come una

²⁷¹ In queste brevi argomentazioni – appena dei cenni introduttivi – sulla dialettica sono debitore del recente saggio di Cortella sulla dialettica hegeliana in relazione al suo carattere e al suo operare linguistico a cui rimando per ulteriori approfondimenti. Lo sono soprattutto nell'accostamento alla dottrina della negazione determinata come motivo esplicatore del movimento dialettico e sull'enfasi del momento speculativo o positivo razionale rispetto alla negatività. Cfr. L. Cortella, *La dialettica hegeliana e la sua radice linguistica* in Dreon, G.L. Paltrinieri, L. Perissinotto, (a cura di) *Nelle parole e nel mondo: scritti in onore di Mario Ruggenini*, Mimesis, Milano, 2011, p. 557 – 572.

²⁷² WL, p. 49.

congiunzione insomma²⁷³. Si ritiene qui invece predominante il valore comparativo della locuzione, alla maniera di "è altrettanto che". La formula ridotta alla congiunzione della negazione e dell'affermazione trasforma la concezione hegeliana del carattere non solo negativo, ma anche positivo della contraddizione in qualcosa di astratto e incomprensibile. Come potrebbe qualcosa essere positivo e negativo allo stesso tempo? Lo speculativo si trasformerebbe così con facilità in quel non-sense filosofico frutto di un uso acritico del linguaggio che la filosofia analitica delle origini (e tuttora quella più "purista") ritiene. Una parola vuota, incomprensibile. Invece il negativo è *altrettanto che* positivo. La negazione è anche la negazione determinante intellettualistica. La contraddizione è anche negativa nel senso del principio di contraddizione. Ma è altrettanto positiva, se pensata da un altro punto di vista. Se si pensa la negazione di un concetto, non come una negazione puramente formale, ma anche come la negazione della negazione di un concetto determinato allora la questione cambia²⁷⁴. Si

²⁷³ Sia sufficiente pensare al caso italiano, dove generazioni di studiosi si sono formati sulla traduzione di Arturo Moni che, seppure pregevole, traduce il passo con "il negativo è insieme anche positivo". Cfr. G.W.F. Hegel, *Scienza della Logica*, 2 Voll., trad.it. di A. Moni, Laterza, Bari, 2008 (1924/25), p. 36 (v.1).

²⁷⁴ Il fraintendimento della nozione di negazione determinata, che viene scambiata per la negazione intellettualistica, caratterizza quella che oggi è considerata una delle prospettive interpretative più affermate nell'ambito dell'attualizzazione della filosofia hegeliana. Si tratta della posizione di Robert Brandom. Brandom cerca infatti di sovrapporre la propria concezione dell'incompatibilità materiale alla nozione hegeliana di negazione determinata. L'incompatibilità materiale e, accettando per il momento l'equiparazione, la negazione determinata hegeliana, per Brandom, determinano l'articolazione concettuale di un realismo modale, nel quale le cose e i concetti si relazionano mediante rapporti condizionali di possibilità e necessità oggettivi. Anche le nozioni di soggetto e oggetto si lasciano definire in qualità di termini cardine di relazioni di incompatibilità materiale: essi sono da considerarsi delle *unity of account* (dei luoghi di resoconto) che escludono le incompatibilità determinando la reale comprensione delle cose. L'incompatibilità soggettiva (le ragioni dei soggetti) e l'incompatibilità oggettiva (gli stati di cose) sono spiegati come concetti diversi e rispondono a due diverse strutture logiche (logica deontica per i soggetti e logica modale aleatica per gli oggetti) [cfr. su tale questione le lezioni monachesi di Brandom: *Knowing and Representing: Reading (between the lines of) Hegel's Introduction* (Seminar Munich 2011, www.pitt.edu/~brandom), che a tale discussione sono interamente dedicate], in realtà però per Brandom sono due lati della stessa medaglia: il processo inferenziale sul lato della certezza soggettiva e il sistema di relazioni di incompatibilità sul lato oggettivo della verità. L'idealismo oggettivo

prenda ad esempio la categoria dell'infinito. L'infinito «in einfacher Bestimmung das Affirmative als Negation des Endlichen²⁷⁵». Questa è la negazione intellettualistica, il primo momento del processo dialettico. Allo stesso tempo però «es ist aber damit in Wechselbestimmung mit dem Endlichen, und ist das abstrakte, einseitige Unendliche²⁷⁶». Così determinato come una astratta identità che nega l'altro da sé, esso sarà un concetto che dipende dal proprio opposto che nega come un contraddittorio. L'infinito sarà da una parte la negazione del finito, ma dall'altra una definizione finita di infinità: il concetto di infinito dipende dal concetto di finito che è la sua negazione e di cui è negazione a propria volta. Hegel arriva alla considerazione che «das Sich-aufheben dieses Unendlichen, wie des Endlichen als Ein Proceß,—ist das wahrhafte Unendliche²⁷⁷». La comprensione e il superamento che avviene all'interno del concetto stesso (sich-aufheben) di finito e infinito come parte di un unico processo e quindi la comprensione che l'infinito è pensato in relazione al finito e il finito all'infinito e che l'infinito contiene in sé la relazione al finito porta al concetto di vera infinità. Ma questo risultato, che è il risultato della negazione determinata, non è da pensare nella forma della congiunzione "superamento dell'infinito e superamento del finito" che deriva dal fatto che "l'infinito non è il finito e il finito non è l'infinito, ma l'infinito implica il finito e il finito implica l'infinito". Tutt'altro.

hegeliano secondo Brandom afferma - e il luogo privilegiato di questa affermazione è l'autocoscienza - che non si possono comprendere le relazioni di incompatibilità oggettiva che dipendono dalla struttura relazionale attraverso cui il mondo oggettivo è determinato, senza comprendere le pratiche che costituiscono i processi dell'incompatibilità soggettiva di impegni. Secondo questa prospettiva l'idealismo hegeliano sarebbe una affermazione della dipendenza di senso reciproca tra la totalità dei significati (soggettivi e oggettivi) delle proposizioni che costituiscono il mondo e in questo senso sarebbe un olismo inferenziale. Cfr. R. Brandom, *Olismo e Idealismo nella Fenomenologia di Hegel in Hegel Contemporaneo* (a cura di) L. Ruggiu, I. Testa, Guerini, Milano, 2003, pp. 247 - 289 e *Reason in Philosophy: Animating Ideas*, Harvard University Press, Cambridge, 2009, pp. 52-110.

²⁷⁵ WL, p. 149.

²⁷⁶ Ibidem.

²⁷⁷ Ibidem.

Argomenti di questo tipo rimangono sempre nell'ambito della descrizione intellettualistica rappresentativa. Ciò che è da sottolineare è che la nozione di infinito dipende dalla concezione che il termine "infinito" ha assunto nella storia del pensiero e che dipende dal suo rimanere fissato come una forma astratta – come si diceva poc'anzi riflettendo in generale sul rapporto tra le categorie e i termini che le nominano. Il punto è che per Hegel un concetto, quando nominato e determinato escludendo il resto delle cose da sé (determinandosi appunto), non si limita a un'operazione formale del tipo $A=A$ e $A \neq \neg A$ e quindi $A \neq B$. Hegel ritiene che il $\neg A$ sia anche qualcosa di determinato e non semplicemente un qualsiasi B. Quindi se è banalmente vero che l'infinito non è un tavolo (nella forma $A \neq B$); l'infinito stesso se viene pensato semanticamente attraverso il significato determinato che la parola "infinito" assume nella tradizione logica e metafisica, allora sarà possibile determinarne il contrario (o contraddittorio)²⁷⁸ che è il finito. In questo modo si comprende come il prodotto della negazione determinata «ist ein neuer Begriff, aber der höhere, reichere Begriff als der vorhergehende». La determinazione iniziale, nel suo essere determinata negativamente produce al suo interno la necessità del suo opposto, la determinazione da cui si vuole distinguere (che vuole negare). La necessità dell'opposto che nega la prima negazione determinante produce un concetto più inclusivo e ampio del primo (che si determinava come una negazione astratta) perché esso contiene sia la prima determinazione (ad esempio la nozione di infinito come non finito, che può essere utile in alcune applicazioni della matematica tradizionale) *ebenso sehr* l'inclusione del finito nell'infinità.

²⁷⁸ È evidente che in questo tipo di analisi la classica distinzione aristotelica tra contrario e contraddittorio non è rilevante in quanto ad Hegel non interessa la distinzione tra i concetti opposti nella differenziazione tra esclusione necessaria (tutti gli uomini sono mortali e tutti gli uomini non sono mortali) e optativa (o piove o non piove), ma gli interessa comprendere la relazione immanente alla opposizione (mortali e non mortali; piove e non piove). In questa operazione quindi la differenza non conta.

La comprensione del processo della negazione determinata che anima il momento dialettico è il terzo e ultimo momento: lo speculativo. Questo è la presa di coscienza che il processo conoscitivo del concetto è l'intero delle relazioni delle determinazioni opposte che si sono individuati fluidamente nei due precedenti momenti che sono stati identificati e separati per fini espositivi, ma che in realtà sono un tutt'uno²⁷⁹. La speculazione consiste nel mantenere e dominare la contraddizione non nel risolverla. Il concetto, il pensiero oggettivo nella sua interezza, è sia intelletto (le determinazioni pensate nella negazione astratta) *ebenso sehr* ragione ovvero il mantenimento della contraddizione che le determinazioni astratte producono al loro interno. Si tratta di tenere ben salda, nell'identità, l'antinomia originaria dell'unione tra ciò che è identico a sé e nel contempo non lo è. Ecco dunque prendere forma quel celebre detto hegeliano, che potrebbe quasi essere considerato un motto distintivo della *Scienza della logica*: «*contradictio est regula veri*»²⁸⁰.

²⁷⁹ «Das *Spekulative* oder *Positiv-Vernünftige* faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das *Affirmative*, das in ihrer Auflösung und ihrem Übergehen enthalten ist». (EnzA, p. 229).

²⁸⁰ *Diss*, p. 88. Sembra ripresentarsi in Hegel una filosofia intesa come *coincidentia oppositorum* di rinascimentale memoria. Il legame di Hegel con le dottrine di Cusano e Bruno in proposito della *coincidentia oppositorum* è messo in rilievo da L. Lugarini, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere*, Milano, Guerini, 1998, pp. 57 - 60, 69, 79. L'attenzione va in particolare al *De beryllo* di Cusano (1458) dove si trova questo interessante passo: «Ma il nostro berillo ci fa vedere in maniera più acuta, e così vediamo nel principio connettivo gli opposti prima della loro dualità [principio di non contraddizione], prima, cioè, che essi divengano due contraddittori ed è come se vedessimo coincidere i contrari [...]». N. Cusano, *Scritti filosofici*, a cura di G. Santinello, Bologna, Zanichelli, 1980. Per quanto concerne Bruno, invece, il testo da tenere in considerazione è il *De la causa principio et uno* (1584) dove si sostiene che «il più grande non è trovare il punto dell'unificazione, bensì svolgere da esso anche il suo opposto». G. Bruno, *De la causa principio et uno*, in Id., *Opere Italiane*, a cura di G. Gentile, Laterza, Bari, 1925, Vol I, p. 264.

2.3.2 Polisemia e rideterminazione concettuale: le parole e la loro possibilità speculativa.

Come si traduce nel fatto del linguaggio questo concetto, questo metodo speculativo, che qui suona ancora come una definizione del tutto astratta?

Si anticipava prima: la speculazione non va confusa con un metodo per rideterminare il significato dei concetti. Quello che potrebbe sembrare, da questa descrizione schematica appena proposta, è che il metodo speculativo (o come viene spesso chiamato: la dialettica) sia sostanzialmente un processo chiuso di rideterminazione semantica. In pratica l'idea che ciascuna categoria venga ripensata e semanticamente ridefinita ad ogni passo del procedere logico²⁸¹. Semplificando, quasi banalizzando, non avviene mai nella *Scienza della Logica* un'operazione in cui si prende in esame un concetto x , pensandolo astrattamente si comprende che esso implica il suo opposto concetto y (che è $\neg x$) e da quello si determina il vero significato del concetto x che si chiama z ed ha come significato

²⁸¹ L'idea di una rideterminazione semantica delle categorie logiche, o meglio l'idea che la logica possa essere considerata al pari di una semantica speculativa prende forma definita nel saggio di H.F. Fulda, *Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik*, in R. Reede, J. Ritter (a cura di), *Hegel Bilanz*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1973, p. 231-262.; viene inoltre ripresa in *Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise* in R. P. Horstmann (a cura di) *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1978, p. 33 – 69. Caso diverso è quello di D. Henrich che in un saggio come *Anfang und Methode der Logik* in Id. *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2010, p. 73 – 95 a fianco del tema principale (la dialettica dell'inizio nella *Scienza della Logica*) lavora sul tentativo di mostrare come il processo logico non sia influenzato dal significato linguistico dei termini attraverso cui si sviluppa. Tuttavia Henrich in *Formen der Negation in Hegels Logik*, in R.-P. Horstmann (a cura di), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt, a.M. 1978, pp. 213-229. e soprattutto in Id. *Hegels Logik der Reflexion* in Hegel in Id. *Hegel im Kontext* cit., p. 95 – 158 ha preso in considerazione in modo più approfondito la questione della *Bedeutung* nella logica prendendo in seria considerazione il tema della rideterminazione. Rilevanti a proposito di tale problema i lavori di R. Bubner, *Zur Struktur dialektischer Logik* in "Hegel Jahrbuch" 1974 (1975) e Id. *Zur Sache der Dialektik*, Reclam, Stuttgart, 1980. Infine una prospettiva più formalista e meno orientata alle problematiche specificamente hegeliane è quella di D. Marconi, *Contradiction and the Language of Hegel's Dialectic*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1982.

(x e $\neg x$). E che da quel momento, una volta che si è capito, allora si può tranquillamente porre $x=z$ e ovunque sia scritto x si può leggere z . Questo è esattamente ciò che la *Logica* non è. Se così fosse si tratterebbe semplicemente di inventare un nuovo linguaggio formale. Tutti i passaggi logici sono contraddistinti da anticipazioni, parallelismi e regressioni semantiche. Basta prendere un esempio concreto qualsiasi e si vedrà che ogni ridefinizione continuerà a contenere termini, già ipoteticamente ridefiniti in precedenza, nel significato che precede la loro ridefinizione. Così come altri concetti vengono anticipati, all'interno della rideterminazione di un altro concetto, così come sono nel loro uso ordinario. Ad esempio dopo aver già rideterminato concettualmente – abbracciando per un momento l'idea della rideterminazione concettuale semantica – i termini essere e nulla astratti e il loro togliersi nel divenire, Hegel determina l'essere determinato iniziando con le seguenti proposizioni:

Aus dem Werden geht das Daseyn hervor. Das Daseyn ist das einfache Einsseyn des Seyns und Nichts. Es hat um dieser Einfachheit willen, die Form von einem Unmittelbaren. Seine Vermittelung, das Werden, liegt hinter ihm²⁸².

Il concetto di *Daseyn* viene introdotto a partire dal concetto di *werden* che a sua volta è già stato determinato come «ungetrenntheit des Seins und Nichts²⁸³», concetti che già a loro volta sono stati rideterminati come due concetti puri che si implicano vicendevolmente nel divenire. Il *Daseyn* è inoltre la *Einsseyn* del *Seyn* e del *Nichts*. Ora, i concetti di *Seyn* e *Nichts* sono nominati nel significato che avevano prima della loro rideterminazione concettuale, nel loro senso più astratto. Inoltre vengono pensati attraverso il concetto di unità e di uno "Einsseyn" che non è ancora stato rideterminato concettualmente,

²⁸² WL, p. 116.

²⁸³ WL, p. 111.

ma compare nella sua forma astratta. E la funzione svolta rispetto ad esso dal concetto di *Werden* che è usato qui non nel senso astratto e rappresentativo, ma nel suo significato rideterminato concettualmente, è la *Vermittlung*, un concetto che include il concetto di *Mittel* che non è ancora stato pensato nella sua determinazione logica ed è quindi usato come esso compare nel linguaggio ordinario. Quindi in queste proposizioni si mescolano termini che – secondo l’idea di logica come rideterminazione semantica – sarebbero già stati rideterminati, ma che invece sono usati in modo ordinario, termini usati nel significato rideterminato e termini che saranno rideterminati nel corso della logica, ma che non sono ancora stati rideterminati. Secondo l’idea che ogni rideterminazione costituisca il nuovo e vero significato di una categoria, allora quelle proposizioni andrebbero ripensate sostituendo i termini *Seyn* e *Nichts* con il concetto che ne pone l’unità, che sarebbe lo stesso significato del *Werden*. In questo modo le proposizioni direbbero più o meno – chiamando per semplicità il significato rideterminato che accomuna *Sein*, *Nichts* e *Werden* con il nome *z* –: “il *Daseyn* sorge da *z*”; “il *Daseyn* è l’unità semplice di *z* e *z*”; “la sua mediazione, che è *z*, giace dietro di lui”. Proposizioni di questo tipo non dicono molto sul *Daseyn*. Inoltre ci sarebbe un altro problema. Le categorie come *Ein* e *Mittel* che nel loro uso ordinario sono fondamentali alla determinazione concettuale del termine *Daseyn*, una volta che questo tramite di esse raggiungerà il suo “vero” significato logico, allora esse saranno comprese nella sua definizione. Ma giacché, come è noto nel procedere della logica, ogni categoria è poi dedotta a partire dalla precedente includendola nel proprio significato, allora quando si arriverà a determinare *Ein* e *Mittel* esse saranno definite a partire da una categoria che include il loro significato non ancora rideterminato. Quindi il significato rideterminato, ad esempio di *Ein*, sarà necessariamente dipendente dal significato ordinario e dovrà mantenerlo in sé. La qual cosa è invece esattamente il senso della

dialettica, ma sconfessa il punto di vista di chi ritiene che il nuovo significato rideterminato sostituisca il significato ordinario. La rideterminazione concettuale, come si cercherà di sostenere in questo capitolo, non riguarda i termini – il linguaggio – ma riguarda il pensiero che il linguaggio cerca di esprimere. Quindi le parole non abbandonano mai definitivamente il loro significato ordinario²⁸⁴, semplicemente sfruttano alcune loro proprietà per guadagnare alcuni passi nel cammino attraverso il pensiero. Quindi, nel passare da una categoria a un'altra, non avviene schematicamente un processo di individuazione dell'opposizione immanente alla categoria susseguito dall'analisi del termine opposto che comprende la reciproca implicazione con il precedente e concluso dalla determinazione di una nuova categoria che risolve la contraddizione e ridetermina il significato delle precedenti. Piuttosto è un percorso in cui in ogni termine concettuale si individuano molte opposizioni e similitudini, si studia e si determina l'opposizione principale e poi da questa si individuano altre opposizioni e similitudini che si mettono in una relazione reciproca con la precedente. Da qui si determina una nuova categoria che non è affatto la pacificazione delle precedenti, ma ne mantiene la tensione contraddittoria e lo fa sviluppando delle ulteriori opposizioni. E così il processo procede. E il processo procede mettendo spesso in relazione le nuove categorie con categorie molto precedenti sia nel loro uso ordinario, sia nel loro uso specificamente logico e le opposizioni contraddittorie vengono riutilizzate, nel rinnovarsi della loro tensione, anche allo scopo di determinare categorie anche se una categoria sviluppata dalla comprensione della loro risoluzione è già stata rideterminata. Sia sufficiente pensare come la nozione di essere nel suo senso più astratto

²⁸⁴ Si usa qui una concezione molto ampia di linguaggio ordinario. Il termine essere ad esempio può essere inteso nel suo significato ordinario, anche nel caso in cui si intenda il significato (o la gamma di significati) che la tradizione filosofica ha elaborato e fissato.

viene ripresentata nella sua purezza per determinare la categoria dell'essenza, che a sua volta può essere considerata una rideterminazione concettuale dell'essere. Ciò che si mantiene nella rideterminazione è quindi il pensiero logico, non il significato del linguaggio ordinario. Per il momento ciò basti come esemplificazione. I concetti qui espressi saranno sviluppati e approfonditi gradualmente nel corso del capitolo.

C'è però un ulteriore punto che va chiarito. Non si deve radicalizzare la critica della rideterminazione semantica. Essa in qualche misura, anche se in un senso diverso dall'attribuzione di un nuovo significato, avviene. Il linguaggio ordinario nella determinazione del pensiero infatti viene sfruttato nella sua polisemia. Come si argomentava a proposito delle categorie e delle parole che tentano di denotarle (ma ciò vale anche per le parole in generale) esse hanno l'impronta dell'universalità e quello che si è chiamato "significato ordinario", andrebbe considerato come "la pluralità dei significati ordinari". Il linguaggio ordinario permette di esprimere, con una sola parola, molti significati. E in questo modo ogni termine può slittare lungo la gamma di possibilità che contiene. La stessa parola può essere usata in diverse sfumature del proprio significato. E quindi in diversi momenti dell'argomentazione le parole potranno adattarsi e tendere ad adeguarsi al movimento che il pensiero richiede loro. Quindi, da questo punto di vista si può e si deve parlare di rideterminazione semantica del linguaggio della logica, ma essa è una rideterminazione che sviluppa diverse possibilità di significazione, mantenendo inalterate anche le determinazioni che precedono lo sviluppo. Non deve assolutamente essere intesa come una rideterminazione che rimuove e sostituisce.

2.3.3 Tra rappresentazione e pensiero: la questione della Bedeutung.

2.3.3.1 Sinne, Bedeutungen e Bestimmungen: il caso del termine *Aufheben*. Ovvero: dalla polisemia all'omonimia e viceversa.

La ricchezza della polisemicità si manifesta in modo particolare in alcuni termini che contengono in sé quel movimento speculativo della coimplicazione della negazione e dell'affermazione e permettono di cogliere questa contraddizione immanente nella sua semplicità. Uno degli esempi più celebri – e più amati da Hegel – di doppio significato speculativo è quello offerto dal termine *Aufheben*.

Aufheben hat in der Sprache den gedoppelten Sinn, daß es so viel als aufbewahren, erhalten bedeutet, und zugleich so viel als aufhören lassen, ein Ende machen. Das Aufbewahren selbst schließt schon das Negative in sich, daß etwas seiner Unmittelbarkeit und damit einem den äußerlichen Einwirkungen offenen Daseyn entnommen wird, um es zu erhalten.— So ist das Aufgehobene ein zugleich Aufbewahrtes, das nur seine Unmittelbarkeit verloren hat, aber darum nicht vernichtet ist. —Die angegebenen zwei Bestimmungen des Aufhebens können lexikalisch als zwei Bedeutungen dieses Wortes aufgeführt werden²⁸⁵.

Per Hegel il termine *Aufheben*, che peraltro è uno dei concetti fondamentali del suo vocabolario filosofico, significa sia «aufbewahren, erhalten» sia «aufhören lassen, ein Ende machen»; ha quindi sia il significato di mantenere (tenere fermo, trattenere), sia quello di lasciar cadere (mettere fine). Questi due poli di significato possono sia essere considerati come due lemmi lessicali, sia come una unità speculativa. Ed è proprio in questo gioco delle parti che si può intravedere l'operare dell'intelletto e del pensiero nel linguaggio, ma al contempo anche la differenza e la specificità del concettuale rispetto al significato linguistico.

²⁸⁵ WL, p. 114.

È il momento di introdurre una differenza terminologica che fin qui non è stata presa in considerazione, ma che gioca un ruolo importante nella comprensione della differenza immanente che il pensiero pone nel linguaggio. La differenza tra *Sinn*, *Bedeutung* e *Bestimmung*.

Come si diceva la parola *Aufheben* (così come la sua più celebre derivata *Aufhebung*) può essere detta in «zwei Sinne», considerata lessicalmente attraverso i suoi «zwei Bedeutungen», ma quelli che vengono lessicalmente chiamati «Bedeutungen» sono le «Bestimmungen» che nella nozione di *Aufhebung* operano. Si inizierà a partire dalla considerazione della differenza tra *Sinne* e *Bedeutungen*.

Il senso (*Sinn*) si differenzia per alcuni aspetti dal significato (*Bedeutung*). Senza volere in alcun modo evocare parallelismi con la distinzione tra *Sinn und Bedeutung* elaborata da Frege, nonostante potrebbero rivelarsi un percorso investigativo molto interessante, ci si propone di limitarsi alla questione hegeliana, nei termini e nel contesto in cui da Hegel è stata elaborata²⁸⁶.

«Sinn» nämlich ist dies wunderbare Wort, welches selber in zwei entgegengesetzten Bedeutungen gebraucht wird. Einmal bezeichnet es die Organe der unmittelbaren Auffassung, das andere Mal aber heißen wir Sinn: die Bedeutung, den Gedanken, das Allgemeine der Sache. Und so bezieht sich der Sinn einerseits auf das unmittelbar Äußerliche der Existenz, andererseits auf das innere Wesen derselben. Eine sinnvolle Betrachtung nun *scheidet* die beiden Seiten nicht etwa, sondern in der einen Richtung enthält sie auch die entgegengesetzte und faßt im sinnlichen unmittelbaren Anschauen zugleich das Wesen und den Begriff auf. Da sie aber eben diese Bestimmungen in noch

²⁸⁶ La distinzione elaborata da Frege in *Über Sinn und Bedeutung* è decisamente più definita della concezione hegeliana e demarca chiaramente la differenza tra *Sinn* che potrebbe, semplificando, essere inteso come il modo in cui il significato di un termine o enunciato viene espresso e *Bedeutung* che invece deve essere inteso come il riferimento oggettuale diretto. Queste due nozioni contribuiscono alla comprensione propria della significazione. (Cfr. G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung* in "Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", n. 100 (1892), p. 25–50). In Hegel la distinzione è meno definita: sembra piuttosto che il *Sinn* e il *Bedeutung* sembrano piuttosto essere l'espressione e il contenuto di un enunciato, ma tendenzialmente sembrano coincidere da un punto di vista pratico. Tuttavia si mantiene (si vedrà meglio nel terzo capitolo) la loro funzione fondamentale, nella loro separatezza, di contribuire alla comprensione dell'attività semantica del linguaggio.

ungetrennter Einheit in sich trägt, so bringt sie den Begriff nicht als solchen ins Bewußtsein, sondern bleibt bei der Ahnung desselben stehen²⁸⁷.

Il senso, a propria volta, è una di quelle parole ricche di significato, contraddistinte dal contenere un'opposizione di significati. Da un lato infatti il termine senso denota la sensibilità, dall'altro l'universalità del significato che è il pensiero (Gedanke) o la cosa (Sache). Una *sinnvolle Betrachtung*, ovvero l'esprimere una considerazione sensata su qualcosa, non scinde gli elementi contrapposti che connotano la sensatezza, ma li tiene insieme in una coimplicazione concreta. Essa riesce a cogliere nell'intuizione l'universalità concettuale. Si potrebbe dire che, rimanendo nell'esempio più volte proposto, che la proposizione "la foglia è verde" è una proposizione sensata che da un lato denota una semplice osservazione – la foglia verde appunto – e dall'altra però coglie anche l'universalità: nell'espressione infatti si può comprendere anche l'operare delle determinazioni logiche. Il senso quindi potrebbe essere considerato come il realizzarsi dell'espressione del significato (Bedeutung), sia da un punto di vista rappresentativo, sia da un punto di vista concettuale.

Sebbene questa proposta interpretativa prenda le mosse da una parziale decontestualizzazione del passo citato, dove originariamente l'obiettivo di Hegel era piuttosto determinare alcune caratteristiche della bellezza naturale. Si è ritenuto comunque fondato, a partire dalle parole stesse che Hegel ha utilizzato, estendere la questione al problema linguistico²⁸⁸.

Determinata questa prima differenziazione, ci si rivolgerà ora alla specificità della relazione tra *Bedeutung* e *Bestimmung*; nel farlo si ritornerà alla questione dei significati della parola *Aufheben*.

²⁸⁷ ÄstA, p. 173.

²⁸⁸ Si da seguito in questo all'interpretazione proposta da. Cfr. V. Höhle, *Hegels System* cit., p. 502.

Se uno studente di lingua tedesca dovesse chiedere al proprio insegnante "cosa significa la parola *Aufheben*"? L'insegnante gli risponderebbe: "significa sia *erhalten*, sia *aufhören*". A quel punto lo studente registrerebbe nella propria memoria un'omonimia: si appunterebbe mentalmente il fatto che *erhalten* e *aufhören*, in alcuni contesti linguistici, possono essere chiamati allo stesso modo. Di volta in volta *Aufheben* significherà l'uno o l'altro *Bedeutung* e, di volta in volta, la parola verrà identificata con *Aufhebung1* (*erhalten*) e *Aufhebung2* (*aufhören*) subendo uno sdoppiamento. Inoltre, come si diceva, questi due poli dell'omonimia hanno anche dei sinonimi. *Aufbewahren* e *ein Ende machen*. Quindi, nell'uso quotidiano della lingua, si sviluppano nel rapporto di sinonimia anche dei termini come *Aufheben1bis* e *Aufheben2bis*. Tuttavia le cose stanno anche diversamente. *Aufheben1* e *Aufheben2* non sono in rapporto tra loro come due cose diverse, ma piuttosto si compenetrano. Allo stesso modo *Aufheben1* e *Aufheben1bis* e *Aufheben2* e *Aufheben2bis* sono sinonimi, ma conservano delle diversità nella loro significazione più propria. Nella comprensione della relazione reciproca dei sinonimi e degli omonimi, la differenza dei *Bedeutungen* viene compresa come l'articolarsi delle *Bestimmungen* concettuali. Quando qualcosa è *aufgehoben* essa è *aufgehoben 1bis* (*aufbewahrte*) e per questo il suo stato di immediatezza è *aufgehoben2* (*aufhören gelassen*). Tuttavia non è un nulla quel qualcosa che è soggetto a *aufgehoben2*, ma è piuttosto *aufgehoben2bis* (*zu ein Enden gemacht*) perché essa è *aufgehoben1bis* dallo stato di immediatezza per essere *aufgehoben1* (*erhalten*) nella mediatezza. Il significato di *Aufheben* quindi non è una somma di significati diversi, ma piuttosto la coimplicazione di sfumature di significato, che conducono alla determinazione concettuale della parola. Quindi quegli opposti che sembrano dei significati dal punto di vista lessicale, sono le *Bestimmungen* concettuali dell'*Aufhebung*.

La rideterminazione dei significati (*Bedeutungen*) nella loro reciprocità non crea un nuovo *Bedeutung* più vero degli altri. Senza quei *Bedeutungen*, non è possibile comprendere le *Bestimmungen* ed ogni volta che si vorranno rendere presenti a loro stesse le *Bestimmungen*, lo si dovrà fare attraverso i *Bedeutungen* (che se smettessero di essere tali non potrebbero più svolgere il loro fondamentale ruolo conoscitivo). A complicare la situazione c'è inoltre il fatto che le *Bestimmungen*, una volta nominate, sono dei *Bedeutungen*: esse nel loro essere nel linguaggio sono solo intraviste. Anche la pluralità delle *Bestimmungen* e il loro movimento distinto in momenti è frutto del loro essere esposte nel linguaggio. Le *Bestimmungen*, così presentate, sono il modo in cui, nel linguaggio, il pensatore intravede il declinarsi del pensiero e lo determina concettualmente.

2.3.3.2 *Die Bedeutung der Bedeutung*. Un problema senza soluzione?

In un passo tratto dalle lezioni sulla filosofia della religione, Hegel si interroga sul significato della parola Dio e nel fare questo tratta esplicitamente della questione del rapporto che intercorre tra pensiero e linguaggio mediante l'analisi della significazione: della nozione di *Bedeutung*²⁸⁹.

In der Philosophie wird das Höchste das Absolute, Idee genannt, und es ist überflüssig, weiter zurückzugehen; dies Höchste wird in der Wolffischen Philosophie sogar *ens*, Ding, genannt; und es kündigt sich sogleich als eine Abstraktion an, welche unserer Vorstellung von Gott überhaupt nicht entspricht. Das Absolute in der neueren Philosophie ist nicht so voller Abstraktion; aber das, was wir das was wir das Absolute und die Idee nennen, ist darum noch nicht gleichbedeutend mit dem, was wir Gott nennen. Die Verschiedenheit selbst

²⁸⁹ La rilevanza del passo che verrà qui preso in esame è stata esplicitamente mostrata ed analizzata da Malcolm Clark. Cfr. M. Clark *Meaning and language* cit., p. 559 – 562 e Id. *Logic and System* cit., p. 23 – 26.

bemerklich zu machen, müssen wir zunächst betrachten, was *Bedeuten* selbst bedeutet²⁹⁰.

Hegel inizia l'argomento differenziando la propria posizione filosofica dalle posizioni della metafisica ingenua – come quella di Wolff – che definivano i concetti fondamentali della filosofia attraverso delle astrazioni e proprio per questo non erano capaci di cogliere realmente i concetti di cui trattavano²⁹¹. I concetti della filosofia, per Hegel, in modo tale da non essere delle astrazioni indistinguibili debbono essere pensati a partire dalla loro differenza di significato. La parola «Gott» ha un significato determinato diverso dalla parola «Absolute». La comprensione delle nozioni attraverso i loro significati conduce però Hegel a interrogarsi su cosa significhi esattamente il significare (*bedeuten*).

Wenn wir so fragen: was ist Gott, was bedeutet der Ausdruck *Gott*, so wollen wir den Gedanken, der soll uns angegeben werden, die Vorstellung haben wir wohl. Sonach hat es die Bedeutung, daß der Begriff angegeben werden soll, und so ist allerdings das, was wir in der Philosophie das Absolute oder die Idee nennen, die Bedeutung; es ist das Absolute, die Idee, die begriffene Natur Gottes, die in Gedanken gefaßte Natur Gottes, oder das logische Wesen desselben, was wir wissen wollen. Dies ist eine Bedeutung der Bedeutung, und insofern ist das, was wir das Absolute nennen, gleichbedeutend mit dem Ausdruck *Gott*²⁹².

Quando ci si interroga sul significato, secondo Hegel, ci si trova davanti a una duplice direzione. La prima è costituita dalla determinazione di senso dell'espressione del cui significato si vuol sapere qualcosa. Quindi in oggetto è il contenuto: la determinazione concettuale di pensiero che è immanente a quell'espressione che si va prendendo in esame. Il contenuto di pensiero non va confuso con la

²⁹⁰ VPhR, p. 34.

²⁹¹ Su questo punto si è provveduto a discutere nel primo Capitolo. (Si veda 1.2.1).

²⁹² Ibidem.

rappresentazione di cui chi si interroga sul significato di un'espressione è già in possesso. Quindi in realtà c'è già all'interno della prima via verso la determinazione del significato una ulteriore duplicità. Prima di chiedersi del significato di qualcosa, si è di fatto già in possesso di un significato. Nel momento in cui ci si chiede: «was bedeutet der Ausdruck Gott». Ci si sta chiedendo qualcosa in merito di un termine che è già in qualche modo significante. Si può aver sentito il termine "Dio" in chiesa, o a scuola, o in famiglia. E si può avere di tale termine una rappresentazione più o meno complessa, secondo il modello paratattico della rappresentazione che si è visto nel primo capitolo. Quindi la parola Dio potrà significare ad esempio «Padre nostro che è nei cieli» e «Creatore» e «Assoluto» e «uno e trino» ecc. senza però che vi sia un significato appropriato. Esso ha la forma di una indeterminatezza. Da qui la domanda del significato proprio. Questo sarà dato secondo Hegel dalla natura logica del concetto di Dio.

Per Hegel il termine Dio denota lo stesso contenuto logico del termine Assoluto e quindi determinare il significato concettuale del termine Dio vuol dire percorrere interamente l'idea di filosofia. Il pensiero concreto pensato filosoficamente è il significato di Dio ed è anche il significato dell'Assoluto. Prende così forma il secondo modo di interrogarsi sulla questione del significato.

Aber wir fragen noch in einem zweiten Sinne, der das Entgegengesetzte verlangt. Nämlich wenn wir von reinen Gedankenbestimmungen anfangen und nicht von der Vorstellung, so kann es der Fall sein, daß der Geist sich in dieser Gedankenbestimmungen nicht befriedigt findet, nicht darin zu Hause ist, und fragt, was diese reine Gedankenbestimmung zu bedeuten habe. So findet sich z. B. die Bestimmung von Einheit des Subjektiven und Objektiven, von Einheit des Realen und Ideellen; man kann jedes für sich verstehen – wissen, was Einheit, Objektives, Subjektives usf. ist, und doch kann man sehr wohl sagen, man verstehe diese Bestimmung nicht. Wenn wir in einem solchen Fall fragen, so ist «Bedeutung» das Entgegengesetzte von vorher. Hier wird eine Anschauung,

Vorstellung der Gedankenbestimmung gefordert, ein Beispiel, Beiherspielendes des Inhalts, der vorher nur im Gedanken gegeben wurde. Unser Ausdruck Beispiel enthält schon die Vorstellung und Anschauung dessen. Wenn wir einen solchen Gedankeninhalt schwer finden, so ist das Schwere darin, daß wir keine Vorstellung davon haben; durch das Beispiel wird es uns deutlich, der Geist ist sich so erst gegenwärtig in diesem Inhalte²⁹³.

Il secondo punto di vista è opposto al primo. Esso infatti prende in esame la possibilità di determinare il significato di una nozione, non a partire dalla rappresentazione ingenua, ma, al contrario, dalle pure determinazioni di pensiero: un approccio puramente logico. In questo caso può accadere che lo Spirito non si trovi «zu Hause» e che continui ad interrogarsi sul significato di quelle pure determinazioni. Lo Spirito, la sfera dell'umanità, non si accontenta di comprendere le determinazioni logiche nominate nella loro astrattezza. Hegel porta degli esempi come «Einheit des Subjektiven und Objektiven» e «Einheit des Realen und Ideellen» dove i capovolgimenti di significato rispetto al significato ordinario rendono difficile afferrare il contenuto concettuale dal punto di vista di un soggetto finito. Per questo motivo, nella spiegazione concettuale diventano importanti gli esempi: delle parole che possano dare allo Spirito un elemento rappresentativo con cui chiarire i significati puramente concettuali. Ora, l'esempio rappresentativo è qualcosa di passeggero e il significato proprio, ciò che rende le nozioni, anche quelle spirituali, quel che sono, appare essere – in ultima analisi – il contenuto logico. D'altra parte però quel contenuto logico, senza la sua veste rappresentativa, non è pienamente accessibile alla conoscenza spirituale: all'uomo.

Si genera quindi una difficoltà determinante all'interno dello sviluppo logico del pensiero. La logica, che intende essere l'esposizione del pensiero puro, deve essere pensata ed esposta attraverso le

²⁹³ VPhR, p 35.

rappresentazioni linguistiche, ma come sarà possibile esprimere linguisticamente (e quindi rappresentativamente) quella purezza concettuale?

Wenn wir so von der Vorstellung Gottes anfangen und nach der Bedeutung fragen, so ist einerseits die Idee von Gott verlangt, das Absolute, das im Begriff erfaßte Wesen, und diese Bedeutung ist gemeinsam mit der logischen Idee; aber Gott ist dies, nicht nur an sich zu sein, er ist ebenso wesentlich für sich. Er ist Geist, und nicht der endliche, sondern der absolute Geist, und dies, daß er Geist ist, ist das, daß er nicht nur das im Gedanken sich haltende Wesen ist, sondern auch das Erscheinende, das sich Offenbarung, das sich Gegenständlichkeit Gebende ist²⁹⁴.

Hegel conclude l'argomento in modo molto interessante. Egli ripercorre il problema affermando che da un lato il significato di Dio sembra poter essere espresso nell'Idea logica che ne costituisce l'essenza. Tuttavia Dio è anche Spirito ed è la compiutezza realizzata dello Spirito e quindi Spirito assoluto. Ma essendo Spirito egli non può rimanere solamente come un pensiero astratto, ma deve apparire e realizzarsi: darsi oggettualmente nella rivelazione. Ritorna quindi la necessità dell'esempio rappresentativo²⁹⁵.

Si profila quindi l'esplicitazione del nodo di tensione tra l'espressione del pensiero e il modo in cui esso si articola linguisticamente. La categoria dell'esempio, infatti, non si limita alla similitudine. Hegel non parla dell'esempio nei termini di qualcosa che

²⁹⁴ Ibidem.

²⁹⁵ Malcolm Clark ritiene che in questo passo si profili una definizione del vero significato del significato e la necessità di una coimplicazione tra il pensiero, la sua espressione e ciò che per esso appare come inessenziale, la rappresentazione linguistica, ma che deve essere mantenuta nella comprensione della sua differenziazione dal pensiero stesso. «What Hegel proposes in this movement is that the essential nature of thought, its presence to itself in its meaning, exists only in an inner opposition of itself as "mere" essential to itself as unessential. Sure meaning is the identity of the identity and the difference of thought and its expression» (M. Clark, *Logic and System* cit., p. 26).

rassomigli al movimento di pensiero e lo spieghi trasferendolo in un ambito del tutto diverso. Non abbiamo a che fare con quelle figure del tipo "la noddola di minerva" o "il corteo bacchico" ecc. L'esempio qui ha più la forma della parola: del nome. Certamente anche quelle figure esemplificano dei concetti, ma nel caso specifico che qui Hegel propone, si è potuto comprendere che l'esempio del pensiero nel suo automovimento della propria autocomprensione e realtà non è altro che la parola "Dio" e il suo significato rappresentazionale nel linguaggio ordinario. Inoltre, seguendo lo stesso ragionamento: in che modo i termini categoriali si relazionano con le determinazioni di pensiero per cui stanno? Devono essere anch'essi considerati degli esempi? Se fossero degli esempi, come potrebbero esprimere pienamente il pensiero?

Questi problemi non troveranno soluzione in questo capitolo; tuttavia è importante comprendere come questa difficoltà si accompagni al progetto della logica nella sua interezza.

2.4 Una apparente duplicità: alcune considerazioni sulla questione della grammatica e sulla filosoficità del linguaggio ordinario.

2.4.1 Linguaggio ordinario e linguaggio filosofico. La *Bildung* logica della grammatica.

La parte più esplicita dell'argomento sul linguaggio presente nella prefazione alla seconda edizione della *Scienza della Logica* che si è, con qualche divagazione, fin qui analizzato, è chiusa da Hegel con una considerazione in merito alla relazione che intercorre tra linguaggio filosofico e linguaggio ordinario.

Die Philosophie bedarf daher überhaupt keiner besonderen Terminologie; es sind wohl aus fremden Sprachen einige Wörter aufzunehmen, welche jedoch durch

den Gebrauch bereits das Bürgerrecht in ihr erhalten haben, ein affektirter Purismus würde da, wo es am entschiedensten auf die Sache ankommt, am wenigsten am Platze seyn²⁹⁶.

Le informazioni contenute in questo passaggio sono solamente indicative, il tema non è qui particolarmente approfondito. Hegel però esprime una informazione molto precisa: la filosofia non abbisogna di alcuna «besondere Terminologie». Le parole della filosofia non sono diverse da quelle del linguaggio ordinario della vita di tutti i giorni: non v'è nemmeno bisogno di particolari introduzioni di parole straniere (principalmente parole latine) che però – nel caso fossero già presenti – è inutile escludere a priori perché sarebbero già state nel tempo amalgamate alla madrelingua (nel caso di Hegel la lingua tedesca). La ricerca di un purismo radicale sarebbe superflua e forse dannosa. Non è difficile comprenderne la ragione. Eliminare termini che sono ormai abituali per cercare di elaborarne altri al loro posto, più fedeli alla madrelingua, atti ad esprimere lo stesso significato, non sarebbe altro che intervenire con una mediazione forzata nel rapportarsi della filosofia al pensiero. Chi si dovesse trovare di fronte a un ipotetico termine di questo tipo, dovrebbe prima capire il termine e poi capire il suo ruolo filosofico. La parola straniera assimilata, funziona invece come un termine della madrelingua.

Il messaggio del passo è semplice; come si diceva: la filosofia è qualcosa da esprimere nel linguaggio ordinario. Hegel si pone come un Martin Lutero del pensiero filosofico, porta il ragionamento scientifico nella disponibilità di chiunque abbia la semplice conoscenza della propria madrelingua²⁹⁷. Ma non è riducibile solo a ciò la questione.

²⁹⁶ WL, p. 21.

²⁹⁷ Come nota bene Houlgate: «He [Hegel] clarifies his aim in a famous letter to J. H. Voss written in 1805: "I may say of my endeavour that I wish to try to teach philosophy to speak German" — just as Luther had made the Bible speak German and Voss had done the same for Homer». In *The opening of Hegel's logic* cit., p. 77.

La filosofia non si esprime nel linguaggio ordinario per facilitare chi non conosce il latino, come avviene per la Bibbia nel caso del protestantesimo luterano. La questione è che, come si diceva all'inizio, le *Denkformen* sono consegnate *zunächst* nel linguaggio. Il pensiero logico prende forma nel riconoscimento, all'interno del linguaggio ordinario, delle categorie e successivamente con il nominarle. E, come si è analizzato, è proprio il tenere quei termini come delle astrazioni, quasi fossero sostantivi e verbi di un linguaggio iniziatico e formale a rendere le forme del pensiero come qualcosa che non viene pensato. Compito della logica e della filosofia è invece trovare in quei termini, nelle parole che denotano le categorie, il movimento del pensiero (scorgere dapprima le *Bestimmungen* nei *Bedeutungen* e poi giungere al *Begriff*, la comprensione dell'autodeterminazione del pensiero).

Se da una parte si è fin qui sostenuto che le parole che individuano le categorie non sono poi così diverse dalle parole che individuano sia concetti dell'esperienza quotidiana, sia elementi percettivi, dall'altra si è anche considerato che alcune parole particolari, le parole specifiche della logica, si rivolgono esclusivamente al pensiero e hanno manifestamente al loro interno delle proprietà idonee alla speculazione e all'accesso ad esso. Non si comprende però ancora quale sia il criterio cogente che indirizza la scelta delle parole e il modo in cui esse debbano essere usate nella cornice concettuale della logica. In che modo quindi il linguaggio ordinario, lo stesso linguaggio con cui si chiacchiera con gli amici o si racconta una favola, può diventare improvvisamente uno strumento di conoscenza scientifica. Con che criterio si devono scegliere le parole chiave della filosofia e, soprattutto, come è possibile determinarne la specificità del significato logico-filosofico quando esse ne hanno uno anche nella quotidianità?

In realtà l'idea di un linguaggio specifico per la conoscenza scientifica del vero non era poi una urgenza così impellente nel contesto della tradizione filosofica moderna. Con eccezione di Leibniz

e la sua idea di una *lingua characteristica universalis*, nella tradizione si è pressoché sempre ragionato mediante il linguaggio ordinario: in modo acritico. Hegel problematizza a fondo la questione.

Es kann nicht darum zu thun seyn, für ein aus der Sprache des gemeinen Lebens gewähltes Wort zu erweisen, daß man auch im gemeinen Leben denselben Begriff damit verbinde, für welchen es die Philosophie gebraucht, denn das gemeine Leben hat keine Begriffe, sondern Vorstellungen, und es ist die Philosophie selbst, den Begriff dessen zu erkennen, was sonst bloße Vorstellung ist. Es muß daher genügen, wenn der Vorstellung bei ihren Ausdrücken, die für philosophische Begriffen gebraucht werden, so etwas Ungefähres von ihrem Unterschiede vorschwebt; wie es bei jenen Ausdrücken der Fall seyn mag, daß man in ihnen Schattirungen der Vorstellung erkennt, welche sich näher auf die entsprechenden Begriffe beziehen.—Man wird vielleicht schwerer zugeben, daß Etwas seyn könne, ohne zu existiren: aber wenigstens wird man z.B. das Seyn als Kopula des Urtheils nicht wohl mit dem Ausdruck existiren vertauschen, und nicht sagen: diese Waare existirt theuer, passend u. s. f., das Geld existirt Metall, oder metallisch, statt: diese Waare ist theuer, passend u. s. f., das Geld ist Metall²⁹⁸;

In questo passaggio Hegel sviluppa un approfondimento sulla relazione tra filosofia e linguaggio ordinario che apre un'interessante prospettiva. La filosofia, o meglio il filosofo, sceglie le parole che più ritiene essere prossime al concetto e quindi più adatte a conoscere il pensiero. Non vi è quindi un vincolo alla linguisticità. Per Hegel, il filosofo sa comprendere, al di là dei limiti del linguaggio, quali parti di esso meglio si adattano ad avvicinarsi alla comprensione del pensiero. Ma per comprendere quali parole siano quelle più adeguate e in che modo esse debbano essere analizzate, è necessario individuare un criterio.

La prima risposta che potrebbe venire a mente è: la tradizione. È evidente che la storia della filosofia influisce fortemente sul

²⁹⁸ WL2, p. 406 – 407.

determinare quali siano e quali non siano le categorie della logica. Lo si è visto poc'anzi: l'uomo nella sua storia (e con storia qui è da intendersi prevalentemente storia della filosofia) ha isolato dal linguaggio le determinazioni del pensiero e le ha chiamate categorie.

Tuttavia non è questo l'unico ingrediente. Si è altrettanto visto che proprio questo non mettere in dubbio le categorie determinate storicamente e consegnate ai pensatori dalla tradizione, ha reso la logica qualcosa di poco proficuo per la speculazione: una disciplina astratta. La logica al contrario deve ripensare le categorie e il modo in cui sono state categorizzate. Per sconfessare l'origine storica della scelta filosofica delle parole adatte ad esprimere i concetti filosofici, sarebbe sufficiente vedere come Hegel non si limiti a ripetere le categorie aristoteliche o quelle kantiane e non assuma come principi primi del filosofare (come categorie originarie) i tre principi di Fichte. Hegel di fatto ripensa la logica a partire dall'ordine e dal tipo di categorie. Ma se non è la tradizione, cosa potrebbe essere a determinare la scelta?

Hegel insiste sul fatto che il linguaggio ordinario (o della vita) è un linguaggio della rappresentazione e non del concetto. Ci si accontenti per il momento²⁹⁹ di intendere la rappresentazione come indicante qualcosa di soggettivo, una immagine o segno intellettuale, mentre con concetto si intenda la sfera oggettiva del pensiero – ciò di cui la logica è scienza. Quindi la scelta si determina sostanzialmente nell'individuare nella rappresentazione degli elementi che conducano al pensiero. Bisogna quindi trovare degli elementi non rappresentativi nella rappresentazione: l'oggettivo nel soggettivo. A tal scopo Hegel porta degli esempi. Quello principale è la differenza tra l'essere come copula e l'essere come esistenza. Ad esempio la proposizione "la merce è cara"

²⁹⁹ Sul rapporto tra pensiero e rappresentazione si tiene qui fermo quanto argomentato nel corso del primo capitolo.

che nessuno può scambiare per la proposizione "la merce esiste cara". Ora è evidente che anche se come dice Hegel che qualcuno possa pensare «daß Etwas seyn könne, ohne zu existiren», si potrà altrettanto capire che distinguere, nel linguaggio, l'essere come copula dall'essere come esistenza permette di pensare astrattamente l'essere senza l'esistenza ed avvicinare il pensatore a formulare la categoria assolutamente vuota di "puro essere". In questo modo emerge un elemento che fin qui è sempre stato presente solo implicitamente: la struttura sintattica e grammaticale della proposizione. Questo genere di differenziazioni che Hegel enuncia in forma di esempio, sono comprensibili solo alla luce della formazione grammaticale delle frasi in cui esse si determinano. Determinare le differenziazioni interne alle categorie alla luce del tipo di giudizio in cui sono espresse è una questione puramente logica, ma intuirle (o intravederle nella rappresentazione) è una questione grammaticale. È del tutto evidente che dal solo termine, nel linguaggio ordinario, non sarebbe deducibile alcunché: dalla parola "essere", presa di per sé, non si può sviluppare alcuna analisi della differenza di predicazione ed esistenza.

Sempre nella *Logica* Hegel sviluppa un argomento sulla grammatica, presa nella sua posizione rispetto al linguaggio in generale, come pietra di paragone del rapporto tra logica e scienza. Per Hegel la grammatica è la logica del linguaggio ordinario così come la logica è la grammatica della scienza filosofica. Scrive Hegel:

In Rücksicht auf die Bildung und das Verhältniß des Individuums zur Logik, merke ich schließlich noch an, daß diese Wissenschaft wie die Grammatik, in zwei verschiedenen Ansichten oder Werthen erscheint. Sie ist etwas Anderes für den, der zu ihr und den Wissenschaften überhaupt erst hinzutritt, und etwas Anderes für den, der von ihnen zu ihr zurückkommt. Wer die Grammatik anfängt kennen zu lernen, findet in ihren Formen und Gesetzen trockene Abstraktionen, zufällig Regeln, überhaupt eine isolirte Menge von Bestimmungen, die nur den Werth und die Bedeutung dessen zeigen, was in ihrem unmittelbaren Sinne liegt; das

Erkennen erkennt in ihnen zunächst nichts als sie. Wer dagegen einer Sprache mächtig ist und zugleich andere Sprachen in Vergleichung mit ihr kennt, dem erst kann sich der Geist und die Bildung eines Volks in der Grammatik seiner Sprache zu fühlen geben; dieselben Regeln und Formen haben nunmehr einen erfüllten, lebendigen Werth. Er kann durch die Grammatik hindurch den Ausdruck des Geistes überhaupt, die Logik, erkennen. So wer zur Wissenschaft hinzutritt, findet in der Logik zunächst ein isolirtes System von Abstraktionen, das auf sich selbst beschränkt, nicht über die anderen Kenntnisse und Wissenschaften übergreift³⁰⁰.

La grammatica è come la logica caratterizzata da due tipi di sapere che generano due tipi di conoscenza. Il primo è il punto di vista ingenuo di chi la conosce astrattamente, ovvero che impara le regole come qualcosa di astratto. Ad esempio, si potrebbe dire, il punto di vista di chi impara a memoria le specifiche preposizioni che vanno associate a uno specifico verbo. Si pensi al verbo *warten* della lingua tedesca. Ad esso si deve associare la proposizione *auf*. Lo studente di grammatica tedesca, appena pronuncia il verbo *warten*, sa parimenti che dovrà associargli la preposizione *auf*. Ma questa è solo una regola. Non c'è alcuna comprensione del perché quella preposizione vada assegnata a quel verbo o del perché ad un verbo, in senso generale, si debba associare una preposizione. Il secondo tipo di conoscenza invece è quello di chi è padrone delle lingue, tanto da poter sviluppare dei confronti tra più grammatiche di linguaggi diversi. Un esperto di grammatica italiana e latina potrà ad esempio, pensando al modo verbale condizionale e al suo essere associato, nell'uso consecutivo ipotetico, al congiuntivo imperfetto, vederne la continuità con il periodo ipotetico della lingua latina. Inoltre avrà modo di vedere, in questa continuità, il manifestarsi di alcuni concetti soggiacenti come la causalità e la probabilità. In questa maniera nella propria grammatica l'esperto potrà vedere «der Geist und die Bildung eines Volks» (la

³⁰⁰ WL, p. 53.

storia, l'umanità, l'evoluzione) e rendere viva una disciplina che inizialmente sembrava astrattamente formale. Ed è in questo modo che colui che ha una approfondita formazione (Bildung) grammaticale, potrà riconoscere la logica in quella stessa grammatica che all'inesperto sembrava un insieme di regole morte: intravedere il concetto nella rappresentazione.

Tuttavia questo sdoppiamento del linguaggio che da un lato è rappresentazione, ma dall'altro esprime il concetto, origina dei problemi. È evidente una spaccatura la cui comprensione non è banale. Come può qualcosa di legato alla rappresentazione e quindi, si diceva, contingente, non solo contenere in sé, ma esprimere e determinare l'oggettività del pensiero?

2.4.2 Linguaggio degli Dei e linguaggio degli uomini: la posizione di Nuzzo.

In merito a tali questioni Nuzzo ha sviluppato una interessante ed originale analisi interpretativa³⁰¹.

La studiosa individua nel rapporto dialettico di due forme linguistiche – lingua del concetto e lingua della rappresentazione – la base sulla quale comprendere il modo in cui la logica hegeliana è veramente speculativa ed è quindi il dispiegamento del pensiero nel linguaggio. La distinzione tra lingua del concetto e lingua della rappresentazione è assunta da Nuzzo a partire dal suo rilevarne un uso in alcuni passi hegeliani. Per la precisione la distinzione è nominata in questo modo nella recensione agli *Aphorismen über Nichtwissen und absoluter Wissen* di Göschel del 1829³⁰², mentre nella prefazione alla

³⁰¹ Si vedano in tal proposito A. Nuzzo: *For a Linguistic Reading of Hegel's Logic of Being* cit.; *The language of speculative philosophy* cit.; *Vagueness and meaning's variance in Hegel's logic* cit.

³⁰² Nel passo preso in considerazione da Nuzzo Hegel scrive: «Wie Homer von einigen Gestirnen angibt, welchen Namen sie bei den unsterblichen Göttern, welchen anderen bei den sterblichen Menschen führen, so ist die Sprache der Vorstellung eine andere

seconda edizione dell'*Enciclopedia* e nello scritto giovanile sullo *Scetticismo* essa è presente, ma proposta come una distinzione tra il linguaggio degli Dei e il linguaggio degli uomini³⁰³. In particolare nello scritto sullo scetticismo, sostiene Nuzzo, tale distinzione è da intendersi come il riproponimento di un argomento presente nel *Cratilo* di Platone sull'uso omerico dei nomi³⁰⁴.

Per Nuzzo il linguaggio ordinario, che è il linguaggio della rappresentazione, viene rideterminato dal linguaggio filosofico e una volta corretto esso si volge come la «dialectical refutation» del linguaggio della tradizione metafisica, trasformandosi in un linguaggio che è, da una parte, revisione degli errori presenti nell'uso scorretto del linguaggio che è stato perpetrato dai filosofi nella storia della filosofia e, dall'altro, contiene in sé tutte le mediazioni del processo di determinazione scientifica del pensiero. In questo modo il linguaggio sarebbe, per Nuzzo, attraversato da un doppio movimento che va dalla rappresentazione al concetto e dal concetto alla rappresentazione che comporterebbe il rifiuto implicito dell'opposizione tra termini astratti e

als die des Begriffs, und der Mensch erkennt die Sache nicht bloß zunächst an dem Namen der Vorstellung, sondern in diesem Namen ist er als lebendig erst bei ihr zu Hause, und die Wissenschaft hat nicht bloß in jene abstrakten Räume, und zwar abstraktere, als die sind, worin jene unsterblichen Götter - nicht der Wahrheit, sondern der Phantasie - wohnen, ihre Figurationen einzuschreiben, sondern deren Menschwerdung, und zwar einer jeden unmittelbar für sich selbst die Existenz, die sie im wirklichen Geiste erhalten - und diese ist die Vorstellung -, nachzuweisen und zu verzeichnen». (GRez, p. 378).

³⁰³ Nello scritto giovanile sullo scetticismo la questione è toccata implicitamente, tramite Diogene Laerzio che ricorda lo scetticismo linguistico omerico (lo stesso trattato nel *Cratilo* di Platone). «Führt doch selbst Diogenes Laertios auf seine Weise an, daß einige als Urheber des Skeptizismus den Homer nennen, weil er von denselben Dingen in anderen Verhältnissen anders spreche; so seien auch viele Sprüche der sieben Weisen skeptisch, wie "Nichts zu viel" und "Verpflichtung, zur Seite das Verderben" (d.h. jede Verbindung mit einem Beschränkten hat ihren Untergang in sich)». (Skept, p. 227).

³⁰⁴ Nel *Cratilo* di Platone, Socrate usa, come argomento contro la tesi sofista della riduzione della conoscenza della verità alla conoscenza del linguaggio, un passo di Omero in cui si sostiene che Dei e uomini chiamino le stesse cose con nomi diversi, perché gli Dei - a differenza degli uomini - conoscono il vero nome delle cose, ciò che è perfettamente adeguato alla loro conoscenza. In questo modo Socrate mostra la non necessità del legame che unisce parole e cose nel linguaggio degli uomini (cfr. Plato, *Cratylus*, 391d).

termini concreti come descrittivi della differenza tra linguaggio ordinario e linguaggio del concetto³⁰⁵. La verità in questo modo si raggiunge per Nuzzo «recognizing» e «rectifying³⁰⁶» l'incarnazione del linguaggio del concetto nel linguaggio filosofico.

Per portare un esempio: per Nuzzo l'opera di revisione linguistica appena descritta, che sarebbe oggetto della logica hegeliana, porterebbe a una rideterminazione semantica delle parole secondo la quale il problema di Parmenide non sarebbe più dicibile. Nel linguaggio filosofico revisionato da Hegel il monismo parmenideo sarebbe una sorta di errore linguistico, perché dipenderebbe dal significato della parola "essere" e dall'inadeguato ripensamento critico della struttura proposizionale³⁰⁷.

Questa posizione è molto interessante, tuttavia ci sono degli elementi equivoci: di non facile comprensione. Perché da un lato sembra che Nuzzo sostenga che lo speculativo sia il riconoscere l'infinità del pensiero nella finitezza del linguaggio ordinario. Tesi a cui anche il presente lavoro tende ed è direzionato. Dall'altro però sembra generare un equivoco che si cercherà di dimostrare come inaccettabile per una corretta comprensione del significato della relazione tra pensiero e linguaggio in Hegel. Questo consiste nel ruolo attivo che Nuzzo assegna a questo ipotetico linguaggio divino o del concetto (o a volte chiamato anche filosofico), quando non è possibile comprendere come esso possa essere introdotto nel ragionamento filosofico³⁰⁸. Se

³⁰⁵ Cfr. A. Nuzzo, *Vagueness and meaning* cit., p. 65

³⁰⁶ Ibidem.

³⁰⁷ Cfr. *ivi*, p. 66 – 67. Parmenide è solo un esempio, per Nuzzo tale principio vale per ogni altra dottrina filosofica che precede quella hegeliana. Come l'autrice scrive: «the language change introduced by dialectic aims first at showing the speculative spirit of ordinary language integrating it within the conceptual language of philosophy; and second at refuting previous doctrines through a clarification of language. With regard to this latter point (and to it alone), the language of dialectic proposes itself as a sort of Bergmannian "ideal language," i.e., as a language in which the propositions of past philosophies can no longer be stated and their questions no longer be asked» (p. 66).

³⁰⁸ Scrive Nuzzo: «Rather, Hegel suggests that a new language should be introduced

da una parte è vero che ad Hegel è capitato di scrivere in merito alla differenza tra il linguaggio degli Dei e il linguaggio degli uomini, qui si ritiene che, dall'altra, ciò non implichi che questo secondo linguaggio sia in qualche modo utilizzabile dagli uomini per rettificare il proprio³⁰⁹.

Sembra piuttosto che quella del linguaggio degli Dei sia un'immagine metaforica. Come, ad esempio, è usata nella prefazione alla seconda edizione dell'*Enciclopedia* essa è proposta in modo molto più simile alla sua originaria collocazione platonica. In quel testo Hegel, spiegando la differenza tra sapere della religione e sapere della filosofia, individua tra queste due forme della conoscenza due modi diversi di dire la stessa cosa (il vero). Per Hegel la religione è il vero a portata di tutti, nella sua forma rappresentativa, mentre la filosofia è

that works as a revision (and integration) of both ordinary language and the traditional language of philosophy. Hence, he advocates a peculiar combination in which skeptical refutation is enacted in order to finally refute skepticism thereby instituting the language of the logic. For, the language that consumes this final refutation is what Hegel calls the "language of the concept." Ordinary language (or representational language) is corrected by philosophical language, thereby functioning, on another level, as dialectic refutation of the language of traditional logic and metaphysics». (A. Nuzzo, *Vagueness and meaning*, p. 65). Ma questo nuovo linguaggio che deve essere introdotto, non è chiaro cosa sia, di che termini sia composto. Esso ridetermina i significati del linguaggio ordinario e della tradizione logico metafisica, ma in che modo? Se ciò accadesse usando il linguaggio ordinario non si dovrebbe parlare di un nuovo linguaggio, ma semplicemente della comprensione più ricca e approfondita del significato che in esso è già presente. Ma se così fosse, come si diceva precedentemente in merito alla questione della negazione determinata, il nuovo significato non cancellerebbe il vecchio, anzi lo manterrebbe e manterrebbe la tensione concettuale che si verrebbe a creare tra il vecchio significato e il proprio arricchimento. Per rimanere nell'esempio poc'anzi proposto: Parmenide non ha commesso un errore linguistico e la tesi di Parmenide è perfettamente dicibile anche dopo la rideterminazione del linguaggio. Piuttosto il problema di Parmenide è l'espressione incompleta di una comprensione ancora in divenire della struttura del pensiero. È certo che una maggiore comprensione del pensiero deriva anche da una maggiore comprensione del linguaggio in cui esso è espresso, ma non è il significato delle parole a cambiare; piuttosto cambia il modo in cui si può operare con i significati.

³⁰⁹ Ad un certo punto Nuzzo mitiga la propria posizione, ammorbidendo il verbo "to rectify" e sostenendo che «In Hegel's logic, terms are not initially defined but receive their determinate meaning progressively in the unfolding of the logical inquiry». Ma anche in questo caso non è affatto chiaro cosa voglia dire che un termine non è definito. Se fosse del tutto indefinito, allora non sarebbe comprensibile, se invece è comprensibile è in qualche modo definito (anche definito vagamente, come abbreviazione per usare un termine hegeliano). (A. Nuzzo, *Vagueness and meaning* p. 74)

la conoscenza del vero rispetto alla sua propria determinazione concettuale immanente, che pochi affrontano. Quindi tra queste due forme interviene un rapporto simile a quello denotato nel Cratilo: gli Dei e gli uomini chiamano le cose in modo diverso, ma intendono nominare la stessa cosa. E così sono il linguaggio della rappresentazione dove le categorie sono astratte e il linguaggio del concetto dove (rimanendo nella metafora) le categorie sono pensate nella loro concretezza, nel loro sviluppo immanente. Hegel dice anche però che se da una parte la religione può rimanere se stessa, senza bisogno della filosofia (questo è semplice da capire: è evidente che si può credere in Dio sulla base di una fede ingenua che non ha bisogno di essere pensata), dall'altra non ci può essere filosofia senza religione. Questo – senza entrate nell'impervio territorio del rapporto tra filosofia e religione – significa che se la religione è davvero la rappresentazione (o conoscenza rappresentativa della verità) e per Hegel lo è, allora la conoscenza scientifica della verità non potrà prescindere da essa, ma dovrà includerla. Quindi per Hegel, traslando ciò nella metafora, il linguaggio ordinario (conoscenza rappresentativa della religione) nomina lo stesso contenuto del linguaggio degli Dei (conoscenza concettuale della filosofia) solo che esso può sussistere senza comprendere il modo in cui il linguaggio degli Dei nomina le cose, mentre il linguaggio degli Dei non può sussistere, essendo più concreto e quindi più ricco e consapevole, senza comprendere in sé anche la comprensione del linguaggio degli uomini. Se così non fosse non sarebbe il linguaggio degli Dei, ma semplicemente un altro linguaggio. Dopodiché si deve dire che a differenza della metafora – e a differenza del meraviglioso mondo omerico – la sorte vuole che gli Dei non abitino il nostro mondo, magari in cima a un monte tra la Tessaglia e la Macedonia, riservandosi qualche scorribanda nei nostri territori a favore o a detrimento delle nostre battaglie. Perciò i filosofi, che pensano il pensiero e leggono la *Scienza della Logica* (o ne scrivono

una) lo devono fare in un linguaggio ordinario (declinato in modo specialistico come linguaggio filosofico) ed è nel linguaggio ordinario che devono far emergere lo speculativo. Quindi il linguaggio degli Dei, non è un linguaggio esistente: ovviamente non se pensato letteralmente, ma nemmeno se pensato come un'ipotetica lingua filosofica diversa dal linguaggio ordinario.

La filosofia, anche se ridetermina il significato del linguaggio ordinario, non può mutare la natura rappresentativa del linguaggio. Inoltre come può rideterminare il linguaggio? Una possibilità, che sembra essere indicata dagli argomenti di Nuzzo è che si dovrebbe stabilire un nuovo significato e sostituirlo al precedente. Se si pensa ad esempio il termine "Dasein" e si stabilisce che la sua definizione mutuata dalla storia della logica non vada bene, ma per una serie qualsiasi di ragioni bisogna mettere in questione tale significato e rideterminarlo, allora si produrrebbe semplicemente una nuova definizione ordinaria. Si arriverebbe a una posizione del tipo: "i filosofi precedenti hanno mancato di comprendere il pensiero perché pensavano che *Dasein* significasse x e invece significa y. Quindi si sostituisca all'argomentazione di un qualsiasi filosofo precedente il significato x con il significato y e si vedrà che il suo argomento è insensato: dipendeva interamente dall'errore dell'attribuzione di significato al termine Dasein (ovviamente l'esempio andrebbe esteso a tutte le categorie della logica). Ma in questo ci sarebbe un problema fondamentale. Come si sceglie il nuovo significato? Senza considerare inoltre i problemi già descritti in coda alla precedente trattazione del metodo speculativo. Qui si sostiene invece che Hegel proceda in tutt'altro modo.

I significati delle categorie sono un processo in cui i limiti dell'uso delle parole di un linguaggio ordinario si mostra nella propria insufficienza. Hegel propone una mossa radicale. Il problema da cui parte, come si è fin qui argomentato, non è "i significati delle categorie

sono sbagliati, bisogna sostituirli”, ma piuttosto “nella storia della filosofia si è pensato il pensiero nel linguaggio attraverso delle categorie, senza però badare al modo in cui il pensiero che tramite esse è pensato sia allo stesso tempo l’origine del loro significato. È necessario capire come il pensiero si articoli nel linguaggio”. Quindi Hegel non ridetermina, ma determina il rapporto tra pensiero e linguaggio a partire dai limiti che la linguisticità impone a tale indagine. L’idea che la parola “essere” una volta corretta dal suo uso ordinario e logico diventi l’adeguata espressione del concetto di essere in cui la tensione tra pensiero e linguaggio è del tutto pacificata non è, al giudizio di chi scrive, in alcun modo condivisibile. Si faccia attenzione: non si intende qui sostenere che Nuzzo abbia programmaticamente questo obiettivo³¹⁰. Anzi ci sono nel suo argomento elementi che rimandano a una direzione contraria, ma il modo in cui è presentato rischia di generarlo. Il problema rimane l’idea che il linguaggio filosofico “rettifichi” quello ordinario. Chi parla così bene il linguaggio filosofico da poter correggere il linguaggio ordinario (e soprattutto il linguaggio ordinario dei filosofi che parlano in un linguaggio ordinario)?

2.4.3 Immanenza nel linguaggio: l’argomento della non duplicità.

Per mettere a fuoco la questione della rideterminazione semantica e l’immanenza dello sviluppo del pensiero logico nel linguaggio ordinario, si ritiene utile prendere le mosse dalla posizione espressa da Stephen Houlgate.

Per Houlgate la logica è il percorso in cui il pensiero speculativo esplicita nel linguaggio il significato delle determinazioni logiche in esso contenute. Scrive Houlgate: «pure thought develops autonomously in

³¹⁰ Ad esempio Nuzzo scrive giustamente che «Dialectic defies a static definition of its terms». A. Nuzzo, *Vagueness and meaning* cit. p. 74.

language and thanks to language³¹¹». Con questo Houlgate intende – *contra* Gadamer – che la determinazione puramente logica delle categorie è dedotta logicamente dalla categoria iniziale del puro essere e non deve alcuna parte della propria determinazione al significato ordinario dei termini di cui Hegel si serve per determinarla³¹².

Nell'interpretazione di Houlgate, infatti, il linguaggio ordinario rappresenta sì una preconditione dell'inizio del processo logico, nel banale senso che se un filosofo vuole scrivere un libro sulla logica deve necessariamente conoscere un linguaggio ordinario da cui prendere i termini mediante i quali rappresenterà le categorie iniziali, ma il percorso della determinazione delle categorie successive (e di rideterminazione di quelle iniziali), non avrà alcun legame con quell'uso linguistico da cui si è partiti. In sostanza il significato dei termini iniziali non preconditiona il processo di determinazione, che troverà la sua giustificazione invece nella sua completezza.

Per determinare questo modo hegeliano di considerare il linguaggio, Houlgate prende in prestito da Winfield la nozione di «enabling condition³¹³». Con questa locuzione si intende che il linguaggio è una condizione che rende possibile il pensiero che si sviluppa nella sua interezza per mezzo del linguaggio e attraverso il linguaggio che ha la forma di una condizione necessaria, ma non sufficiente alla comprensione del pensiero stesso. La specificità del linguaggio, nel suo essere una «enabling condition», consiste nella possibilità di formulare delle proposizioni autocancellanti (self-

³¹¹ S. Houlgate, *The opening of Hegel's logic* cit., p. 79.

³¹² Ivi, p. 75-77. «The role of the Logic, as we have seen, is to bring us to a full understanding of such categories by drawing out their immanent implications. This immanent exposition of the true structure of our categories cannot, however, bypass language. Rather, it will use language to give us a more precise and more developed grasp of the categories than we ordinarily employ in our discourse». (p.75-76).

³¹³ Ivi, p. 78. Per quanto concerne il dettaglio del concetto di «enabling condition» vedi: R. Winfield, *Overcoming Foundations: Studies in Systematic Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1989, p. 63, 87-8.

cancelling)³¹⁴ che emancipano il significato logico dal significato ordinario.

Nel determinare la natura e il ruolo di questo particolare tipo di proposizioni, Houlgate è debitore – per sua stessa ammissione – di Dieter Henrich³¹⁵. Seguendo Henrich, Houlgate individua due tipi di proposizioni fondamentali nella determinazione del concetto di essere (ma che in generale contraddistinguono l'intera *Logica*): a) chiaramente negative che tengono lontano dalla nozione di essere qualsiasi possibile determinazione e b) proposizioni che apparentemente conferiscono all'essere delle connotazioni positive, ma lo fanno tramite categorie della riflessione che nell'essere pronunciate si autoeliminano. La combinazione di questi due tipi di proposizione conducono, per Houlgate, all'astrazione dal significato ordinario delle parole e all'individuazione del pensiero puro. Il risultato dell'astrazione è che fin dall'inizio della logica prendono forma due connotazioni del pensiero.

Dapprima c'è l'astrazione del puro essere che non dovrebbe implicare nulla se non se stesso (immediato e incondizionato). Ma dall'altro ci sono le parole che si usano per descriverlo. Quindi si innesca un doppio movimento, da un lato c'è lo sviluppo lineare del pensiero puro, frutto di quella prima astrazione, e dall'altro c'è il tentativo di esseri finiti e rappresentativi (uomini) che tentano di descrivere quel percorso. Nel linguaggio Hegel usa parole ordinarie della lingua tedesca con vari e molteplici significati, ma astrae da esse un pensiero puro e indeterminato e poi deriva le seguenti determinazioni da quel pensiero. Quindi per Houlgate, nella *Scienza della Logica* Hegel parte dal linguaggio ordinario, opera sfruttando le caratteristiche di alcune di quelle parole (come quelle riflessive e

³¹⁴ Ivi, p. 79.

³¹⁵ D. Henrich, *Anfang und Methode der Logik* in Id. *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

negative) legate alla loro contingenza e da luogo poi a un secondo livello del pensiero, quello puro, dal quale poi deduce le categorie, introducendo altre parole del linguaggio ordinario che tentano di dar conto di quel puro pensiero posto dalla prima astrazione³¹⁶.

La posizione di Houlgate è fin qui in gran parte molto convincente e si adegua bene a quanto, ancora in forma preliminare, si è determinato a proposito della relazione tra parole e concetti. Tuttavia c'è un punto fondamentale della sua argomentazione che non è molto chiaro e potrebbe condurre a degli equivoci.

Per Houlgate «philosophy derives the categories from the abstract thought of pure being³¹⁷». Successivamente Hegel «names each category as it arises after the one it resembles most in everyday language³¹⁸». Inoltre, per lo Hegel di Houlgate, il filosofo nella logica «must obviously understand the ordinary meanings of words such as becoming, quantity, and concept³¹⁹». Quindi egli dovrà «recognize that the derived category is a purified version of, and so corresponds to, a category we ordinarily employ³²⁰». Il cardine di questo processo per Houlgate è che : «the meaning of a category is first determined by pure logic alone and then associated with a corresponding ordinary concept and given its name³²¹». Secondo questa ricostruzione per Houlgate il linguaggio nella logica non si limita ad essere ciò in cui il

³¹⁶ Scrive Houlgate: «He (Hegel) thus uses (or “operates” with) ordinary determinate words with rich and varied meanings to bring to mind (and “thematize”) an utterly indeterminate thought. This is what generates the two different levels of thought. It needs to be stressed that these two levels are not simply assumed to be present from the start. They are generated by the process of abstraction—the process in which ordinary thought uses ordinary words and concepts to become self-critical and speculative. It also needs to be emphasized that the “thematization” and logical development of the thought of indeterminate being does not take place outside or behind language. It is a development that is articulated in language but that (pace Gadamer) is not governed by the contingencies of language itself».

³¹⁷ Ivi, p. 98.

³¹⁸ Ivi, p. 99.

³¹⁹ Ibidem.

³²⁰ Ibidem.

³²¹ Ibidem.

pensiero si articola secondo la necessità della linguisticità dell'uomo e della natura rappresentativa del suo intelletto. La logica, per Houlgate, assume anche la funzione di un nominalismo del concetto. Il pensiero diventa in qualche modo un significato a cui si appone l'etichetta del nome di una categoria. L'uso ordinario del nome della categoria e la base linguistica da cui il pensiero emerge vengono interamente astratti e si ridetermina il concetto a partire dal concetto. Si può apporre, a processo terminato, la categoria che diventa il nome del concetto che denota nella sua oggettività. Questo aspetto interpretativo, mette in difficoltà quanto di buono si è individuato nella posizione di Houlgate. Esso infatti instaura nuovamente quella duplicità tra linguaggio degli Dei e linguaggio degli uomini. Ovvero, se il linguaggio conduce al pensiero inizialmente e poi però il pensiero è in grado di astrarsi interamente dal linguaggio per poi ritornarvi alla fine del processo di determinazione: in che lingua è scritto questo processo astratto dal linguaggio? Houlgate risponderebbe, da quanto si è visto, che è scritto in un linguaggio ordinario, di cui ogni filosofo conosce il significato e il limite e proprio per questo nel procedere di categoria in categoria egli astrae da quel significato che conosce e si affida alla connessione delle determinazioni logiche. Non si comprende però esattamente in che momento questa astrazione avvenga. Come si è argomentato precedentemente, le determinazioni che possono essere comprese come il movimento soggiacente al significato ordinario, non sono a loro volta un significato referenziale e non possono essere usate isomorficamente all'uso delle parole.

Houlgate sembra molto condizionato dalla sua preoccupazione per la tesi di Gadamer, così come è enunciata all'inizio di questo capitolo, per la quale il pensiero è il risultato condizionato del procedere logico nella presupposizione del significato ordinario. In questo modo però, per risolvere una questione ne crea una nuova. Di fatto Houlgate inverte il problema affermando che il pensiero logico non è

condizionato dal significato ordinario perché è esso stesso – nelle sue determinazioni – un significato che va a sostituire il precedente. Ma se il pensiero puro (o meglio le sue determinazioni) fosse un significato referenziale allora sarebbe – anche nelle forme più sofisticate della proposizione nella forma giudizio o nel sillogismo – caratterizzato da quella forma dualistica del rappresentato che abbisogna di un rappresentante. Non c'è significato senza un significante: altrimenti si snatura completamente il senso del verbo significare e del termini significato. Ma così il pensiero sarebbe un condizionato e rifugiarsi, per evitare ciò, in affermazioni astrattamente tautologiche come “il pensiero significa il pensiero” andrebbe davvero molto lontano da ciò che Hegel considera il regno del pensiero oggettivo. Quello che rischia Houlgate è di scambiare la nozione di *Bedeutung* (dove il significato è questo o quello) con la nozione di *Bestimmung* (che da un lato si comporta come un *Bedeutung*, ma dall'altro permette di intravedere il movimento del pensiero ad essa soggiacente).

La non duplicità invece – non solo rispetto a due possibili linguaggi, ma anche alla duplicazione del pensiero come significante e significato – risiede nell'accettare la separatezza, dal punto di vista rappresentativo, del piano linguistico dal piano concettuale e al contempo comprenderne, dal punto di vista concreto, la coimplicazione e inseparabilità.

Se il linguaggio, come Hegel più volte afferma, è una forma della rappresentazione, una prerogativa umana di cui l'intelletto si serve per diverse ragioni (comunicare, conoscere ecc.) non potrà mai avere come un suo significato proprio le determinazioni pure del pensiero, la razionalità a sé trasparente, il pensiero di Dio prima della creazione del mondo. Ma se da una parte il linguaggio non può avere, nelle premesse hegeliane, il pensiero come suo contenuto referenziale (o propriamente, trattandosi del contenuto del linguaggio, come un significato); dall'altra ciò non significa che in altro modo il linguaggio

non possa abbracciarlo e darne ragione. Ed è proprio qui che si innesca il gioco speculativo dello *ebenso sehr*.

Il linguaggio da una parte è rappresentazione e appena si cerca di forzare in esso il pensiero si genera la contraddizione e dal punto di vista intellettuale e rappresentativo non è possibile procedere; tuttavia esso è *ebenso sehr* permeato di pensiero e quindi nelle torsioni e negli spostamenti di significato che l'impresa della presentazione del pensiero puro gli richiede, si intravede passo dopo passo il pensiero nella sua concretezza. Più progredirà la torsione e l'esplorazione del linguaggio ordinario nel suo lavoro di presentazione del pensiero, più esso al pensiero si farà aderente.

Ad esempio: la causalità è una forma concettuale permeata esteriormente ancora della rappresentatività linguistica, ma è una categoria logica che comprende il pensiero meglio di qualsiasi relazione astrattamente qualitativa. E lo stesso rapporto c'è tra la forma sillogistica e la semplice causalità. Ma non per questo la parola causalità ha dal punto di vista del significato linguistico qualche valore aggiunto rispetto alla parola qualità. Il lavoro del linguaggio che è immanente alla conoscenza del pensiero, così come la conoscenza del pensiero è immanente a quella del linguaggio, si struttura come un intreccio di coimplicazioni che non devono però essere scambiate l'una per l'altra.

2.5 Proposizione e inferenza: alcune considerazioni sugli aspetti linguistici di giudizio e sillogismo.

2.5.1 Proposizione e giudizio.

Due delle questioni che più hanno influenzato il dibattito sul rapporto tra pensiero logico e linguaggio sono, da un lato, l'affinità che si può riscontrare tra la forma proposizionale del linguaggio ordinario e la logica del giudizio e, dall'altro, quella tra l'argomentazione

inferenziale e la logica del sillogismo; affinità che però, qui si cercherà di sostenere, non possono condurre all'identificazione delle figure logiche e dei loro analoghi linguistici.

All'inizio della *Logica*, dopo la complessa e articolata determinazione delle prime categorie e della trattazione della identità e differenza delle nozioni di essere e nulla astratti e indeterminati³²², Hegel nella seconda annotazione esplicativa a tale passaggio sottolinea il fatto che alcune delle maggiori difficoltà del cominciamento logico risiede nella forma proposizionale in cui è espresso³²³.

der Ausdruck des Resultats, das sich aus der Betrachtung des Seyns und des Nichts ergibt, durch den Satz: Seyn und Nichts ist eins und dasselbe, unvollkommen ist. Der Accent wird vorzugsweise auf das Eins- und dasselbe-seyn gelegt, wie im Urtheile überhaupt, als in welchem das Prädikat erst es aussagt, was das Subjekt ist.

³²² Cfr. WL, p. 82 – 113.

³²³ A tal proposito è interessante mettere in evidenza che l'essere irrompe nella *Scienza della logica* mediante l'annullamento della struttura soggetto-predicato, che caratterizza il giudizio: la forma della proposizione dichiarativa. Esso, infatti, compare enunciato mediante un anacoluto. Il primo a sottolineare che la prima considerazione hegeliana sull'essere è un anacoluto, è stato Adorno: cfr. T. W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, trad. it. di F. Serra, *Tre studi su Hegel*, Bologna, il Mulino, 1971, p. 169. Anche W. Wieland, *Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik*, in H. Fahrenbach (a cura di). *Wirklichkeit und Reflexion, Walter Schulz zum 60. Geburtstag*, Pfullingen, Neske, 1973, p. 395 - 414, segnala la rilevanza della prima affermazione hegeliana sull'essere. Lo studioso sostiene che la funzione di questo anacoluto è superare la forma della proposizione, non idonea ad enunciare il cominciamento. Per fare ciò pone in luce la differenza presente tra la prima e la seconda edizione della *Scienza della logica*, dalla quale (WLA) è stato espunto un interessante passo. Hegel sostiene infatti che l'opinione comune tende a pensare il cominciamento nella proposizione "l'essere è l'assoluto" (WLA, p. 52), ma a causa della struttura proposizionale l'essere è l'assoluto solo nel suo senso (ciò che la proposizione vuol dire) ma sintatticamente è altro dalla triade essere - nulla - divenire. Infatti la parola essere e la parola assoluto sono diverse, il soggetto non è ciò che di esso è predicato come identità. Quindi l'opinione comune trasforma tale cominciamento secondo la forma "l'essere è l'essere" (WLA, p. 52), ma (abbiamo precedentemente visto nella discussione del principio di identità) l'affermazione dell'identità trasforma quest'ultima in differenza. Così non ci resta che ridurre la proposizione alla forma "l'essere è" (WLA, p. 52), ma anche qui la distinzione tra l'essere soggetto e l' "è" che di esso si predica ne inficia la purezza. Quindi resta il celebre anacoluto con cui la dottrina dell'essere comincia. Secondo Wieland il passo dimenticato è un tentativo di esaurimento della questione dell'essere, ma nel fare ciò Hegel è già giunto al nulla (cfr. op. cit., pp. 396 - 398). Su tale questione cfr. anche M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980, pp. 128 - 129.

Der Sinn scheint daher zu seyn, daß der Unterschied geläugnet werde, der doch zugleich im Satze unmittelbar vorkommt; denn er spricht die beiden Bestimmungen, Seyn und Nichts, aus, und enthält sie als unterschiedene. —Es kann zugleich nicht gemeint seyn, daß von ihnen abstrahirt und nur die Einheit festgehalten werden soll. Dieser Sinn gäbe sich selbst für einseitig, da das, wovon abstrahirt werden soll, gleichwohl im Satze vorhanden ist und genannt wird³²⁴.

Quel risultato dell'indeterminatezza dell'essere e del nulla che viene sintetizzato nella proposizione che pone che essere e nulla sono *dasselbe* è da questa esposto in modo fuorviante. La forma giudizio caratterizzante la proposizione mette chi la legge o la ascolta nelle condizioni di comprendere che i soggetti della frase "Seyn" e "Nichts" sono determinati dall'essere "dasselbe" e quindi dal concetto dell'essere uguali. In questo modo di intendere l'espressione, esso è ciò che conferisce significato alla pluralità dei soggetti. Quindi il senso che esprime la proposizione, secondo la sua forma, è l'identità astratta di due soggetti, la qual cosa genera una certa confusione interpretativa. Tuttavia per Hegel la proposizione ha in sé anche un altro elemento altrettanto evidente, che però scompare nella forma giudizio: i due soggetti, proprio perché sono due e sono due parole diverse e vengono posti in relazione dalla congiunzione e dal predicato non sono la stessa cosa. Una proposizione come quella che pone essere e nulla come *dasselbe* ha in sé il movimento del concetto ma non riesce ad esprimerlo. Essa nel contenere la predicazione dell'unità di due soggetti che sono posti e quindi tra loro diversi «widerspricht er sich in sich selbst und löst sich auf³²⁵». Il senso della proposizione è contraddittorio perché essa esprime contemporaneamente due significati che si escludono a vicenda. Da un lato essere e nulla, se pensati formalmente, astraendo dal loro significato sono posti come

³²⁴ WL, p. 92 – 93.

³²⁵ WL, p. 93.

una identità. Alla maniera di $A = B$ indipendentemente dal significato di A e di B. Però al contempo A e B mantengono anche un significato che li differenzia.

Cosa resta di una proposizione che afferma il suo contrario? Hegel scrive «er löst sich auf» e più precisamente che «die Bewegung hat, durch sich selbst zu verschwinden³²⁶». E in questo modo la proposizione, risolvendosi e sparendo, mostra il proprio contenuto concettuale: il divenire.

Non si deve però scambiare questo argomento per la pietra tombale di quanto fino a questo punto si è sostenuto nel presente lavoro. Quando Hegel scrive che la proposizione, colta la propria contraddittorietà, si risolve scomparendo, non intraprende la strada di risolvere la contraddizione tra essere e nulla, cancellandola in un concetto chiamato "divenire" che la pacifica e crea un nuovo significato per i termini che lo precedono, creando al contempo una nuova proposizione con un nuovo significato. Il linguaggio degli Dei che corregge il linguaggio dell'uomo. Niente affatto. Quella che Hegel compie in questo argomento è un'anticipazione. La proposizione sparisce in quanto linguaggio rappresentativo o approccio soggettivo: significa appunto comprendere l'impossibilità per il contenente (linguaggio) di contenere il contenuto concettuale nella forma di un significato rappresentativo e questa incapacità si trasforma nella contraddizione. Hegel chiarisce bene quanto qui si è introdotto:

Der Satz enthält somit das Resultat, er ist dieses an sich selbst. Der Umstand aber, auf den hier aufmerksam zu machen ist, ist der Mangel, daß das Resultat nicht selbst im Satze ausgedrückt ist; es ist eine äußere Reflexion, welche es in ihm erkennt.—Es muß hierüber sogleich im Anfange diese allgemeine Bemerkung gemacht werden, daß der Satz, in Form eines Urtheils, nicht geschickt ist, spekulative

³²⁶ Ibidem.

Wahrheiten auszudrücken³²⁷.

Quando Hegel afferma che la proposizione contiene il *Resultat* egli afferma che la proposizione ha in sé ciò che risulta dall'autodeterminazione del concetto, ma questo suo averlo in sé non coincide con la sua espressione propria. La proposizione non afferma il risultato concettuale; il modo in cui la proposizione ha in sé il concetto non è la maniera della significazione linguistica referenziale diretta: è piuttosto il suo sparire. Il concettuale è affermato laddove la forma proposizionale scompare. La verità speculativa (che è il concetto) non è dicibile nella forma del giudizio. Il concetto compare là dove la proposizione si dissolve ed è quel dissolversi la maniera in cui la proposizione esprime il concettuale. Il pensiero quindi non ha la forma del significato; è il significato della proposizione che è appoggiato sul movimento del pensiero, ma appoggiandovisi lo nasconde.

Per comprendere questo punto si rende necessario approfondire il rapporto che lega le proposizioni, la forma logica di cui sono rappresentazione (il giudizio) e il contenuto logico che in esse un soggetto pensante cerca di esprimere.

Das Urtheil ist eine identische Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat; es wird dabei davon abstrahirt, daß das Subjekt noch mehrere Bestimmtheiten hat als die des Prädikats, so wie davon, daß das Prädikat weiter ist als das Subjekt. Ist nun aber der Inhalt spekulativ, so ist auch das Nichtidentische des Subjekts und Prädikats wesentliches Moment, aber dieß ist im Urtheile nicht ausgedrückt. Das paradoxe und bizarre Licht, in dem Vieles der neueren Philosophie den mit dem spekulativen Denken nicht Vertrauten erscheint, fällt vielfältig in die Form des einfachen Urtheils, wenn sie für den Ausdruck spekulativer Resultate gebraucht wird³²⁸.

Il giudizio determina – in ultima istanza – una relazione di identità

³²⁷ WL, p. 93.

³²⁸ Ibidem.

tra soggetto e predicato e, nel determinare ciò, Hegel non ha in mente una forma che si trova in atto nella maggior parte delle proposizioni di cui si fa uso nella vita quotidiana. Il giudizio infatti è una forma logica che determina la conoscenza universale di qualcosa. Prendendo alcuni esempi forniti dallo stesso Hegel: proposizioni quali "Cesare è nato a Roma in tal anno e ha combattuto dieci anni in Gallia" o "stanotte non ho dormito bene" non sono giudizi³²⁹. Proposizioni di questo tipo non sono proposizioni dichiarative che determinano la conoscenza oggettiva di qualcosa. Hegel seguendo la tradizione logica della filosofia, che affonda le proprie radici nel *logos* apofantico di Aristotele, prende in considerazione le proposizioni che hanno come forma e obiettivo la determinazione oggettiva. Le proposizioni che non sono giudizi (o meglio che non ne hanno la forma) sono caratterizzate dal fatto che «enthalten eine Bestimmung von den Subjekten, die nicht in Verhältnis der Allgemeinheit zu ihnen steht, – einen Zustand, eine einzelne Handlung und dergleichen»³³⁰. Esse sono condizionate da valutazioni soggettive arbitrarie oppure descrivono delle situazioni che non si intende mettere in discussione. Se qualcuno, per raccontare la storia di Giulio Cesare, afferma che egli ha conquistato la Gallia, non intende determinare se Cesare è stato davvero in Gallia e l'ha davvero conquistata, ma semplicemente descrive uno stato di cose.

Le proposizioni hanno la forma del giudizio quando sono proposizioni che determinano la conoscenza.

Es ist ferner etwas ganz Leeres, zu sagen, daß dergleichen Sätze, z.B. «*ich habe heute nacht gut geschlafen*» oder auch «*Präsentiert das Gewehr!*», in die Form eines Urteils gebracht werden *können*. Nur dann würde ein Satz [wie] «es fährt ein Wagen vorüber» ein und zwar subjektives Urteil sein, wenn es zweifelhaft sein könnte, ob das vorüber sich Bewegende ein Wagen sei oder ob der Gegenstand sich

³²⁹ Cfr. EnzA, p. 319.

³³⁰ Ibidem.

bewege und nicht vielmehr der Standpunkt, von dem wir ihn beobachten; wo das Interesse also darauf geht, für [eine] noch nicht gehörig bestimmte Vorstellung die Bestimmung zu finden³³¹.

Questo non significa che le proposizioni che non sono propriamente giudizi non siano esprimibili nella forma del giudizio. È una cosa che si può fare, ma non avrebbe senso. Esse riproducono grammaticalmente la forma del giudizio in quanto composte da un soggetto e da un predicato, ma il predicato non è in loro inteso come la determinazione universale del soggetto. La forma giudizio è la forma che intende determinare il concetto di una determinata rappresentazione. Anche "Cesare ha conquistato la Gallia" può essere pensata come un giudizio della filosofia della storia, se si intende determinare il concetto di tale accadimento. Tuttavia se si prende il racconto di qualcuno, che narra le vicende di Cesare in questo modo, si manca completamente il senso delle proposizioni in questione. Quindi si può dire che tutte le proposizioni che si pronunciano ed hanno una struttura grammaticale compiuta, possono essere pensate come giudizi. Tutti giudizi che vengono pronunciati sono delle proposizioni. Ma non tutte le proposizioni che si pronunciano sono propriamente dei giudizi³³². Sono le proposizioni come "Dio è l'assoluto", "la verità è il liberissimo", "il reale è razionale", "l'oro è un metallo" che stabiliscono una relazione di determinazione di significato del soggetto nel predicato. Una identità che però contiene in sé la non identità. Tali proposizioni infatti non esprimono il pensiero che contengono come un significato determinato. Il soggetto e il predicato eccedono l'uno rispetto all'altro: Dio è l'assoluto, ma contiene anche altre determinazioni che gli sono proprie; l'assoluto è predicabile di Dio, ma

³³¹ Ibidem.

³³² Cfr. su questo tema M. Campogiani, *Hegel e il linguaggio* cit. p. 378 e D. Sacchi, *L'istinto logico del linguaggio. Le radici hegeliane dell'ontologia ermeneutica*, Marietti, Genova, 1991, p. 76.

si estende oltre il soggetto che determina, lo si può predicare anche del pensiero o del sapere.

Der Mangel wird, zum Behuf, die spekulative Wahrheit auszudrücken, zunächst so ergänzt, daß der entgegengesetzte Satz hinzugefügt wird, der Satz: Seyn und Nichts ist nicht dasselbe, der oben gleichfalls ausgesprochen ist. Allein so entsteht der weitere Mangel, daß diese Sätze unverbunden sind, somit den Inhalt nur in der Antinomie darstellen, während doch ihr Inhalt sich auf Ein und Dasselbe bezieht, und die Bestimmungen, die in den zwei Sätzen ausgedrückt sind, schlechthin vereinigt seyn sollen, —eine Vereinigung, welche dann nur als eine Unruhe zugleich unverträglich, als eine Bewegung ausgesprochen werden kann. Das gewöhnlichste Unrecht, welches spekulativem Gehalte angethan wird, ist, ihn einseitig zu machen, d. i. den einen der Sätze nur, in die er aufgelöst werden kann, heraus zu heben. Es kann dann nicht geläugnet werden, daß dieser Satz behauptet wird; so richtig die Angabe ist, so falsch ist sie, denn wenn einmal Ein Satz aus dem Spekulativen genommen ist, so müßte wenigstens ebenso sehr der andere gleichfalls beachtet und angegeben werden³³³.

Questa insufficienza della proposizione rispetto al concetto, si traduce nel prodursi di un'altra proposizione (o giudizio) ad essa opposta. Questo è lo sviluppo della negazione determinata che all'inizio di questa argomentazione sembrava essere stato abbandonato. Vedere il divenire dello sparire della proposizione era l'introduzione del punto di vista filosofico di Hegel; la prospettiva del *per noi*; il punto di vista di chi ha già sviluppato la comprensione dello speculativo. Ma la logica prevede un altro tipo di sviluppo. Essa, come si diceva, vuole essere una presentazione del puro pensiero nel suo autodeterminarsi. E se il pensiero nel suo percorso è vincolato a quella forma soggettiva e rappresentativa che è il linguaggio, allora dovrà operare in quei limiti e dovrà emergere da esso e attraverso esso. Quindi non si deve cercare di identificare il concettuale con il suo apparire nella forma della

³³³ WL, p. 94.

proposizione (quella che potrebbe essere una intuizione intellettuale), ma piuttosto si deve seguire lo sviluppo che il pensiero – che è inadeguatamente espresso nella proposizione – determina da sé secondo necessità. Quello che si determina nella proposizione, dalla sua insufficienza, è un'altra proposizione che riconosce quella insufficienza. Ritornando all'esempio iniziale: se la proposizione manchevole di partenza era che Seyn e Nichts sono *dasselbe*, la proposizione che riconosce la manchevolezza di questa rispetto al contenuto sarà «Seyn und Nichts ist nicht dasselbe». Ma in questa proposizione si riproduce (avendone la stessa forma) l'insufficienza della prima. Ed inoltre si genera un ulteriore problema. Queste due proposizioni che determinano il concetto si coimplicano, ma secondo la loro forma di giudizio non possono che essere pensate come separate. Il loro significati possono al massimo essere pensati – nel loro essere rappresentativo – come una congiunzione. Ma questa congiunzione di opposti, per l'intelletto, ha l'aspetto paradossale dell'antinomia, quando in realtà essa è la determinazione del contenuto concettuale. In questo modo si esplicita anche il significato concettuale dell'unità (Einheit) che è rappresentata dal predicato "dasselbe sein", ovvero «für Einheit würde daher insofern besser nur Ungetrenntheit und Untrennbarkeit gesagt; aber damit ist das Affirmative der Beziehung des Ganzen nicht ausgedrückt³³⁴». Il concetto di unità non deve essere pensato unilateralmente. Esso ha al suo interno oltre l'affermazione che congiunge le proposizioni antinomiche, anche la negatività del loro non poter essere né prese né pensate separatamente; negatività che non può essere risolta nella sua posizione esplicita (attraverso il termine che manifesta la negazione) perché se enunciata in forma negativa non sarebbe più espressa quell'attività di mantenere insieme gli aspetti diversi di un unico contenuto che la natura del pensiero

³³⁴ Ibidem.

richiede per essere compresa.

Quello a cui si giunge sembra un vicolo cieco. Si intravede il concetto, ma si rimane imprigionati nella fatica di esprimerlo.

Quello che sembra un vicolo cieco dipende interamente dalla struttura logica del giudizio.

Si diceva poc'anzi che tutti i giudizi che si possono pronunciare sono proposizioni. Ma tutti i giudizi che si possono pronunciare non sono la forma logica del giudizio: la categoria di giudizio come secondo momento della dottrina del concetto nella logica soggettiva³³⁵.

Non è certo qui possibile analizzare dettagliatamente la logica del giudizio, cosa per la quale non basterebbe forse una intera monografia. Ci si limiterà a qualche brevissimo cenno, allo scopo di sancire la differenza che per Hegel intercorre tra la forma logica e la forma linguistica.

Alla parola "giudizio" si attribuisce solitamente il significato di una relazione tra un soggetto e un predicato mediati da una copula. Obiettivo della logica del giudizio è di occuparsi di studiare la pura relazione che intercorre tra il soggetto e il predicato, senza curarsi dei significati dei termini che in esso occorrono³³⁶.

Nel giudizio, il concetto si sdoppia e in tale sdoppiamento si determina nei due termini a cui si attribuisce la funzione di soggetto e predicato. È questo il senso in cui Hegel, utilizzando la peculiarità della lingua tedesca, considera il giudizio come un elemento di scissione originaria (Ur-Teil, da "teilen" separare e "ur" prefisso che denota l'originarietà di un'azione o una cosa) del concetto. In questa

³³⁵ Sulla questione hegeliana del giudizio si vedano: C. Iber, *Hegels Konzeption des Begriffs*, in A. F. Koch, F. Schick, (a cura di): G. W. F. Hegel. Wissenschaft der Logik, Berlin 2002, pp. 181-201; F. Schick, *Die Urteilslehre*, in A.F. Koch, F. Schick (a cura di) G.W.F. Hegel. Wissenschaft der Logik cit., pp. 203-224; R. Schäfer, *Hegels identitätstheoretische Deutung des Urteils*, in A.Arndt, C.Iber, G. Kruck,(a cura di), *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Berlin 2006, pp. 48-68.

³³⁶ «Gott, Geist, Natur oder was es sey, ist daher als das Subjekt eines Urtheils nur erst der Name; was ein solches Subjekt ist, dem Begriffe nach, ist erst im Prädikate vorhanden».

separatezza si dischiude quella che per Hegel è la contraddittorietà del giudizio. Infatti se da una parte il soggetto e il predicato sono nel linguaggio rappresentati solamente da nomi, e potrebbero essere qualsiasi nome, anche gli stessi termini "soggetto" e "predicato" sono a loro volta nomi³³⁷. La logica del giudizio astrae dai significati particolari dei nomi che stanno per il soggetto e per il predicato e al contempo astrae anche dalla differenza che tra i due stessi termini "soggetto" e "predicato" è posta dal loro significato linguistico. In questo modo l'analisi della logica del giudizio si occuperà di esplicitare le relazioni di necessità – relazioni di universalità, particolarità ed individualità – che la mediazione della copula veicola tra i soggetti e i predicati.

Il processo ruota attorno alla copula "è" che, inizialmente, unificando elementi difformemente incongruenti, nasconde la sua funzione di determinare reciprocamente soggetto e predicato ed è di fatto l'elemento fondamentale per comprendere il giudizio e la sua contraddizione. Da un lato infatti la copula svolge esplicitamente una funzione unificante, dall'altro essa esercita implicitamente una funzione separante (nell'unificare elementi incongruenti ne afferma la separatezza). Nel giudizio infatti, sebbene il predicato si determini a sua volta nel soggetto, l'elemento preponderante è la determinazione del soggetto nel predicato. Il soggetto si manifesta come un indeterminato che ha nel predicato la propria essenza e che da esso dipende³³⁸.

³³⁷ «Es ist daher passend und Bedürfniß, für die Urtheilsbestimmungen diese Namen, Subjekt und Prädikat, zu haben; als Namen sind sie etwas Unbestimmtes, das erst noch seine Bestimmungen erhalten soll».

³³⁸ «Die Kopula drückt aus, daß das Subjekt das Prädikat ist. Das Subjekt ist die bestimmte Bestimmtheit, und das Prädikat ist diese gesetzte Bestimmtheit desselben; das Subjekt ist nur in seinem Prädikat bestimmt, oder nur in demselben ist es Subjekt, es ist im Prädikat in sich zurückgekehrt, und ist darin das Allgemeine. —Insofern nun aber das Subjekt das selbstständige ist, so hat jene Identität das Verhältniß, daß das Prädikat nicht ein selbstständiges Bestehen für sich, sondern sein Bestehen nur in dem Subjekte hat; es inhärrt diesem. Insofern hiernach das Prädikat

Il giudizio non afferma esplicitamente ciò che è di esso implicitamente costitutivo: la differenza e il reciproco determinarsi di soggetto e predicato separati dalla copula e al contempo l'unità di soggetto e predicato identificati dalla copula³³⁹. Questa è la contraddizione del giudizio da cui Hegel vede scaturire la dialettica del giudizio stesso. L'unità del concetto, che, nascosta dalla separazione originaria, emerge, fino a mostrarsi, ristabilendosi. La comprensione della necessità dell'unità del concetto nella separazione, non è più un giudizio. Essa infatti implica che la copula si riempia di significato diventando una mediazione esplicita, affermando quella funzione che inizialmente nascondeva, la necessità di un medio esplicito in cui la relazioni tra soggetto e predicato siano comprese. Quando avviene questa comprensione si passa dal giudizio al sillogismo³⁴⁰.

vom Subjekte unterschieden wird, so ist es nur eine vereinzelte Bestimmtheit desselben, nur Eine seiner Eigenschaften; das Subjekt selbst aber ist das Konkrete, die Totalität von mannigfaltigen Bestimmtheiten, wie das Prädikat Eine enthält; es ist das Allgemeine».

³³⁹«Die Begriffsbestimmung ist wesentlich selbst Beziehung, denn sie ist ein Allgemeines; dieselben Bestimmungen also, welche das Subjekt und Prädikat hat, hat damit auch ihre Beziehung selbst. Sie ist allgemein, denn sie ist die positive Identität beider, des Subjekts und Prädikats; sie ist aber auch bestimmte, denn die Bestimmtheit des Prädikats ist die des Subjekts; sie ist ferner auch einzelne, denn in ihr sind die selbstständigen Extreme als in ihrer negativen Einheit aufgehoben.—Im Urtheile aber ist diese Identität noch nicht gesetzt; die Kopula ist als die noch unbestimmte Beziehung des Seyns überhaupt: A ist B; denn die Selbstständigkeit der Bestimmtheiten des Begriffs oder Extreme ist im Urtheile die Realität, welche der Begriff in ihm hat. Wäre das Ist der Kopula schon gesetzt als jene bestimmte und erfüllte Einheit des Subjekts und Prädikats, als ihr Begriff, so wäre es bereits der Schluß».

³⁴⁰Come scrive Hegel: «So ist die Form des Urteils untergegangen, erstens weil Subjekt und Prädikat an sich derselbe Inhalt sind, aber zweitens weil das Subjekt durch seine Bestimmtheit über sich hinausweist und sich auf das Prädikat bezieht; aber ebenso drittens ist dies Beziehen in das Prädikat übergegangen, macht nur dessen Inhalt aus und ist so die gesetzte Beziehung oder das Urteil selbst. - So ist die konkrete Identität des Begriffs, welche das Resultat des disjunktiven Urteils war und welche die innere Grundlage des Begriffsurteils ausmacht, im Ganzen hergestellt, die zunächst nur im Prädikate gesetzt war. Das Positive dieses Resultats, das den Übergang des Urteils in eine andere Form macht, näher betrachtet, so zeigen sich, wie wir gesehen, Subjekt und Prädikat im apodiktischen Urteile jedes als der ganze Begriff. - Die Begriff ist als die Bestimmtheit, welche die sie beziehende Kopula ausmacht, zugleich von ihnen unterschieden. Zunächst steht sie nur auf der andern Seite des Subjekts als dessen unmittelbare Beschaffenheit. Aber indem sie wesentlich das Beziehende ist, ist sie nicht nur solche unmittelbare Beschaffenheit, sondern das

Ciò che è importante mantenere qui è che anche una volta compresa l'incapacità del giudizio, inteso come forma logica, di determinare il vero, non avviene alcun cambiamento sul piano linguistico. Non accade che, dato che il giudizio si mostra nella sua logicità come la destrutturazione di quella forma grammaticale che abitualmente si riconosce nelle proposizioni, allora si inizierà a parlare o scrivere in delle nuove e alternative forme linguistiche. La forma grammaticale è appunto altra cosa dal giudizio inteso in senso logico. Esso, da un punto di vista logico è la comprensione che la forma della predicazione non è in sé sufficiente a determinare il concetto e in questo suo percorso di comprensione essa implica la determinazione di una nuova forma logica, il sillogismo, più adeguata di essa e di cui essa è parte integrante. Piuttosto il giudizio, da un punto di vista logico, rideterminando la comprensione del rapporto tra soggetto e predicato, mostrandone la coimplicazione nella necessità dell'unità del concetto, si espone ad una costante sfida da parte del linguaggio ordinario, che continua a pensare nella forma soggetto – predicato³⁴¹.

Resta però da comprendere come si possa creare quel collegamento strutturale tra il pensiero puro della forma giudizio e la

durch Subjekt und Prädikat Hindurchgehende und Allgemeine. - Indem Subjekt und Prädikat denselben Inhalt haben, so ist dagegen durch jene Bestimmtheit die Formbeziehung gesetzt, die Bestimmtheit als ein Allgemeines oder die Besonderheit. - So enthält sie die beiden Formbestimmungen der Extreme in sich und ist die bestimmte Beziehung des Subjekts und Prädikats; sie ist die erfüllte oder inhaltvolle Kopula des Urteils, die aus dem Urteil, worin sie in die Extreme verloren war, wieder hervorgetretene Einheit des Begriffs. - Durch diese Erfüllung der Kopula ist das Urteil zum Schlüsse geworden» (WL2, p. 350-351).

³⁴¹ È solo in parte condivisibile la posizione di Houlgate quando scrive che «judgment thus implicitly redefines the subject from something that is sufficient in itself into something that is only fully constituted in the act of predication. Ordinary language, therefore, provides a perpetual challenge to the metaphysical assumptions which it itself entails, for although subject and predicate in the judgement are presented as logically distinct, the judgement redefines each as united with the other» (S. Houlgate, *Hegel, Nietzsche and the critic of Metaphysics* cit., p. 163 – 164). Se da un lato è vero che il giudizio crea una frizione con il modo in cui le proposizioni/giudizi vengono enunciate, dall'altro opera il suo processo in un ambito puramente logico e non ridefinisce il modo in cui le predicazioni nel linguaggio ordinario avvengono.

sua esemplificazione ed espressione nel linguaggio ordinario. Come ci si può spiegare la possibilità di riconoscere il giudizio nel linguaggio (o il pensiero puro nella rappresentazione)? E inoltre, come è possibile esternare nel linguaggio le determinazioni di una forma pura senza ricadere nella separatezza del giudizio? Il rapporto tra pensiero logico e linguaggio continua a sembrare aporetico.

2.5.2 Sillogismo e inferenza

La forma del sillogismo è la tripartizione triunitaria - compresa come unità - del concetto in: universale (l'assoluta identità, il presupposto del concetto), particolare (la differenza che il concetto ha in sé, specificazione del presupposto e medio tra il presupposto ed il risultato) e singolare (il risultato del processo e unità dei momenti che lo precedono)³⁴².

Il sillogismo, alla luce della comprensione degli elementi in gioco nel giudizio e del loro relazionarsi, non è più composto di due elementi, ma esplicitamente di tre termini: i due estremi e il medio. Il medio ha la funzione determinata (e non più implicita) di unificare gli elementi concettuali che nel giudizio sono rappresentati da soggetto e predicato. Anche in questo caso, essendo il sillogismo composto di giudizi ed essendo inoltre verità del giudizio, non vi è alcun riferimento al significato dei termini che in esso occorrono. Il sillogismo è il completo

³⁴² Sillogismo è una parola che potrebbe trarre in inganno, poiché il suo significato ci rimanda immediatamente alla struttura formale aristotelica e poi scolastica, composta di due premesse (maggiore e minore) da cui viene inferita una conseguenza. In realtà per Hegel la questione è molto più complessa, il sillogismo è la rappresentazione formale più adeguata del concetto. La dottrina hegeliana del sillogismo è una critica delle forme concettuali assunte dalla struttura sillogistica (S - P - U; P - S - U; S - U - P); in questa critica Hegel mostra come ciascun momento del concetto assume necessariamente la posizione di "medio" del sillogismo. Il medio è per Hegel l'elemento fondamentale, in esso i due estremi vengono unificati e ricompresi. Cfr. L. Lugarini, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere* cit., pp. 452 - 454. Sulla questione del sillogismo in Hegel cfr. anche: G. R. G. Mure, *A study of Hegel's logic*, Oxford, Clarendon Press, 1967, pp. 206 - 228; E. Fleischmann, op. cit., pp. 237 - 250.

ritorno del concetto alla sua unità attraverso la separazione che in esso necessariamente è presente. In questo ritornare concreto, il sillogismo si realizza come la struttura propria della razionalità³⁴³.

Come nel caso del giudizio, Hegel analizza le diverse forme di sillogismo³⁴⁴: il suo obiettivo è quello di superare il vuoto formalismo delle forme sillogistiche più semplici (come il sillogismo intellettuale, una mera somma di giudizi), fino ad arrivare al contenuto logico espresso nelle forme più complesse. Ciò che risulta fondamentale per Hegel è trovare il modo di esprimere il contenuto concettuale che si trova al di là della forma sillogistica, ma che tramite essa si manifesta. Come dice Hegel:

Die objektive Bedeutung des Schlusses ist in dem ersten Schlusse nur erst *oberflächlich* vorhanden, indem darin die Bestimmungen noch nicht als die Einheit, welche das Wesen des Schlusses ausmacht, gesetzt sind. Insofern ist er noch ein Subjektives, als die abstrakte Bedeutung, welche seine Termini haben, nicht an und für sich, sondern nur im subjektiven Bewußtseyn, so isolirt ist. —Übrigens ist das Verhältniß von Einzelheit, Besonderheit und Allgemeinheit, wie sich ergeben, das *nothwendige und wesentliche Formverhältniß* der Bestimmungen des Schlusses; der Mangel besteht nicht in dieser Bestimmtheit der Form, sondern daß nicht *unter dieser Form* jede einzelne Bestimmung zugleich *reicher* ist³⁴⁵.

³⁴³ Si concorda qui con Houlgate: «This is even true of "judgment" and "syllogism", which Hegel, unlike Kant, proves to be immanent in – and thereby necessary to – thought. These are not only forms of human thought, for Hegel, but also logical structures in the world». (S. Houlgate, *Hegel's logic* a cura di F. Beiser, The Cambridge Companion to Hegel and nineteenth Century, Cambridge University Press, New York, 2009, p. 111 – 135, p. 119)

³⁴⁴ In merito alla dottrina hegeliana del sillogismo: S. Fuselli, *Forme del sillogismo e modelli di razionalità in Hegel: preliminari allo studio della concezione hegeliana della mediazione giudiziale*, Verifiche, Trento, 2000. F. Schick, *Begriff und Mangel des formellen Schließens. Hegels Kritik des Verstandesschlusses*, in A.F. Koch, A. Oberauer, K. Utz (a cura di), *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen „Subjektiven Logik*, Paderborn 2003, p. 85-100; Id., *Der Schluss der Allheit*, in A. Arndt, Andreas/K. Iber, / G. Kruck, (a cura di): *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Berlin 2006, pp. 137-149; K. Utz, *Alles Vernünftige ist ein Schluss*, in A. Arndt, C. Iber, G. Kruck (a cura di), *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss* cit., pp. 181-204.

³⁴⁵ WL2, p. 356

Nella forma più elementare del sillogismo i giudizi che lo compongono sono presi ancora come qualcosa di separato e si mantengono nella loro individualità. Nella coscienza soggettiva che pensa questa forma di sillogismo non emerge la comprensione del contenuto concettuale che è presente sotto la forma delle singole determinazioni che lo compongono. Allo stesso modo che nel giudizio, anche nel caso del sillogismo, la forma in cui compare per la coscienza ingenua la sua determinazione, che è una forma linguistica, l'inferenza, non deve essere scambiata né con il contenuto di tale forma, che è il determinarsi del pensiero logico, né con la forma stessa, che è puro pensiero.

Nella dottrina del sillogismo, Hegel opera il tentativo di articolare in modo sempre più adeguato la forma in cui il pensiero si esprime, in modo tale che essa possa comprenderne la ricchezza e nel fare questo, egli articola e approfondisce il significato logico dei giudizi che la compongono e costituiscono. Il medio (nella sua funzione di mediazione) è l'elemento in cui sono tenute insieme tutte le determinazioni giudiziali e la dottrina del sillogismo *tout court* può essere vista come lo sviluppo delle possibilità in cui il medio riesce a tenere insieme le forme concettuali dei giudizi.

La ricerca hegeliana approda a un risultato – quella che ritiene essere la forma che realizza a pieno lo sviluppo sillogistico – nel sillogismo disgiuntivo (l'ultimo dei sillogismi della necessità), il cui schema è il seguente:

(1) "A è o B o C o D" (premessa maggiore); "A è B" (premessa minore); dunque "A non è né C né D" (conclusione)

(2) "A è o B o C o D" (premessa maggiore); "A non è né C né D",

(premessa minore); dunque "A è B" (conclusione)³⁴⁶.

Ancora una volta però si deve fare attenzione ad un possibile fraintendimento linguistico. Sebbene ne abbia le sembianze, esso non è da scambiare per una formalizzazione di un processo inferenziale di esclusione. Il sillogismo infatti nel suo procedere declina lo sviluppo necessario concettuale a partire dal e attraverso il puro concetto. Per Hegel non si ha a che fare con l'analisi delle forme del pensiero umano a partire dall'esperienza linguistica che di esse viene fatta, alla maniera di Aristotele. Sebbene Hegel riporti, a titolo di esemplificazione, alcuni esempi della sillogistica aristotelica, egli afferma al contempo che essi sono privi di rilevanza per la filosofia. Il sillogismo logico speculativo non deve infatti pensarsi come la formalizzazione delle possibilità espressive e argomentative. Esso deve piuttosto articolare, riportandole all'unità, le determinazioni in cui il concetto si è scisso (universalità, particolarità, individualità), realizzando concretamente la struttura della cosa³⁴⁷.

Quindi per Hegel il sillogismo disgiuntivo non è la forma propria dell'espressione linguistica della filosofia, ma è la forma più adeguata ad esprimere il concetto, sebbene ciò non sia da intendersi come l'espressione del pensiero nella sua verità, anzi³⁴⁸. Bisogna infatti fare attenzione al modo in cui il sillogismo diventa l'espressione adeguata

³⁴⁶ Cfr. G.W.F. Hegel, WL2, p. 399.

³⁴⁷ Cfr. P. Livieri, *Il pensiero dell'oggetto, il problema dell'oggettività nella Scienza della Logica di Hegel*, Pubblicazioni di Verifiche, Padova, 2012, p. 72 - 76. Sull'irriducibilità del sillogismo alla forma inferenziale si veda anche G.R.G. Mure, *A study of Hegel's logic* cit., p. 211. Sulla questione del rapporto tra il sillogismo hegeliano e quello aristotelico si veda invece: J. Van der Meulen, *Hegel, die gebrochene Mitte*, Meiner, Hamburg, 1987 e E. R. Von Diersburg, *Hegels Methode gemessen an der Methode des Aristoteles* in "Archiv für Philosophie" n. 10 (1960), p. 3 - 23.

³⁰⁷ Come scrive Hegel: «Der Schluß ist Vermittlung, der vollständige Begriff in seinem Gesetzsein. Seine Bewegung ist das Aufheben dieser Vermittlung, in welcher nichts an und für sich, sondern jedes nur vermittels eines Anderen ist» (G.W.F. Hegel, *Werke* cit., Bd. VI, p.401).

del concetto. Infatti se da una parte «Der Schluß ist Vermittlung», dall'altra «das Resultat ist daher eine *Unmittelbarkeit*, die durch *Aufheben der Vermittlung* hervorgegangen, ein *Seyn*, das ebenso sehr identisch mit der Vermittlung und der Begriff ist, der aus und in seinem Andersseyn sich selbst herstellt hat. Dieß *Seyn* ist daher eine *Sache*, die *an und für sich* ist,—die *Objektivität*»³⁴⁹. Il percorso della comprensione del sillogismo appare qui come un superamento dell'elemento formale sillogistico: le mediazioni operate via via nelle diverse forme sillogistiche costituiscono un percorso di comprensione di un contenuto per la cui espressione esse restano sempre, al fondo, inadeguate, perché lo prendono in considerazione solo formalmente e non riescono a superare così l'estrinsecità che costitutivamente pongono rispetto ad esso. In questo modo il concetto da una parte è costituito del percorso delle forme sillogistiche, dall'altro è al contempo la comprensione del superamento di ciascuna delle singole figure formali in cui si è cercato di esprimerlo, proprio perché esso nella sua concretezza, non è riducibile alla pura astrattezza formale.

Ora però, al di là del pur interessante significato del sillogismo rispetto al puro sviluppo logico, che non è qui l'oggetto di studio, si ritorni per un momento alla ragione per cui si è preso in esame questo tema: il rapporto tra inferenza e sillogismo.

Quello che bisogna mantenere di questa analisi è che, sebbene Hegel usi in alcuni casi la parola sillogismo per indicare l'argomentazione inferenziale linguistica³⁵⁰, nel caso della figura logica del sillogismo all'interno della dottrina del concetto, Hegel mette a tema la determinazione della struttura formale del pensiero, cosa che

³⁴⁹ G.W.F. Hegel, *Werke* cit., Bd. VI, p.401.

³⁵⁰ Nel fare ciò crea anche un legame con lo sviluppo del concetto nel linguaggio: si pensi ad esempio quando, analizzando la proposizione del *cogito* cartesiano, Hegel la analizzi interrogandosi sulla possibilità che essa sia o meno un sillogismo (e che quindi se sia o non sia un'argomentazione filosofica in senso proprio che contiene in sé la mediazione). Cfr. EnzA, par. 64.

può essere pensata, rispetto all'inferenza, solo in forma analogica: quella stessa forma analogica che lega in maniera non determinante grammatica e logica.

La parola sillogismo con il significato di "inferenza" e la parola sillogismo con il significato di "momento della logica del concetto" rappresentano un'omonimia e non un'identità. Per capire se questa omonimia rappresenti un proficuo doppio senso speculativo del linguaggio, si dovrà attendere la conclusione del presente lavoro nella sua interezza.

2.6 Dalla forma assoluta al Logos.

2.6.1 Das ursprüngliche Wort e il metodo.

Come noto la *Logica* si compie nell'*Idea Assoluta*³⁵¹. All'inizio di questo ultimo capitolo Hegel mette in relazione questa nozione – anche se il termine nozione è riduttivo – con la linguisticità. Prima di entrare nel merito della questione linguistica si ritiene qui importante soffermarsi su alcune distinzioni.

L'idea assoluta che si raggiunge nella logica è «der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie³⁵²». Essa però nella logica, pur essendo la logica il suo modo «die allgemeine Weise in der alle besonderen aufgehoben und eingehüllt sind³⁵³»; si trova nella sua pura essenza «in das Scheinen in einer Formbestimmtheit noch nicht eingetreten ist³⁵⁴». Il compito della filosofia sarà invece quello di

³⁵¹ Si vedano in approfondimento alla questione dell'Idea Assoluta: J.W. Burbidge, *The logic of Hegel's logic*, Broadview Press, Quebec City, 2006, p. 99 – 106. A. Nuzzo, *The End of Hegel's Logic: Absolute Idea as Absolute Method*, in "Cardozo Public Law, Policy, and Ethics Journal", 3, 1 (2004), p. 203 – 224; V. Verra, *Idee nel sistema hegeliano* in Id. *Su Hegel*, a cura di C. Cesa, Bologna, il Mulino 2007, p. 143 – 165. D. Winfield, *Hegel's Science of Logic*, Rowman & Littlefield, Plymouth, 2012, p. 345 – 359.

³⁵² WL2, p. 549.

³⁵³ WL2, p. 550.

³⁵⁴ Ibidem.

conoscerla nel suo «Selbstbestimmung oder Besonderung³⁵⁵» e quindi nel suo manifestarsi nella natura e nello spirito. La filosofia è, come si deduce dal titolo dell'ultimo capitolo dell'*Enciclopedia*, un sapere. Un sapere assoluto che quindi libero da ogni condizionamento eteronomo (ab-solutus appunto) coglie il concetto, l'abbracciare e comprendere in sé dell'idea assoluta «jene Gestaltungen der reellen und ideellen Endlichkeit sowie der Unendlichkeit und Heiligkeit³⁵⁶» e il suo comprendere se stessa. Ma quindi se il compito della filosofia e non della logica è quello di sviluppare un sapere assoluto dell'idea assoluta, cosa ne è invece del sapere della logica? Ora si è pronti per tornare alla questione linguistica e a rispondere successivamente alla domanda che ci si è appena posti.

Hegel sviluppa in un passaggio oscuro e per questo motivo, poco commentato, la relazione che intercorre tra linguaggio e idea assoluta.

Die Logik stellt daher die Selbstbewegung der absoluten Idee nur als das ursprüngliche Wort dar, das eine Äußerung ist, aber eine solche, die als Äußeres unmittelbar wieder verschwunden ist, indem sie ist; die Idee ist also nur in dieser Selbstbestimmung, sich zu vernehmen, sie ist in dem reinen Gedanken, worin der Unterschied noch kein Andersseyn, sondern sich vollkommen durchsichtig ist und bleibt. —Die logische Idee hat somit sich als die unendliche Form zu ihrem Inhalte;— die Form, welche insofern den Gegensatz zum Inhalt ausmacht, als dieser die in sich gegangene und in der Identität aufgehobene Formbestimmung so ist, daß diese konkrete Identität gegenüber der als Form entwickelten steht; er hat die Gestalt eines Andern und Gegebenen gegen die Form, die als solche schlechthin in Beziehung steht, und deren Bestimmtheit zugleich als Schein gesetzt ist.—Die absolute Idee selbst hat näher nur dieß zu ihrem Inhalt, daß die Formbestimmung ihre eigene vollendete Totalität, der reine Begriff, ist³⁵⁷.

³⁵⁵ WL2, p. 549.

³⁵⁶ Ibidem.

³⁵⁷ WL2, p. 550.

La logica presenta l' Idea assoluta come «ursprüngliche Wort». Hegel non fornisce molti indizi su questa nozione: essa è una esternazione che appena si esterna scompare. La parola originaria non appena è, non è più. Sembra quasi un indovinello. La forma è quella di una parola muta, una parola prima della parola. Hegel approfondisce la questione affermando che nell'idea assoluta si esprime il pensiero puro per il quale la differenza non è un essere altro, un contrapporsi, ma è sempre a sé trasparente. Questo significa che il culmine della logica conduce alla trasparenza delle determinazioni concettuali a loro stesse. Con culmine della logica si intende l'esaurimento di quel processo di determinazione ed esposizione delle determinazioni concettuali soggiacenti alle parole che esprimono le categorie e ai loro significati attraverso l'uso di quelle stesse parole; esso è di fatto l'esaurimento della resistenza del limite finito della linguisticità rispetto al pensiero.

Le parole, la forma proposizionale, la struttura linguistica, come si è cercato fin qui di argomentare, pongono, nel nominare e rappresentare le determinazioni del pensiero, la differenza tra una forma (la forma linguistica, il modo in cui il pensiero si esterna) e un contenuto (il pensiero stesso). La logica mostrando l'insufficienza della forma rappresentativa linguistica attraverso la progressiva negazione determinata di tutte le categorie e nell'esaurimento delle possibili forme del sapere concettuale nell'oggettività che da queste determinazioni dipendono se, da un lato, continua fino all'ultimo rigo ad essere esposta linguisticamente, dall'altro, comprende anche – una volta che tutte le sue parole e forme sono state mostrate nella loro insufficienza – che tutto il percorso svolto è stato un abbracciare il pensiero: quel movimento autoriflettente e autonomo che ha animato l'intero processo della sua propria determinazione. Quello che rimane, la struttura del pensiero puro, non può esternarsi referenzialmente in nessuna parola o proposizione (pena reintrodurre quella separatezza

rappresentativa di forma e contenuto). Rimane così la pura parola: la parola originaria che non si esterna ma che è al contempo la possibilità di qualsiasi parola consapevole, perché è il pensiero che la determina. La parola originaria ha così le sembianze di un *logos* che non si è ancora fatto carne³⁵⁸.

L'idea logica, nel superamento dell'opposizione tra forma e contenuto, ha come forma il processo di comprensione dello stesso superamento, che però diventa anche il suo contenuto: si tratta quindi di una forma infinita. Questa forma è per Hegel il metodo della filosofia: il risultato del percorso del procedere logico del concetto.

Se l'idea logica è una parola senza voce, al contempo il metodo del procedere logico che fa da base a qualunque forma di sapere e che è il contenuto di ogni forma del sapere e di ogni conoscenza scientifica è ancora detto nel linguaggio. Potrebbe sorgere spontanea una domanda: vista la natura rappresentativa del linguaggio, non cade Hegel in un paradosso? No, perché il metodo ha già fatto i conti con i limiti della linguisticità nell'intero della logica. Questo non significa riprendere posizioni simili a quella precedentemente analizzata di Nuzzo, dove il linguaggio ordinario si elevava a linguaggio filosofico, un linguaggio capace di esprimere la verità (anche se condizionatamente alla storicità del momento in cui la verità è detta). Non si ritiene qui che il linguaggio utilizzato per descrivere e ripercorrere il metodo assoluto sia un linguaggio speciale: esso non è che il solito linguaggio ordinario da cui sono state prese, come si diceva nella prima parte di questo capitolo, le parole che più sono in diretto contatto con il pensiero (il linguaggio filosofico). Tant'è che anche alla fine del processo logico, molti concetti vengono ripresi nel loro uso ingenuo; addirittura della parola metodo viene specificato il significato. Il

³⁵⁸ Cfr. K. De Boer, *On Hegel. The sway of the negative*, Palgrave Macmillan, Houndmills, 2010, p. 152 – 154.

problema è un altro e risiede nella differenza tra linguaggio e pensiero che nel corso dell'interezza di questo capitolo si è cercato di esplicitare.

La logica non è di per sé una semantica, ovvero una rideterminazione del significato. Il lavoro che il procedere logico svolge rispetto ai significati delle parole chiave che usa è un effetto. Lo scopo della logica è determinare il concetto a partire dal concetto e nel concetto passando per la necessità della negazione delle sue determinazioni immanenti. Il linguaggio mostra questo processo e nel mostrarlo dà ad esso luogo e corpo. Proprio per questo il linguaggio della logica si ridetermina costantemente (si è già esposto come qui si deve intendere la parola "ridetermina" che non significa rimuovere o sostituire i significati precedenti). Il linguaggio nella sua natura rappresentativa non riesce ad esprimere perfettamente il pensiero, non è isomorfo rispetto ad esso, ma al contempo è l'unico modo per esprimerlo nella forma del sapere.

Ad esempio nel passaggio dall'essere all'essenza Hegel dice «die Wahrheit des Seins ist das Wesen» e aggiunge «das Absolute zuerst als Sein bestimmt war, so ist es jetzt als Wesen bestimmt³⁵⁹». Non si deve fare l'errore di pensare che *Sein* significhi *Wesen*, da un punto di vista linguistico. Non è che l'Assoluto prima era il significato della parola *Sein*, poi ci si è accorti che la parola *Sein* non era la più adatta ad esprimerne il significato e allora si è deciso di usare la parola *Wesen* che contiene come proprio significato la parola *Sein* e tutte le determinazioni che portano a ritenere che la parola *Sein* era inadeguata. L'Assoluto non è un significato nel senso di riferimento diretto a qualcosa, non è denotato né da un soggetto, né da un predicato, né da una proposizione, né da un sillogismo. Ciò nonostante significa qualcosa: il problema è proprio capire in che modo quel termine possa essere significante e che cosa si debba intendere per

³⁵⁹ WL2, p. 13.

esso: cos'è ciò per cui esso sta. Le parole *Sein* e *Wesen* che si sono prese ad esempio sono diverse tra loro perché sono utilizzate per denotare cose diverse. La parola *Sein* può denotare la prima parola del cominciamento, ma anche *Seinslehre* e così anche la parola *Wesen*.

Quello che rimane alla fine della logica, il metodo assoluto, è la pura forma concettuale nel suo automovimento liberato dai singoli significati referenziali delle parole che lo descrivono: la struttura logico-concettuale del reale. Ciò non significa che tutti quei significati sono spariti, altrimenti si penserebbe un puro nulla. Semplicemente essi sono pensati nella loro relazionalità e non nelle loro determinazioni individuali ed è difficile comprendere come una tale complessa rete relazionale possa essere enunciata nella sua autotrasparenza. A questo punto si potrebbe obiettare che se non si comprende il modo in cui essa possa essere enunciata, allora essa non può nemmeno essere pensata filosoficamente. In realtà il fatto che la pura forma si sia liberata dal condizionamento dei singoli significati rappresentativi, non significa necessariamente che non possa essere enunciata. L'intero sviluppo della logica è la sua enunciazione. Ciò che Hegel non fornisce nella *Logica* è un argomento ben definito che convinca sia della possibilità del linguaggio di esprimere il pensiero, sia del modo in cui il concetto possa essere oggetto di un processo di espressione e significazione. D'altra parte però Hegel stesso, come si analizzava all'inizio del paragrafo, non conclude il proprio sistema filosofico con la logica e potrebbe aver determinato in qualche altro luogo gli elementi atti a fornire una risposta ai problemi che qui si lasciano ancora aperti. In questo senso si intende rispondere alla domanda che ci si poneva in testa al paragrafo. La logica espone il determinarsi del pensiero puro, ma essa non risolve completamente la comprensione filosofica di sé; in ultima istanza il sapere, la comprensione, del modo in cui e delle ragioni per le quali il linguaggio ha la possibilità di esprimere il logico, per essere sapute in modo concreto e determinato, avranno bisogno

anche delle altre parti che compongono la conoscenza filosofica *tout court*.

Chiereghin ha avuto un'ottima intuizione per esprimere la difficoltà dell'espressione del pensiero nel linguaggio, prendendo in prestito delle immagini dall'ambito musicale. Lo studioso paragona il pensiero a una polifonia atemporale che ha delle possibilità illimitate rispetto al linguaggio verbale³⁶⁰. Ritengo che l'intuizione sia molto stimolante, ma penso anche che la metafora possa essere ampliata, tanto da includere anche il linguaggio nella questione della musicalità. La musica si esprime in molti modi ed è perfettamente pensabile. Si può pensare una sinfonia, sia quando la si è ascoltata, sia quando la si vuole comporre: lo stesso vale per qualsiasi altra forma musicale. Quando si pensa una musica se ne pensano anche i rapporti logici che la contraddistinguono: sia su di un piano "discorsivo" come gli intervalli tra le note, sia sul piano dell'intensità come *forte* *piano* *crescendo* ecc. Molti probabilmente riterranno che in realtà qui il pensiero abbisogna comunque di uno strumento segnico e rappresentazionale per svilupparsi in quanto pensiero musicale. Chiunque abbia un minimo di dimestichezza con i questi processi sa che non è così. Basti pensare agli autodidatti che non hanno mai visto un pentagramma nella loro vita e compongono musiche straordinarie. Le note poi, i segni con cui si formalizza il pensiero musicale, sono qualcosa di arbitrario. Attualmente il sistema musicale temperato è strutturato in intervalli formalizzati in note di mezzo tono ciascuna, ma è noto che presso i greci alcune note rappresentassero il quarto di tono e in alcuni sistemi orientali si arriva anche all'ottavo di tono e al sedicesimo di tono. Il sistema di note articola il pensiero musicale in un modo formale e arbitrario: non ne rende le dinamiche reali. È un segreto di pulcinella

³⁶⁰ Cfr. F. Chiereghin, *Pensiero e linguaggio nella Scienza della Logica di Hegel*, in «Teoria» n. 3 (2013), pp. 155 – 177, p. 176 – 177.

poi che molti strumentisti, formati fin da piccoli al conservatorio e abituati a pensare il linguaggio musicale attraverso le note e alla lettura del pentagramma, manifestano spesso grossi limiti nell'improvvisazione, o nel pensare la musica liberamente e originalmente. A questo va aggiunto un altro tipo di limite alla comprensione del pensiero musicale da parte di un essere finito. La voce umana ha il limite del poter esprimere una sola parte di una sinfonia (monodicamente). Se un compositore volesse spiegare a qualcuno la sinfonia che ha in mente dovrebbe esprimersi nel seguente modo: "i violini suonano..." e *canterebbe una melodia*; "nel frattempo gli oboi..." e *canterebbe una melodia*; "i bassi nello stesso momento e *canterebbe una melodia*" ecc. Da questo punto di vista è stata una scelta di comodità individuare nella notazione e nel pentagramma la possibilità di mettere nello stesso foglio di carta più parti e più voci. Per noi il sapere del pensiero musicale di un compositore è il comprendere tutte le note, tutte le frasi musicali, l'andare insieme delle parti, le dinamiche sonore ecc. nella forma della rappresentazione della partitura. Tuttavia quel che pensa il compositore esperto, una volta capita tutta questa forma rappresentazionale del contenuto concettuale, non sono i segni della notazione, ma è un concetto musicale. È altrettanto evidente che chiedere a un compositore di comprendere il concetto di tutte le possibili forme del pensare musicale, non è uno sforzo da poco. Ora il linguaggio rispetto al pensiero non è poi così diverso dalla voce dell'uomo che canta le parti di una sinfonia e, quando scritto, dalla partitura. Nel linguaggio vanno insieme scrittura analitica ed espressione completa. Esso è inoltre una manifestazione più evoluta e complessa, così come il pensiero è più complesso del pensiero musicale.

Quello che si dovrà cercare di comprendere ed argomentare è – una volta stabilito che nella sua purezza logica il pensiero puro fatica a dare a se stesso gli strumenti per comprendere la propria espressione

– come si potrà raggiungere il suo sapere mediante il linguaggio nella filosofia.

2.6.2 Logos: una possibile chiave di lettura.

Una possibile strada per comprendere in che modo si possa investigare questa conflittualità irrisolta tra linguaggio e pensiero risiede nella nozione di *logos*. Per capire in che modo essa possa essere percorsa si rende necessario fare un passo indietro rispetto a quanto fin qui argomentato.

Come si è visto, per Hegel la storia della logica (ciò che tutt'oggi viene chiamato logica formale e che nell'età moderna è per Hegel rappresentato dall'uso ingenuo delle categorie) è contraddistinta dal riconoscimento nel linguaggio delle determinazioni del pensiero. A ciò è succeduta la loro oggettivazione, attraverso il loro essere nominate come categorie. Le categorie in questo processo sono state prese come delle forme separate dalla materia che però, essendo da essa desunte, al contempo si trovano in essa. In questo modo, seppur apprezzabile e necessario, perché è l'inizio del pensare il pensiero, le categorie vengono pensate astrattamente come qualcosa di finito e condizionato. Questo è per Hegel un limite inaccettabile perché se la logica, come da suo proposito, vuole conoscere il pensiero nella sua verità, quindi il pensiero così come esso è (incondizionatamente), allora se essa deve affidarsi a uno strumento finito non potrà che imprimere quella finitezza condizionante alla verità di ciò che cerca. Le categorie formali, prese come qualcosa di immutabile e indeterminato non possono produrre alcuna conoscenza vera. Questo non vuol dire che in un ambito circoscritto un giudizio della logica formale sia falso. A certe condizioni, con un determinato obiettivo, allora anche una verità colta tramite uno strumento intellettuale come la logica formale, nella sua correttezza, è parte della verità. Solo che si tratta di una verità

parziale. Un conto ad esempio è voler conoscere la verità del come si costruisce una casa, un conto è voler conoscere il concetto di Dio nella sua verità. La prima, che è la stessa modalità della logica formale, non esprime la verità, ma la correttezza dell'applicazione di alcuni principi.

Il principio formale fondamentale, dal punto di vista logico, è il principio di identità (e il connesso principio di non contraddizione). Esso è chiamato da Hegel «die einfache Grundbestimmung oder gemeinschaftliche Formbestimmung der Sammlung solcher Formen³⁶¹» che significa, sostanzialmente, ciò che determina la forma di tutte le determinazioni: quello che potremmo chiamare un assioma. Qui si innesca un punto interessante. Hegel ironicamente mette in dubbio il significato di queste determinazioni formali per la verità. Si chiede Hegel, infatti, come possa l'uomo parlare attraverso queste regole, si arriverebbe a dire al massimo «die Pflanze ist eine — Pflanze, die Wissenschaft ist — die Wissenschaft³⁶²». Questo esempio ne riprende uno che verrà successivamente esposto nella *Dottrina dell'Essenza*, ma che in realtà, cronologicamente, era stato scritto molti anni prima. Se infatti l'esempio appena citato è stato scritto nel 1831, quello della *Dottrina dell'Essenza* è stato pubblicato nel 1813. Nella versione del 1813 Hegel scrive che se in una compagnia di amici uno viene interrogato su che cosa sia una pianta, questi risponderà che una pianta è una pianta. Gli amici ne concederanno la verità e al contempo però rileveranno che in fondo non si è detto nulla. Se invece uno di loro sarà interrogato sul cosa sia Dio e questi risponderà che Dio è Dio, allora tutti rimarranno delusi perché si aspettavano ben altra risposta³⁶³. La prima versione è molto più efficace. Nell'esempio del 1813 è evidentemente questionabile il fatto che tutti gli amici accettino la verità della prima proposizione. È realisticamente più probabile che

³⁶¹ WL, p. 28.

³⁶² Ibidem.

³⁶³ Cfr. WL2, p. 43 – 44.

rimarrebbero delusi tanto nella risposta sull'albero quanto nella risposta su Dio. È parimenti chiaro che l'intento nell'esempio del 1813 era quello di mettere in evidenza che una verità concettuale come quella di Dio è superiore rispetto alla verità della descrizione della struttura ontologica di un albero (che può anche se in modo insignificante essere descritta da proposizioni formali). La versione del 1831 va invece dritta al punto. Le proposizioni logico-formali non producono alcun senso nel discorso, nel detto. Una logica formale in cui ci sono degli assiomi fondamentali, dai quali tutte le altre forme derivano, crea un sistema di proposizioni corrette, ma che non dicono nulla.

Quello che sembra un breve cenno ironico, una riduzione comica del proprio bersaglio critico, è invece un argomento di primo interesse. Di fatto Hegel, implicitamente, prende una posizione quantomeno originale per il proprio tempo. Egli mette in relazione l'idea della necessità dei principi di un sistema formale con la dicibilità e il valore degli stessi nel linguaggio. Su questa base mette in questione il loro rapporto con la verità. Ora è evidente, anche per Hegel, che nessuno parla per sommatorie di proposizioni di identità. È altrettanto evidente che anche un argomento del tipo "tutti gli uomini sono mortali, Socrate è un uomo, Socrate è mortale" è un argomento strutturato secondo le regole della logica formale e non è banale tanto quanto "l'albero è un albero". Il problema per Hegel è che se si guarda bene, anche un argomento come questo può essere passibile della stessa critica. La sua verità dipende da un lato dalla forma sillogistica (è vero [corretto] se il sillogismo ne garantisce la verità) e dall'altro dalle proposizioni che compongono il sillogismo. Ma la logica formale si fonda sui suoi assiomi e questi al massimo possono dire che "un albero è un albero". Vuole forse dire questo che il principio di identità non serve a niente o che il sillogismo è perfettamente inutile? Assolutamente no. Come scrive Hegel:

Über die Formeln auch, welche die Regeln des Schließens, das in der That ein Hauptgebrauch des Verstandes ist, hat sich—so ungerecht es ist zu verkennen, daß sie ihr Feld in der Erkenntniß haben, worin sie gelten müssen und zugleich, daß sie wesentliches Material für das Denken der Vernunft sind,—das ebenso gerechte Bewußtsein festgesetzt, daß sie gleichgültige Mittel wenigstens ebenso sehr des Irrthums und der Sophisterei sind, und wie man auch sonst die Wahrheit bestimmen mag, für die höhere, z.B. die religiöse Wahrheit unbrauchbar sind; daß sie überhaupt nur eine Richtigkeit der Erkenntnisse, nicht die Wahrheit betreffen³⁶⁴.

Le forme hanno nella loro parzialità un valore di verità. Esse infatti non sono per Hegel arbitrarie, ma si danno secondo necessità. Il problema è nel loro essere mantenute come astrattamente sussistenti, separate dal loro oggetto. Le regole del sillogismo ad esempio, che nell'analisi svolta poco fa sembravano per certi versi essere il modo più adeguato che si ha a disposizione per esprimere il concetto, ora sembrano qualcosa, che se pure determinato secondo necessità, non ha grande utilità nella comprensione della verità. Il problema è che nell'uso ordinario del termine sillogismo nel contesto della logica, la prima cosa che viene a mente sono le regole del sillogismo. Chi non pensa dialetticamente quando sente una proposizione del tipo "il sillogismo è il concetto" capisce "le regole del sillogismo sono il concetto". In qualche maniera pensa che una forma come il *modus ponens* sia il concetto. L'errore è proprio qui: scambiare l'uso ordinario del termine sillogismo con la determinazione concettuale raggiunta dalla riflessione che Hegel compie sul sillogismo. Il sillogismo è il concetto non perché il concetto è il significato che esprime quando è usato formalmente. Il sillogismo è il concetto perché sul piano formale è l'approssimazione ultima della determinazione concettuale al

³⁶⁴ WL, p. 29.

pensiero. Il punto non è quindi la rilevanza del sillogismo, ma piuttosto evidenziare che ciò che deve essere compreso logicamente è anche il contenuto della forma.

Es zeigt sich von selbst bald, daß was in der nächsten gewöhnlichsten Reflexion als Inhalt von der Form geschieden wird, in der That nicht formlos, nicht bestimmungslos in sich, seyn soll; so wäre er nur das Leere, etwa die Abstraktion des Dings-an-sich, — daß er vielmehr Form in ihm selbst, ja durch sie allein Beseelung und Gehalt hat und daß sie selbst es ist, die nur in den Schein eines Inhalts, so wie damit auch in den Schein eines an diesem Scheine Äußerlichen, umschlägt. Mit dieser Einführung des Inhalts in die logische Betrachtung, sind es nicht die Dinge, sondern die Sache, der Begriff der Dinge, welcher Gegenstand wird³⁶⁵.

Ciò che viene separato dalla forma nella «gewöhnlichsten Reflexion» non è un informe. Qui *Reflexion* non è da intendersi come il concetto fondamentale della Dottrina dell'Essenza, ma come la riflessione del senso comune «gewöhnlichsten» appunto. Si tratta di quella separazione tra categorie e oggetto che viene operata dall'intelletto. Quell'operazione che traduce – in prima istanza – una proposizione ordinaria in una categoria semplice o un giudizio o una forma sillogistica. Ma quella proposizione ordinaria da cui si separa quella forma ha un contenuto che non si esaurisce in quella forma che si è estratta. Se da una proposizione estraggo il principio di identità, in essa è contenuto qualcosa di più del mero $A=A$. Quel contenuto non è qualcosa di impensabile, come la cosa in sé kantiana, esso è piuttosto «Form in ihm selbst, ja durch sie allein Beseelung und Gehalt hat und daß sie selbst es ist, die nur in den Schein eines Inhalts, so wie damit auch in den Schein eines an diesem Scheine Äußerlichen, umschlägt³⁶⁶». Il contenuto della forma che si è astratta potrà, a

³⁶⁵ Ibidem.

³⁶⁶ Ibidem.

seconda dell'apparenza, essere pensato sotto diverse altre forme. Ad esempio nella proposizione "la foglia è verde" si possono individuare diverse categorie e forme logiche (l'identità, la differenza, il giudizio ecc.) ma nessuna di queste se separata dalla proposizione in cui è contenuta lascerà il contenuto come qualcosa di informe, perché la relazionalità logica che si può declinare e fissare secondo diverse forme e categorie permane. Ora, è quel contenuto concettuale che è presente in ogni categoria, forma o proposizione che l'uomo può pensare a dover diventare l'oggetto della logica. Per Hegel è solo pensando il contenuto concettuale come forma della forma e quindi come forma e contenuto allo stesso tempo che si intraprende il cammino della verità. Il concetto (Der Begriff) è la logicità del pensiero contenuta in ogni forma che l'uomo esprime ed è la comprensione di questa logicità che deve essere l'oggetto della *Scienza della Logica*.

Si giunge così a un punto cruciale.

Dieser wird nicht sinnlich angeschaut oder vorgestellt; er ist nur Gegenstand, Produkt und Inhalt des Denkens, und die an und für sich seyende Sache, der Logos, die Vernunft dessen, was ist, die Wahrheit dessen, was den Namen der Dinge führt; am wenigsten ist es der Logos, was außerhalb der logischen Wissenschaft gelassen werden soll³⁶⁷.

In questo passaggio si tratta una nozione che «am wenigsten ist es außerhalb der logischen Wissenschaft gelassen werden soll»: il *logos*. Questo *logos* è il prodotto e contenuto del pensiero e non può essere né percepito sensibilmente né rappresentato. Questa prima determinazione è interessante, specialmente la seconda parte, ovvero il fatto che esso non può essere rappresentato. Il linguaggio che è una forma rappresentativa non può quindi nominare il *logos*, non può rappresentarlo. D'altro lato si è parimenti determinato che esso è

³⁶⁷ WL, p. 30.

prodotto e contenuto del pensiero e non può quindi non far parte della logica. Ci si trova di fronte nuovamente alla rideterminazione dello stesso problema da cui si è partiti: come può il linguaggio dire il *logos* (il pensiero), se il linguaggio è una forma rappresentativa e il *logos* non può essere rappresentato? Qui si inserisce però una nuova questione. Il *logos* è sì da una parte il prodotto e il contenuto del pensiero, ma non è il pensiero preso nella sua purezza. Il *logos* è il concetto, ma non è il concetto nella forma dell'idea logica astratta che è ciò che viene determinato nella *Logica* come forma o metodo assoluto. Esso è anche ciò che «den Namen der Dinge führt». Il *logos* quindi è ciò che guida, ciò che manovra il nome delle cose. Esso quindi è ciò che determina il significato delle parole: è il significato del significato. Esso dopotutto non è l'oggetto proprio della logica, che è lo studio del regno del pensiero dal punto di vista del pensiero stesso, ma è ciò che non può essere estromesso dalla logica: deve farne parte, ma non ne è l'oggetto proprio. Il termine *logos* non occorre molto spesso all'interno dell'opera hegeliana. La maggior parte delle volte lo si trova all'interno dell'esposizione di dottrine filosofiche di pensatori della grecità, tra i quali tale termine era piuttosto comune³⁶⁸ o altrimenti è utilizzato nel richiamare l'inizio del Vangelo di Giovanni³⁶⁹.

Tuttavia, a proposito della nozione di *logos*, c'è un interessante passo, all'interno delle *Lezioni sulla Storia della Filosofia*, che può essere proficuamente utilizzato per dare conclusione a questo capitolo ed introdurre l'inizio del prossimo.

Commentando criticamente la posizione di Böhme, che traduce la relazione tra Dio e *Logos* nei termini di una relazione tra Dio e parola, Hegel scrive:

³⁶⁸ Il termine *logos* emerge come rilevante nelle filosofie di Platone, Aristotele, negli Stoici in Epicuro e in Plotino. Cfr. VGPhB, p. 120; 153; 183; 262; 266; 297; 323; 411; 421; 457; 521.

³⁶⁹ JTS, p. 373.

Logos ist bestimmter als Wort. Es ist schöne Zweideutigkeit des griechischen Worts, – Vernunft und zugleich Sprache. Denn Sprache ist die reine Existenz des Geistes; es ist ein Ding, vernommen in sich zurückgekehrt³⁷⁰.

In prima battuta sembra quasi delinearci il paradossale argomento dell'espulsione del linguaggio dal pensiero. Il linguaggio è l'esistenza pura dello Spirito: è come una cosa o una pura externalità che una volta compresa non produce altro che se stessa e che quindi è vuota e non produce contenuti concettuali. Dopotutto, come scriveva in epoca giovanile nel sopracitato *der Geist des Christentum und sein Schicksal*: «Gott und Logos sind nur insofern verschieden, als jener der Stoff in der Form des Logos ist; der Logos selbst ist bei Gott, sie sind Eins» e «alles ist durch den Logos³⁷¹». Come potrebbe il *logos* in cui tutto è, essere riducibile al linguaggio: a una forma rappresentativa appunto.

Vi è però un altro elemento che emerge dal breve passo che si è preso in esame. Il termine *logos* è una «schöne Zweideutigkeit des griechischen Worts» che si articola in due significati che hanno il carattere dell'opposizione: 1) il pensiero oggettivo, la ragione, ciò che non può essere rappresentato e 2) il linguaggio, la contingenza, la rappresentazione, la pura externalità. Ritorna quel «gedoppelte Sinn» che caratterizza il manifestarsi dello speculativo nel linguaggio. Per comprendere in che modo il termine *Logos* contenga in sé il coimplicarsi della non rappresentabilità del pensiero oggettivo e l'externalità della rappresentazione linguistica si cercherà di prendere la situazione da un altro punto di vista: quello della *Realphilosophie* dove il pensiero stesso si estrinseca nella natura e nello spirito e le forme rappresentative devono essere incluse pienamente nel processo del sapere. In particolare ci si dovrà concentrare sullo studio del

³⁷⁰ VGPhC, p. 106.

³⁷¹ JTS, p. 373.

linguaggio nello Spirito teoretico dove avviene, non certo per coincidenza, la comprensione dell'intelligenza – attraverso il medio della rappresentazione – come ragione e pensiero.

2.6 Ricapitolazione.

Nel corso di questo capitolo si è cercato di studiare il problema della dicibilità del pensiero oggettivo, della verità, che si è ereditato dalla conclusione del precedente, attraverso l'analisi aporetica degli argomenti linguistici presenti nella *Scienza della Logica*.

Si è partiti di fatto dalla posizione del problema che Gadamer ha evidenziato a riguardo del rapporto che la filosofia di Hegel intrattiene con il linguaggio. Riassumendo: secondo Gadamer, nonostante Hegel riconosca l'importanza del linguaggio rispetto al filosofare e nonostante svolga alcune analisi di merito sulla linguisticità del pensiero filosofico, egli rinuncia al compito di affrontare le implicazioni che ciò comporta sul piano della verità e della pretesa di oggettività del suo sistema, non riuscendo così a valutare le conseguenze che la natura stessa del linguaggio impone al suo progetto filosofico. Per lo Hegel di Gadamer, infatti, il pensiero puramente logico sarebbe oggettivamente determinabile al di là delle sedimentazioni storiche e contingenti del linguaggio ordinario, perché il linguaggio sarebbe solo una veste della quale ci si può spogliare. Ma sarebbe proprio questa presunta e impensata separabilità del linguaggio dal contenuto che esso esprime a rendere per Gadamer aporetica la posizione hegeliana e condizionerebbe l'accettabilità del sistema nella sua interezza. Gadamer infatti sostiene che non si dia possibilità di accedere al pensiero se non attraverso il condizionamento deoggettivizzante del linguaggio.

In questo modo si viene determinando con maggiore chiarezza l'obiettivo di questo lavoro: mostrare *contra* Gadamer che per Hegel il

linguaggio resta come una parte inseparabile dal pensiero, nel momento in cui di esso si voglia avere un sapere, senza però che con questo i significati rappresentativi ordinari condizionino la concettualità. E soprattutto mettere in evidenza che tale operazione hegeliana non è affatto un'implicita assunzione acritica, ma che al contrario essa si inserisce omogeneamente all'interno del suo argomentare filosofico.

Tuttavia la tesi di Gadamer è ben argomentata e deve essere presa sul serio. Per questo motivo si è entrati nel vivo della questione analizzando uno degli argomenti più importanti espressi da Hegel sul rapporto tra linguaggio e pensiero: quello contenuto nella prefazione alla seconda edizione della *Scienza della Logica*. Nel fare ciò si è deciso di spezzarne l'analisi in diverse aree tematiche che hanno costituito, nel loro articolarsi, gran parte del contenuto di questo capitolo.

In primo luogo si è affrontato l'aspetto più generale dell'argomento: ciò che si potrebbe chiamare "la posizione generale del linguaggio rispetto al pensiero". La tesi fondamentale consiste nel fatto che, per Hegel, le *Denkformen* si trovano in prima istanza nel pensiero. Questa posizione si basa sulla considerazione hegeliana, di derivazione aristotelica, che tutto ciò che è umano è necessariamente anche nel pensiero. A questo primo argomento Hegel affianca l'idea che tutto ciò che l'uomo conosce è nel linguaggio, considerazione a partire dalla quale egli inferisce che il linguaggio, in quanto luogo proprio della conoscenza umana, è attraversato dal pensiero e più precisamente contiene – si potrebbe dire, utilizzando il linguaggio del primo capitolo, inconsciamente – le categorie. Si è quindi analizzato che il punto più interessante di questa prima parte dell'argomento e ciò da cui si dovrà sviluppare il suo approfondimento è legato al come la sua premessa «die Denkformen sind zunächst in der Sprache» si trasformi nella conclusione «was er zur Sprache macht und in ihr äußert, enthält eine Kategorie». Se le *Denkformen* sono nel linguaggio, una volta posto che

tutto è al contempo pensiero e, nella misura in cui è nella sfera dell'umano, è anche linguaggio, quelle *Denkformen* che inizialmente si presentavano come un termine estremamente vago e generico ora assumono un nome tecnico, diventano qualcosa di riconoscibile per la coscienza (e non più quindi un movimento logico inconscio): esse si chiamano "Kategorie". Tale termine ha un significato chiaramente riconoscibile sul piano logico e inoltre è facilmente identificabile, nel contesto della storia della filosofia con variegati ambiti della determinazione del sapere.

In sostanza, nella prima parte dell'argomento linguistico della *Prefazione* del 1831, le *Denkformen* si determinano come oggetto di conoscenza nel linguaggio emancipandosi così dall'indeterminazione inconscia: una determinazione che però è solo apparentemente tale perché nel loro essere semplicemente chiamate "categorie", ancora non risultano connotate da alcuna definizione particolare.

Si è quindi proseguito il lavoro – e l'analisi dell'argomento – nel tentativo di determinare da una parte cosa si debba intendere, dal punto di vista linguistico, per queste categorie e dall'altra in che modo le altre determinazioni del linguaggio, che da esse si distinguono, si relazionano al pensiero.

A tal scopo si sono passati in rassegna quelli che rappresentano i principali modi linguistici dell'espressione del pensiero per Hegel, esplicitandone il valore grammaticale e argomentativo, traducendo la terminologia hegeliana in un lessico proprio della grammatica del linguaggio ordinario e della semiologia contemporanea. Si sono così in primo luogo analizzati gli articoli, le preposizioni e le congiunzioni. Si è messa in rilievo l'importanza di queste particelle linguistiche che consiste nella loro capacità di illustrare il modo in cui il linguaggio sviluppa, nella propria specificità, delle forme in grado di portare alla coscienza degli elementi relazionali che determinano, anche se ancora del tutto astrattamente, delle connessioni non referenziali tra i concetti.

Parimenti però si è potuto evidenziare come l'elementarità di queste particelle risulti insufficiente alla determinazione concreta del pensiero.

Dalle particelle più semplici ci si è poi rivolti all'analisi del più articolato fenomeno della deissi. In particolare di termini come *Hier*, *Jetzt* e *Ich*. Tali termini si sono mostrati come degli elementi linguistici connotati da una logica dell'autoriflessione, capaci di trasformare qualunque pretesa referenziale di individuare la singolarità nell'universalità. Se da una parte questo non vuol dire che i deittici non possano indicare, determinandolo, un elemento individuale, dall'altra si è potuto rilevare che il loro significato non dipende da ciò che indicano. Tale indagine ha consentito di determinare il valore di quello che per Hegel è il deittico più rilevante: «Ich». Mediante esso tutti gli uomini si pensano e si riconoscono come enti pensanti e al contempo, da un punto di vista oggettivo, tutte le rappresentazioni che sono percepite dall'io diventano per l'io e attraverso questo accumunarsi perdono la loro individualità rappresentativa: esse smettono di contrapporsi ad un individuo e diventano parte dell'universalità dell'io astratto. La deissi introduce quindi, da un punto di vista linguistico, l'universalità. Tuttavia questa universalità è pensata ancora astrattamente; il percorso di comprensione dell'universalità concreta ha condotto l'indagine al momento successivo: alle parole che denotano le categorie logiche.

Si è visto che le categorie, per Hegel, nel corso della storia della filosofia, sono connotate dalla positività dall'essere state il modo concreto di prendere in considerazione le forme del pensiero oggettivamente e al contempo dalla negatività della degenerazione di questo processo, che le ha rese la base dell'articolazione di una logica formale che è un accumularsi acritico delle diverse parole che sono state ad esse attribuite.

Si è analizzato come i termini categoriali svolgano la funzione di abbreviare qualcosa di universale in una individualità semplice. Una

funzione che condividono con i nomi in senso generale. Parole come «Krieg», «Liebe» o «Gott» rappresentano una serie di moltissime possibili declinazioni dei concetti che rappresentano e, prese singolarmente non sono altro che delle astrazioni universali; mantengono così la caratteristica che determinava il senso proprio della deissi. Si è però argomentato che questa non è la proprietà specifica delle categorie logiche. Ciò che caratterizza invece, da un punto di vista linguistico, le categorie è la capacità di determinare i rapporti oggettivi tra concetti. Esse sono parole che denotano e determinano i rapporti concettuali necessari e oggettivi che strutturano il reale. Prende inoltre forma un ulteriore problema, messo in evidenza dallo stesso Hegel, che riguarda non solo i termini categoriali, ma in generale il rapporto tra le parole e il contenuto di pensiero che intendono esprimere. Non è chiaro come possa essere sanata l'incongruenza tra la realtà del pensiero, ciò per cui i nomi stanno, e la forma rappresentativa del linguaggio, che è di fatto ciò che rimane di quel pensiero nella sua espressione. Analizzando questa difficoltà ci si è resi conto che una delle strategie individuate da Hegel per approfondire tale questione risiede nello sfruttare la molteplicità di significati – in alcuni casi tra loro opposti – che caratterizza molte parole del linguaggio ordinario e che esplicita, ad un livello ancora vago, quell'unione degli opposti che è il risultato del pensare speculativo. A tal proposito si è sviluppata una rapida digressione sulle questioni della dialettica e della negazione determinata dove si è argomentato che per Hegel è fondamentale che il concetto sia compreso come l'inclusione concreta e determinata della contraddizione originaria che lo determina e del processo analitico che dalla stessa scaturisce: come qualcosa che è al contempo se stesso (la concezione astratta che lo caratterizza nel senso comune) e *eben so sehr* tutto ciò che implica (e che contraddice quindi in modo immanente quella concezione astratta da cui si è partiti). A partire da questa

prospettiva si è analizzata è la questione della polisemia, la parola con cui qui si è tradotto nel linguaggio della contemporaneità, quella molteplicità di significati denotati da una sola parola di cui si è parlato poc'anzi.

Come si argomentava a proposito delle categorie e delle parole che le denotano (ma ciò vale per le parole in generale), esse hanno l'impronta dell'universalità e quello che si è chiamato "significato ordinario", andrebbe considerato come "la pluralità dei significati ordinari". Il punto qui rilevante è che la stessa parola può essere articolata secondo diverse declinazioni del proprio significato adattandosi e plasmandosi nel processo argomentativo di esplicitazione dei concetti al di là della loro parvenza rappresentativa in delle unità ricche di senso inclusive dei diversi gradi concettuali che via via vanno accumulandosi. In questo modo si è giunti ad individuare la controversa caratteristica della rideterminazione semantica che contraddistingue il linguaggio della logica. Ci si è nel corso del capitolo più volte soffermati sull'importanza dell'attribuire il corretto valore a questo concetto: rideterminare, per Hegel, significa sviluppare diverse possibilità di significazione, ma al contempo includere e mantenere la totalità delle determinazioni che compongono lo sviluppo concettuale. L'argomento forte è, come si è visto in contrapposizione con molti interpreti, che non si deve attribuire al termine "rideterminazione" il significato di rimozione o sostituzione. Tuttavia è apparso subito chiaro che il problema è ancora lontano dalla sua soluzione. Attraverso il concetto di rideterminazione non risulta infatti comprensibile in che modo i termini che nominano le categorie si relazionano con le determinazioni di pensiero per cui stanno. A partire dal vocabolario ordinario (o filosofico) del linguaggio, non è possibile dedurre in che modo il residuo lessicale, la parola, si agganci a quel movimento concettuale del pensiero che attraverso la sua natura polisemica opera in essa. Si è infatti argomentato che dal singolo termine non sarebbe

deducibile nulla. Ci si è così rivolti all'argomento hegeliano sulla grammatica. La grammatica per Hegel ha rispetto al linguaggio ordinario la stessa posizione che la logica occupa nel quadro della scienza filosofica. E proprio come la logica, la grammatica è contraddistinta da due diverse forme di sapere che conducono a diversi tipi di conoscenza. Da una parte c'è l'approccio astratto di chi ne impara le regole senza comprenderne le ragioni. Dall'altro c'è l'approccio di chi conosce bene le lingue e che, per questo motivo, può analizzare e confrontare i rapporti che si instaurano tra le grammatiche e le lingue di paesi diversi e culture lontane, apprezzandone la continuità concettuale. Tale continuità, come abbiamo visto, permette per Hegel di riconoscere il movimento dei concetti che soggiacciono al discorso ordinario. In questo maniera si giunge a intravedere il concetto nella rappresentazione. Si è però visto che a ciò si accompagnano subito dei problemi. Si diceva appunto "intravedere". L'argomento grammaticale, risolve alcune difficoltà dell'argomento polisemico-lessicale, ma per altri versi ritraduce nuovamente la natura aporetica della questione. Le grammatiche hanno costitutivamente al loro interno degli elementi contingenti e rappresentazionali e quindi, proprio come nel caso del lessico, rimane inspiegata – dal punto di vista logico della necessità – la loro capacità di identificare isomorficamente l'oggettività del pensiero.

La tesi che si è proposta, per sanare questa difficoltà e preservare l'essenza dell'istanza hegeliana, consiste nel porre l'accettazione della separatezza rappresentativa del piano linguistico dal piano concettuale e ad un tempo la comprensione della loro coimplicazione. Dall'analisi condotta il linguaggio si è mostrato come una forma ineliminabilmente rappresentativa, un prodotto umano che non può in alcun modo coincidere con la pura razionalità. A ciò però va affiancato quel fondamentale momento del processo speculativo che si è individuato nella formula dello *ebenso sehr*. Il linguaggio è da una parte

rappresentazione, e appena si cerca di identificarlo con il pensiero si produce dal punto di vista intellettuale quella contraddizione aporetica che sembra non consentire di giungere ad un punto di arrivo; dall'altra però esso è *ebenso sehr* attraversato dal pensiero e per questo nel movimento concettuale che gli spostamenti e le rideterminazioni di significato innescano, laddove si tenti di enunciare il pensiero puro, ottiene il risultato di permettere al pensiero stesso di manifestarsi. Più si avanzerà progressivamente nello sfruttamento delle caratteristiche rappresentative del linguaggio nell'impresa di far emergere da esso il pensiero, più esso aderirà al pensiero stesso.

L'analisi di questa tesi, che porta al suo interno ancora dei motivi controversi, ha condotto all'ultima parte del capitolo, dove si è affrontata la dialettica di giudizio e sillogismo e la nozione hegeliana di Idea assoluta.

In primo luogo ci si è occupati di studiare il rapporto che intercorre tra le proposizioni del linguaggio ordinario e la forma logica giudiziale. Si è visto che se da una parte tutte le proposizioni che si pronunciano ed hanno una struttura grammaticale compiuta, possono essere pensate come giudizi e tutti giudizi nel momento che vengono pronunciati sono delle proposizioni, dall'altra non tutte le proposizioni che si pronunciano sono propriamente dei giudizi. Inoltre si è rilevato che per Hegel i giudizi che si possono pronunciare non sono la forma logica del giudizio. La questione fondamentale che si è riscontrata e che si deve mantenere è che la categoria di giudizio, intesa come momento della dottrina del concetto nella *Logica soggettiva* non deve essere scambiata come una sorta di analisi formale del linguaggio. Essa riguarda piuttosto la struttura del pensiero. Si è visto inoltre che lo stesso argomento vale per il sillogismo. La forma linguistica con cui viene normalmente tradotto, l'inferenza, non deve essere scambiata con il processo del pensiero logico. L'elemento chiave della dottrina del sillogismo si è mostrato essere, per Hegel, l'articolazione della forma –

progressivamente sempre più adeguata – in cui il pensiero trova la propria espressione. Successivamente si è anche potuto comprendere come questo percorso del sillogismo si risolve nel superamento dell'elemento formale sillogistico stesso. Sebbene infatti le forme sillogistiche, nel loro sviluppo, si adattino in maniera sempre più aderente al pensiero, esse restano sempre inadeguate a tale compito. Il concetto risulta così costituito da un percorso formale e sillogistico da un lato e dall'altro al contempo dalla comprensione del superamento di ciascuna delle singole figure formali con le quali si è provato a rappresentarlo. In questo modo si è determinata che per Hegel la concretezza del pensiero non è riducibile in alcun modo alla pura astrattezza formale.

Si è giunti così all'analisi della relazione che intercorre tra il linguaggio e la nozione di idea assoluta: il compimento della logica. In sostanza la questione è stata posta nei seguenti termini. La logica, nell'intero del suo percorso, mostra l'incapacità della forma rappresentativa linguistica negandola attraverso l'esame di tutte le categorie e nell'esaurimento delle possibili forme del sapere concettuale nell'oggettività. Ciò che alla fine rimane, nell'idea assoluta è la struttura del pensiero puro che non può esternarsi in nessuna parola o proposizione. Il linguaggio da un punto di vista logico non può che rimanere come una parola pura e ideale: la parola originaria. Questa da un lato non si può esprimere verbalmente, pena la perdita della sua pura logicità, ma dall'altro al contempo si rivela anche come la condizione di possibilità e apertura verso l'articolazione dello sviluppo linguistico.

Un punto su cui ci si è soffermati è il fatto che per Hegel la logica non deve essere intesa come una semantica, ovvero una funzione rideterminante i significati del linguaggio ordinario. Quello che appare come un movimento critico rispetto ai significati delle sue parole chiave (come i termini categoriali, o le proposizioni sillogistiche) sono solo un

effetto esteriore del suo percorso. La *Logica* mira alla comprensione del puro pensiero a partire dal concetto e attraverso il concetto in un processo di negazione delle sue determinazioni immanenti secondo necessità. Il linguaggio si muove in un sentiero parallelo a questo percorso e si interseca ad esso solo nella misura in cui tenta di esprimerlo. Ed è in questo intreccio che deve essere contestualizzato quel suo costante rideterminarsi, che non è altro che l'accumularsi di una successione di punti di vista e approfondimenti a riguardo dello stesso concetto.

In un bilancio di quanto analizzato in questo capitolo si è così giunti alla conclusione che Hegel non fornisce all'interno della *Scienza della Logica* un argomento definito ed esauriente sulla possibilità dell'espressione del pensiero nel linguaggio. La questione, sebbene a tratti siano emerse diverse prospettive interpretative, rimane controversa e aporetica. Tuttavia si è messo in evidenza come non si debba, come alcune interpretazioni logiciste forzatamente fanno, ritenere che la filosofia di Hegel sia interamente racchiusa nella *Logica*.

È a partire da questa considerazione che si è formulata una ipotesi analitica, riassumendo anche molti degli elementi venuti alla luce nel corso delle diverse analisi elaborate lungo l'intera strada percorsa in questo complesso capitolo, incentrata sulla nozione di *logos*.

Il *logos* è una nozione che Hegel eredita dalla grecoità e rappresenta l'idea del pensiero oltre i limiti che gli sono imposti dalla sua concezione logica. Si tratta infatti di un termine speculativo dal doppio significato che individua da un lato il pensiero oggettivo, la ragione, ciò che per sua stessa natura non può essere rappresentato e dall'altro il linguaggio e quindi una manifestazione rappresentativa. Ciò che per Hegel costituisce la natura del *logos* inquadra perfettamente quella soluzione latente, non espressa esplicitamente nella logica, ma che implicitamente ha accompagnato l'indagine qui condotta nella sua interezza: la nozione hegeliana di pensiero, in quanto espressa da un

significato linguistico, è da intendersi come la coimplicazione oggettiva e necessaria della contingenza rappresentativa della forma e l'assoluta immutabilità e autoidentità del contenuto. La comprensione del modo in cui il *logos* effettivamente contenga in sé questo coimplicarsi della non rappresentabilità del pensiero oggettivo e l'esternalità della rappresentazione linguistica richiede di volgere lo sguardo alla filosofia dello Spirito dove il pensiero stesso si estrinseca e quindi dove viene di fatto trattato sistematicamente da Hegel il modo in cui le forme rappresentative agiscono nel processo del sapere.

Capitolo III

Sprache und Gedächtnis

Dalla funzione semantica all'espressione del pensiero

3.0 Introduzione.

Il terzo e ultimo capitolo di questo lavoro raccoglie la proposta teoretica elaborata nel secondo e tenta di declinarla compiutamente, cercando di fornire una soluzione complessiva al problema che ci si è posti in questo scritto nella sua interezza.

La tesi che si andrà ad esprimere nella conclusione dell'argomentazione è di fatto la seguente: per Hegel i significati linguistici hanno la loro determinazione nella coimplicazione oggettiva della struttura logica del mondo e del pensiero. Linguaggio e pensiero realizzano tale coimplicazione nella nozione di *logos* che assume in questo contesto il significato della locuzione "ragione linguistica". Essa è la comprensione che le espressioni che gli uomini adoperano in filosofia, così come nella quotidianità, non dipendono da alcunché di esterno a loro e non sono contingenti: esse in ultima istanza dipendono unicamente dal movimento oggettivo e autonomo del pensiero. Ciò che è rappresentativo e contingente è solamente la loro parvenza storica. L'aporia fondamentale che sembrava fino al termine del capitolo precedente sussistere tra pensiero e linguaggio, in ultima analisi sarebbe per Hegel quindi il frutto di una parziale e inesatta valutazione del problema.

Allo scopo di argomentare tale tesi, si suddividerà il capitolo in tre parti.

Nella prima ci si occuperà dell'esame contestuale del ruolo giocato dal linguaggio nella dottrina dello *Spirito Soggettivo*. Tale percorso permetterà di proporre i temi teorici e astratti del secondo capitolo in

una rinnovata chiave caratterizzata da maggiore concretezza. Ci si occuperà di analizzare da un lato il contesto storico in cui il problema linguistico è elaborato e considerato ai tempi di Hegel, vedendo brevemente in che modo egli sia influenzato da autori come Herder, Hamann e Fichte. Dopodiché si approfondirà quella che verrà individuata come l'esigenza hegeliana di dimostrare la necessità oggettiva della nascita del linguaggio, attraverso lo studio del luogo testuale in cui essa si origina ed è presentata: il passaggio sistematico tra *Natura* e *Spirito* nell'*Enciclopedia*. Successivamente saranno presi in esame i modi in cui il linguaggio si manifesta concretamente e quindi saranno studiate sia le forme orali che quelle di scrittura. Particolarmente interessante sarà l'analisi della forma che Hegel chiama scrittura geroglifica, che di fatto condivide molti aspetti con quella che oggi è chiamata lingua simbolico-formale, a partire dalla quale sarà possibile esaminare la rilevante critica hegeliana al progetto leibniziano di linguaggio universale; una critica che, si vedrà, potrebbe essere estesa alla metodologia assiomatica della logica matematica.

Dopo la presentazione contestuale della prima parte, nella seconda si entrerà nel vivo della questione. Oggetto dell'indagine qui sarà la nozione hegeliana di memoria. Si avrà modo di vedere come per Hegel la memoria costituisca il luogo proprio del linguaggio e includa al proprio interno l'elaborazione della sua teoria del nome. Il nome apparirà come una seconda natura linguistica delle cose esteriori, guadagnata attraverso la facoltà umana dell'abitudine. Si avrà modo di constatare come la dottrina del nome apra diverse problematiche e sia analizzata da Hegel attraverso molteplici angolature. In particolare sarà preso in esame come nelle argomentazioni hegeliane sulle funzioni mnemoniche vadano ad intersecarsi elementi di teoria del significato e dottrina dell'apprendimento linguistico. In questa direzione sarà possibile sviluppare interessanti aperture a campi di studi contemporanei ed

approfondire quel processo di traduzione del pensiero hegeliano in un linguaggio concettuale odierno che ha rappresentato uno dei motivi ricorrenti di questo scritto.

Si giungerà a determinare, come luogo fondamentale della comprensione del rapporto di pensiero e linguaggio quella funzione della memoria che Hegel chiama meccanica. Si tratta della capacità di ripetere una proposizione o comunque un testo che si è letto o sentito senza badare al significato denotato. Si inseriranno qui i due fondamentali concetti di *sinnlose Worte* e *leere Band*. Questi rappresentano il fatto che nella suddetta espressione mnemonica, le parole appaiono senza senso e i legami sintattici e grammaticali che le legano sembrano del tutto infondati. Ma proprio questa vuotezza di senso permetterà di intravedere il pattern logico – non rappresentativo – che anima il linguaggio umano al di là della parvenza dualistica dei significati referenziali.

A partire dall'analisi della memoria meccanica, si svilupperà in modo completo – nella terza e conclusiva parte – la tesi annunciata all'inizio di questa breve introduzione e si studierà in conclusione il passaggio dalla dottrina hegeliana della memoria, ancora inserita nel contesto della rappresentazione, al pensiero vero e proprio.

3.1 Il linguaggio nello spirito soggettivo.

3.1.1 Il contesto della questione del linguaggio.

Per comprendere in che modo il linguaggio per Hegel possa esprimere il pensiero e le sue proprie determinazioni, bisogna rivolgersi primariamente al modo in cui egli determina il funzionamento dell'attività di significazione. Il luogo, in cui Hegel tratta propriamente il linguaggio nella sua funzione semantica, sono le pagine dedicate al *theoretischer Geist* nell'*Enciclopedia*, in particolare nei paragrafi 458 –

464³⁷². Il fatto che la trattazione di una così importante questione sia ridotta a pochi paragrafi di un testo, come quello enciclopedico, pensato come un materiale ad uso degli studenti, ha suscitato in molti interpreti o l'idea di una grave manchevolezza da parte di Hegel, o quella di una scarsa importanza della questione. Da ciò si sono generati tre tipi di atteggiamento: da un lato quello di lasciar perdere un argomento sul quale non c'è molto materiale da analizzare e che probabilmente non era così rilevante per l'autore; dall'altro quello di affrontarlo costruendo delle collezioni di argomenti slegati tra loro atti a ricostruire le diverse prospettive in cui la materia è stata nominata da Hegel nel corso della sua produzione filosofica. Infine: lo sviluppare un proprio argomento teoretico a partire da alcune considerazioni di Hegel, decontestualizzandole dai propositi con cui erano state concepite³⁷³.

Qui si ritiene che sei paragrafi, nel contesto dell'*Enciclopedia*, non sono poi così pochi. Basti pensare che all'Idea assoluta ne sono dedicati otto³⁷⁴ e alla determinazione del movimento logico-dialettico del pensiero appena tre (80 – 82)³⁷⁵. Si cercherà di argomentare che in

³⁷² Cfr. V. Höslé, *Hegel System* cit., p. 496. A differenza di quanto comunemente viene ritenuto, qui si considerano anche i paragrafi dedicati alla memoria (Gedächtnis) come appartenenti alla trattazione del linguaggio. Come si avrà modo di vedere, essi infatti sono interamente dedicati all'appropriazione linguistica della soggettività e all'analisi del processo di significazione.

³⁷³ Prende forma in questa tematica specifica il dilemma che Horstmann ha proposto in senso generale sulla possibilità di interpretare oggi la filosofia di Hegel in R. P. Horstmann, *What is Hegel legacy* cit. Per un'approfondita disamina degli approcci interpretativi alla questione del linguaggio in Hegel, si veda lo *Status Quaestionis* nell'introduzione del presente lavoro; solo per fare degli esempi: tralasciando il primo caso in cui il silenzio di alcuni grandi studiosi è la sua testimonianza, si possono annoverare i lavori di T. Bodammer, *Hegels Deutung der Sprache. Interpretationen zu Hegels Äußerungen über die Sprache*, Meiner, Hamburg 1969; J. Cook, *Language in the philosophy of Hegel* cit.; F. Li Vigni, *La comunanza della ragione* cit. come degli esempi adeguati. Per il terzo invece si ricordano i lavori di J. Simon, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Kohlhammer, Stuttgart, 1966 (un caposcuola di questo tipo di prospettiva interpretativa), J. McCumber, *The company of words: Hegel, language and systematic philosophy*, Northwestern University Press, Evanston, 1993 e J. Vernon, *Hegel's philosophy of language*, Continuum, London, 2007.

³⁷⁴ Cfr. EnzA, p. 388 – 393.

³⁷⁵ Cfr. EnzA, p. 169 – 179.

questi sei paragrafi, soprattutto se contestualizzati nel quadro concettuale in cui sono inseriti, vi sono tutti gli elementi per determinare il ruolo che, per Hegel, il linguaggio svolge rispetto al pensiero, le questioni che ne hanno determinato la formulazione e le difficoltà che ad esso ineriscono. Vi è poi un secondo elemento da tener presente. Il linguaggio è il medio in cui il pensiero viene pensato ed esposto; non c'è un momento di tutto il sistema in cui esso non sia presente: banalmente non c'è un rigo scritto da Hegel che non sia scritto nel linguaggio. Così come la dialettica – che è il processo dell'autocomprensione del pensiero – e l'Idea assoluta – che è la comprensione del metodo e la verità di tutte le verità logiche –, esso rappresenta un orizzonte ineliminabile in cui il percorso filosofico nella sua interezza viene a svilupparsi. Per questo motivo, quando si giunge a dover determinare tali tematiche nel dettaglio, prese di per loro stesse e non nella loro perenne azione immanente alla filosofia, Hegel si limita a tratteggiare delle linee generali che poi diventano concretamente comprensibili nell'esposizione stessa del sistema³⁷⁶.

A partire da queste due considerazioni si cercherà quindi di comprendere quanto Hegel dica del linguaggio nella prospettiva generale dell'espressione del pensiero che si è delineata nei capitoli precedenti. In questo modo si ritiene di poter, da un lato, uscire dal limite di una mera presentazione di un materiale distribuito eterogeneamente negli scritti di Hegel, ma privato di qualsiasi interesse teoretico e dall'altro, di evitare di sviluppare delle argomentazioni che, per quanto interessanti, rispecchierebbero

³⁷⁶ Ha ragione su questo punto Henri Lauener. Egli infatti pone, in questa assimilazione del linguaggio alla dialettica nella elusione hegeliana di una trattazione corposa e dettagliatamente analitica, non una manchevolezza, ma una necessità. La filosofia hegeliana avrebbe infatti chiarito la rilevanza del linguaggio nel processo dialettico e nella comprensione del pensiero, nel suo proprio sviluppo interno. Si veda H. Lauener, *Die sprache in der Philosophie Hegels*, Paul Haupt, Bern, 1962.

solamente la posizione di chi scrive e che non avrebbero certo bisogno di Hegel per essere espresse.

Immergendosi ora nel vivo della discussione, la prima cosa da determinare sono i presupposti della trattazione hegeliana del linguaggio nella sua specificità.

Hegel è pienamente conscio dell'acceso dibattito che va prendendo forma nel mondo tedesco tra la fine del diciottesimo secolo e l'inizio del diciannovesimo³⁷⁷. Nello specifico i termini della discussione vertono sull'origine della linguisticità dell'uomo e il limite epistemologico che essa costituisce³⁷⁸.

La questione prende le mosse dalla considerazione che Kant, nella propria proposta teoretica, non prende seriamente in esame la questione linguistica, considerandola come una exteriorità che non influisce in maniera determinante nella propria logica trascendentale³⁷⁹. Il dibattito trova il proprio sviluppo nella nozione di

³⁷⁷ Come si può facilmente evincere dalle sue recensioni ai lavori di Herder e di von Humboldt. In particolare dimostra un certo apprezzamento per lo *Sprachdenker* di Königsberg. Per quanto riguarda von Humboldt, egli viene citato anche nei passi enciclopedici che qui si esamineranno.

³⁷⁸ Per una approfondita analisi del dibattito sul linguaggio in Germania tra il '700 e l'800 si veda: J. P. Surber, *Introduction* in Id., *Hegel and language* cit., p. 1 – 35; Id., *The Problem of Language in German Idealism: An Historical and Conceptual Overview*, in O. K. Wiegand (a cura di) *Phenomenology on Kant, German Idealism, Hermeneutics and Logic*, Kluwer, Dordrecht, 2000, p. 305 – 36.

³⁷⁹ Cfr. J. P. Surber, *Hegel's linguistic thought in the philosophy of Subjective Spirit*, in D.S. Stern (a cura di), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, SUNY, Albany, 2012, p. 181 – 200, p. 183. Come scrive Kant: «Form der Verknüpfung ausmachen, setzte kein größeres Nachdenken oder mehr Einsicht voraus, als aus einer Sprache Regeln des wirklichen Gebrauchs der Wörter überhaupt herausuchen und so Elemente zu einer Grammatik zusammentragen (in der That sind beide Untersuchungen einander auch sehr nahe verwandt), ohne doch eben Grund angeben zu können, warum eine jede Sprache gerade diese und keine andere formale Beschaffenheit habe, noch weniger aber, daß gerade so viel, nicht mehr noch weniger, solcher formalen Bestimmungen derselben überhaupt angetroffen werden können» (I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* in Id. *Werke*, Akademie-Textausgabe, Berlin, 1968, Vol. IV, p. 323). Per una panoramica sulla questione kantiana del linguaggio e sulle possibili implicazioni linguistiche del criticismo, si vedano J. Villers, *Kant und das Problem der Sprache. Die historischen and systematischen Gründe für die Sprachlosigkeit der Transzendentalphilosophie*, Verlag am Hochgraben, Konstanz, 1997 e G. Paltrinieri, *Kant e il linguaggio. Autocritica e immaginazione*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia, 2009.

Metakritik, un concetto introdotto da Hamann³⁸⁰. Per Hamann il pensiero si identifica con il linguaggio e il pensare è sempre un fenomeno linguistico, così come il linguaggio è una vivificazione del pensiero. Non vi è nulla che non sia nel linguaggio; esso infatti rappresenta l'orizzonte ultimo in cui è contenuto il pensiero in qualunque sua forma, compresa quella del pensiero filosofico³⁸¹. Il concetto di *Metakritik* si evolve tramite il lavoro di Herder nella più specifica idea di *Sprachkritik*³⁸². Herder, proseguendo e approfondendo quanto scritto da Hamann in una direzione scettica, focalizza la propria attenzione sull'idea che ogni filosofia, pur volendo occuparsi dell'universale e della verità da un punto di vista puramente logico, deve farlo attraverso l'utilizzo del linguaggio ordinario. Ma essendo il linguaggio ordinario intrinsecamente affetto dalla contingenza della sua storicità (ed in qualche modo dal suo essere una sedimentazione di visioni culturali, sentimentali ecc. – proprio come pensa Gadamer); esso non ha in sé la possibilità di esprimere quella pretesa conoscenza universale che la filosofia tramite esso vorrebbe enunciare. La filosofia dovrà quindi essere una *Sprachkritik*: dovrà svolgere la funzione di esprimere al meglio ciò che il linguaggio naturale le può consentire di dire ed invece dovrà abbandonare l'idea di procedere tramite esso in una pretesa di conoscenza dell'incondizionato che non potrà far altro che ottenere come risultato una confusione all'interno del linguaggio stesso³⁸³.

Fichte tenta di abbracciare le istanze metacritiche e di sviluppare la loro integrazione nel contesto della filosofia trascendentale

³⁸⁰ Cfr. J.P. Surber *Hegel's linguistic thought* cit., p. 182 – 183.

³⁸¹ J. P. Surber, *Hegel's philosophy of language: the unwritten volume*, in S. Houlgate, M. Baur (a cura di), *A companion to Hegel*, Blackwell, Oxford, 2011 p. 243 – 263, p. 246.

³⁸² Il tema della metacritica è spiegato approfonditamente in: J. P. Surber, *Metacritique: The Linguistic Assault on German Idealism*, Humanity Books, Amherst 2001.

³⁸³ Cfr. J. P. Surber, *Hegel's philosophy of language* cit., p. 247 e Id. *Hegel's linguistic thought* cit., p. 183 – 184.

considerando il linguaggio come una condizione necessaria della ragione; nel fare questo rileva un parallelismo tra lo sviluppo logico e la grammatica del linguaggio ordinario³⁸⁴. Ciò nonostante Fichte sottolinea parimenti lo scompensamento che si crea tra filosofia in senso proprio e linguaggio, nella misura in cui la riflessione filosofica è frutto di un fatto concettuale extralinguistico che usa il linguaggio e lo fa proprio e che in esso non può essere espresso. Per Fichte infatti il linguaggio è qualcosa di posto dalla coscienza che pone il mondo esterno in contrapposizione all'io e perciò il linguaggio rimane come qualcosa di assoggettato e prodotto dalla coscienza stessa che non può essere quindi mediata da esso. Tuttavia il linguaggio, essendo il prodotto e il medio del porre l'altro da sé da parte dell'io, dovrà rispecchiare gli elementi strutturali e categoriali della filosofia trascendentale. La grammatica fichteana intende dimostrare il parallelismo tra le strutture della coscienza e il linguaggio³⁸⁵.

Come si può dedurre da quanto argomentato nei precedenti capitoli, nella trattazione hegeliana del linguaggio – sebbene Hegel non abbia un confronto diretto con esse – le istanze di entrambe queste direzioni trovano un loro posto. Da una parte, come si è visto nella trattazione della filosofia kantiana nel primo capitolo, Hegel non può che vedere di buon occhio l'istanza metacritica. Anche per Hegel infatti l'assenza di una riflessione approfondita sul linguaggio e sul suo contenere in prima istanza le categorie, è l'origine del limite e della mancata occasione che la posizione di Kant rappresenta per la storia della filosofia. Dall'altro lato però, si è anche visto che per Hegel accusare Kant, per il suo aver invertito il comune senso dei termini soggettivo e oggettivo, di creare "confusione nel linguaggio" significa

³⁸⁴ In approfondimento alla questione linguistica in Fichte si veda: J. P. Surber, *Language and German Idealism: Fichte's Linguistic*, Humanities Press, Atlantic Highlands, 1996.

³⁸⁵ Cfr. J. P. Surber, *Introduction* cit. p. 7– 8 e Id. *Hegel's philosophy of language* cit., p. 246 – 247.

non riconoscere che la sua giusta argomentazione dell'oggettività delle categorie, una volta compresa e determinata, si sedimenta rideterminando e arricchendo i significati del linguaggio ordinario, stabilendo così un rapporto di reciproca determinazione tra significato linguistico e sviluppo logico. Questo significa che si può affermare, metaforicamente, che se la *pars destruens* della *Sprachkritik* è per Hegel una base di riflessione rilevante da cui far partire la propria analisi del linguaggio, dall'altra l'assenza di una *pars construens* razionale ne rappresenta il limite e la rifiutabilità.

Si può altresì affermare che l'istanza fichteana della dimensione oggettiva del pensiero, non condizionata dal limite della linguisticità, è positivamente rilevante nei propositi teoretici di Hegel. Allo stesso modo è evidente come, per Hegel, l'idea di poter porre soggettivamente una grammatica assoluta, non possa che apparire un'operazione viziata dall'idealismo soggettivo e, proprio per questo, rifiutabile.

3.1.2 Il linguaggio tra natura e spirito.

Perché proprio il linguaggio dovrebbe essere il modo umano più proprio dell'espressione del pensiero? Perché il sapere della filosofia deve essere un sapere linguistico?

Sembra qui evidente che non ci si può accontentare di una risposta arbitraria, quale potrebbe essere, ad esempio, il ritenere che l'uomo si trovi nell'orizzonte del linguaggio suo malgrado e pur non sapendo dare conto di questo suo trovarvisi, lo usa come uno strumento della comprensione³⁸⁶. Una posizione di questo tipo porterebbe al fallimento

³⁸⁶ Hegel non si occupa dell'origine del linguaggio intesa come "invenzione della lingua". Questo probabilmente perché Hegel è molto lontano dalla concezione del linguaggio inteso come uno strumento elaborato dall'uomo per esprimersi o produrre conoscenza. Una posizione di questo tipo sarebbe simile a quella di Locke (Cfr. J. Locke, *An essay concerning human understanding* (1690), Oxford University Press,

di ogni possibilità di dare credito alla dottrina hegeliana del linguaggio. Infatti in questo modo avrebbero ragione i pensatori della *Sprachkritik*, nell'assunto di fondo che non è giustificabile la pretesa di padroneggiare un elemento connaturato alla conoscenza come la lingua, tanto da condurla oltre i confini che essa stessa, nella sua essenza costitutiva, manifesta. L'uomo ha il linguaggio, si ritrova nella disponibilità di usarlo: perché ipostatizzare una ragione – che in tal prospettiva non sarebbe altro che un'idea prodotta da alcune funzioni e significati di quel linguaggio – dietro di esso e tramite esso conoscibile? Sembra rinnovarsi quella che si è delineata come la sfera della posizione del sapere immediato. Con il linguaggio non si potrebbe conoscere null'altro che il linguaggio stesso; tanto varrebbe considerare allora, similmente a Jacobi, l'incondizionato come un fatto privato della coscienza individuale.

Per risolvere questo dilemma Hegel cerca di dare corpo ad una argomentazione che porta il linguaggio a non essere qualcosa che viene meramente trovato, di cui non si conosce l'origine. Anzi, per Hegel il linguaggio deve essere necessariamente "la" mediazione del sapere attraverso la significazione. Questo perché il linguaggio è prodotto dall'attività razionale del pensiero inconscio nella natura e dal suo riconoscimento da parte del pensiero soggettivo nello spirito. Ora, non

Oxford, 1979, p. 289 – 306). La posizione di Hegel si può ricostruire invece in questo passo riportato nell'edizione di Petry nell'annotazione al paragrafo 459 «Man hat über die Erfindung die Sprache viel geschrieben und gedacht; vormal sagte man Gott habe den Menschen die Sprache gegeben und auch Jacobi sagt sie sei nicht eine menschliche Erfindung und allerdings ist sie kein Mittel erfunden für einen Zweck, es ist die Vernünftigkeit, die Intelligenz die die Sprache erfindet, weil sie vernünftig ist» (M. J. Petry (a cura di), *Hegel's philosophy of subjective Spirit*, the Netherlands, Dordrecht, p. 192). Ciò però non significa che si debba rinunciare a comprendere l'origine del linguaggio nella sua necessità. Infatti Hegel prosegue l'argomento indicando come il linguaggio la trovi nel suo svilupparsi dal contesto della naturalità: «Die größte Thätigkeit der organisirten Leiblichkeit ist die dem Tone solche Modifikationen zu geben; ungeachtet aber für sich das Zeichen willkühr gewesen, sondern es ist ein natürlicher, in einem natürlichen Zusammenhang gegründeter und da ist dann Aufgabe der Zusammenhang anzugeben, die Vorstellung, die Bedeutung». (Ibidem).

si deve qui pensare che ciò contraddica il fatto che, per Hegel, l'attribuzione dei suoni ai significati sia frutto di un semplice nominalismo³⁸⁷ che deriva, come è noto dalle analisi svolte nel primo capitolo, dalla natura del segno che è propriamente sé in virtù dell'arbitrarietà che lo collega al significato. Ma il punto non è il perché un tal nome significa una tal cosa; questo poco importa a Hegel. Ciò che è rilevante capire è che il fatto che l'uomo possieda la facoltà di linguaggio e che questa sia la più propria e completa attività semantica, è qualcosa di cui si può dar conto. Si cercherà ora di stabilire in che modo Hegel ritenga di poterlo fare.

Come si è delineato brevemente nel primo capitolo, il linguaggio rappresenta la forma più adeguata dell'attività significativa dell'intelligenza. Il segno linguistico è considerato da Hegel il segno più appropriato tra tutti i possibili segni in virtù del fatto che la funzione segnica è tramite esso propriamente realizzata nel superarsi della parola nel significato³⁸⁸. Per Hegel la natura del segno è infatti quella di scomparire.

Die Anschauung, als unmittelbar zunächst ein Gegebenes und Räumliches, erhält, insofern sie zu einem Zeichen gebraucht wird, die wesentliche Bestimmung, nur als aufgehobene zu sein³⁸⁹.

Il segno è un segno in quanto significa qualcosa; quando quella *fremde Seele* che esso cela viene compresa, allora il segno perde la

³⁸⁷ Il saggio di Löwith si concentra nella sua prima parte, sulla questione del nominalismo hegeliano. Proprio perché conferisce troppa importanza all'arbitrarietà dei nomi, dando meno rilievo alla capacità di significazione, egli arriva a concludere che non c'è maniera di comprendere la capacità linguistica di esprimere il pensiero, l'assoluto. Per Löwith infatti Hegel, per affermare la capacità del linguaggio di essere un linguaggio del pensiero, deve presupporre che il mondo sia il verbo divino e che l'uomo abbia accesso a un tale linguaggio. Si veda K. Löwith, *Hegel und die Sprache*, in "Sinn und Form. Beiträge zur Literatur" n. 17 (1966), p. 110 – 131.

³⁸⁸ Cfr. D. Goldoni, *Hegel e il linguaggio. Quale alterità?* in *Hegel contemporaneo* cit., p. 400 – 435, p. 416.

³⁸⁹ EnzC, p. 271.

propria connotazione di indicatore. Si pensi ad esempio ai segnali stradali. Il cartello che indica il "dare la precedenza" ha la forma di un triangolo rovesciato. Nessun automobilista però pensa "triangolo rovesciato"; il segno una volta capito diventerà semplicemente "dare la precedenza". Ed è qui che si manifesta l'imperfezione del segno come immagine. Una volta che si vede il triangolo rovesciato e si pensa "dare la precedenza", la funzione di quel segno si è esaurita. Ma nel suo rimanere esteriormente e stabilmente come quell'immagine di triangolo rovesciato, quella determinazione intellettuale, a cui si riferisce, non sarà pensata nella sua semplicità; essa piuttosto si manterrà nell'opposizione con l'immagine che la rappresenta. È questa la ragione per la quale il segno ha come propria determinazione essenziale il superamento di se stesso. Esso è un'intuizione che è nella misura in cui è un altro da sé. Non tutti i tipi di segni riescono a realizzarne propriamente il concetto.

Die Intelligenz ist diese ihre Negativität; so ist die wahrhaftere Gestalt der Anschauung, die ein Zeichen ist, ein Dasein in der Zeit, - ein Verschwinden des Daseins, indem es ist, und nach seiner weiteren äußerlichen, psychischen Bestimmtheit ein von der Intelligenz aus ihrer (anthropologischen) eigenen Natürlichkeit hervorgehendes Gesetzsein, - der Ton, die erfüllte Äußerung der sich kundgebenden Innerlichkeit³⁹⁰.

Come si diceva, la negatività (ciò che nega il segno) è l'attività dell'intelligenza che non riesce a liberarsi da quell'esteriorità irrisolta del segno improprio. In questo senso è da comprendere come debba essere considerato il segno nell'adeguatezza alla sua stessa prerogativa: un dileguarsi del suo essere determinato nel momento stesso in cui esso è. Solo così il segno potrà realizzare il proprio

³⁹⁰ Ibidem.

significato. La forma che «Verschwinden seines Seins in Nichts und des Nichts in sein Sein ist³⁹¹», per Hegel, è il tempo. Si potrà quindi comprendere che il segno nel suo avere il proprio essere nel proprio sparire, avrà la propria forma rappresentativa più adeguata, rispetto alla propria natura, nella temporalità³⁹². L'essere determinato dalla temporalità del segno deve però tradursi in una «äußerlichen, psychischen Bestimmtheit»; esso infatti non è solamente un modo in cui lo Spirito interiorizza l'esterno (le immagini dell'intelligenza che stanno per delle intuizioni), ma è anche un modo in cui lo Spirito si esterna e quindi deve assumere rappresentativamente una forma dell'esteriorità (adeguatamente al grado di autocomprensione che lo Spirito stesso ha raggiunto: una forma psichica). Questa forma dell'esteriorità, l'adeguata forma che il segno deve assumere, è il *Ton*³⁹³: il suono armonioso (da non confondere con il *Klang*). La caratteristica del *Ton* è di negare la materialità: i corpi che lo producono sono negati nel suo esternarsi da loro e, in questa negazione, sono trasformati in una «Zeitlichgesetzten der Körperlichkeit³⁹⁴». Il suono che l'uomo emette è l'esternazione di un'affezione dell'anima: è la soggettività che si emancipa dal corpo³⁹⁵. Se il *Ton* dapprima è solamente un suono, nell'ambito umano diventa presto lo sviluppo di espressione di sentimenti. Hegel fa l'esempio dei canti funebri: dove

³⁹¹ EnzB, p. 52.

³⁹² L'affinità analogica della temporalità con il movimento dello spirito è ben illustrata da Höle che argomenta come il rapporto che intercorre tra spazio e tempo sia direttamente proporzionale rispetto a quello tra natura e spirito. Cfr. V. Höle, *Hegel System* cit., p. 393 – 397.

³⁹³ Il *Ton* come più adeguata modalità dell'espressione della ragione è una tesi piuttosto comune nella linguistica dell'ottocento. Von Humboldt analizza l'indispensabilità del suono linguistico nel coglimento degli oggetti da parte dell'intelletto in W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Dümmler, Berlin, 1836. Cfr. M. Campogiani, *Hegel e il linguaggio* cit., p. 252 – 253.

³⁹⁴ EnzC, p. 105

³⁹⁵ Sul significato di *Ton* come soggettività cfr. J. McCumber, *Sound – Tone – Word* cit., p. 117.

gli uomini intonano il loro dolore davanti alla morte. Ora, se è pensabile che queste forme primitive di espressioni linguistiche non abbiano ancora la loro propria conformazione strutturale, sarà altrettanto comprensibile che l'uomo abbia la capacità di diversificare e determinare in modo sempre più specifico la propria espressione e questo progresso di appropriazione dell'esteriorità attraverso l'espressione dell'interiorità è l'articolazione della *Sprache*³⁹⁶.

Per Hegel l'io empirico, il tempo e il *Ton*, hanno la stessa struttura negativa e nel *Ton* l'io empirico ha la comprensione della propria finitezza nel tempo. Vi è un celebre passo della filosofia hegeliana della musica su questo tema:

Ich ist in der Zeit, und die Zeit ist das Sein des Subjekts selber. Da nun die Zeit und nicht die Räumlichkeit als solche das wesentliche Element abgibt, in welchem der Ton in Rücksicht auf seine musikalische Geltung Existenz gewinnt und die Zeit des Tons zugleich die des Subjekts ist, so dringt der Ton schon dieser Grundlage nach in das Selbst ein, faßt dasselbe seinem einfachsten Dasein nach und setzt das Ich durch die zeitliche Bewegung und deren Rhythmus in Bewegung³⁹⁷.

Qui Hegel afferma che il tempo è l'essere del soggetto. Si ripropone in forma mutata la questione della verità così come la si è analizzata nel primo capitolo. L'io finito non è adeguato rispetto al proprio concetto e proprio per questo ha nella temporalità il proprio

³⁹⁶ «Der Mensch aber bleibt nicht bei dieser tierischen Weise des Sichäußerns stehen; er schafft die artikulierte Sprache, durch welche die innerlichen Empfindungen zu Worte kommen, in ihrer ganzen Bestimmtheit sich äußern, dem Subjekte gegenständlich und zugleich ihm äußerlich und fremd werden. Die artikulierte Sprache ist daher die höchste Weise, wie der Mensch sich seiner innerlichen Empfindungen entäußert. Deshalb werden bei Todesfällen mit gutem Grunde Leichenlieder gesungen, Kondolationen gemacht, die, so lästig dieselben auch mitunter scheinen oder sein mögen, doch das Vorteilhafte haben, daß sie durch das wiederholte Besprechen des stattgehabten Verlustes den darüber gehegten Schmerz aus der Gedrungenheit des Gemütes in die Vorstellung herausheben und somit zu einem Gegenständlichen, zu etwas dem schmerzerfüllten Subjekt Gegenübertretenden machen». (EnzC, p. 116).

³⁹⁷ ÄstC, p. 156.

essere e, conseguentemente, nella morte la propria verità. La musica mette in relazione attraverso il *Ton* e il ritmo (che altro non è che il tempo in cui il *Ton* è e non è nelle successioni musicali) l'io con il proprio movimento interno e la sua finitezza temporale. Così come nella musica il *Ton* è l'adeguata forma in cui il soggetto comprende la propria finitezza, altrettanto nella rappresentazione segnica esso nella sua autonegazione temporale è la forma più adeguata del manifestarsi e dell'esternarsi della soggettività umana.

Der für die bestimmten Vorstellungen sich weiter artikulierende Ton, die Rede, und ihr System, die Sprache, gibt den Empfindungen, Anschauungen, Vorstellungen ein zweites, höheres als ihr unmittelbares Dasein, überhaupt eine Existenz, die im Reiche des Vorstellens gilt³⁹⁸.

Il suono, articolandosi come prodotto dell'interiorità umana e affermazione della sua soggettività³⁹⁹, diventa «die Rede». Il termine «Rede» sta qui per «il detto» o «il parlato». Significa che il suono quando si articola come espressione dell'interiorità dell'umano non è un mero verso; esso è la modalità articolata del parlare. Hegel aggiunge che il «Rede» nel suo sistema è «die Sprache». Che differenza passa qui tra *Rede* (detto, discorso) e *Sprache* (lingua)? Da questa distinzione si è affermata in molti interpreti l'idea che Hegel ponga una distinzione analoga a quella che Saussure avanza nel suo *Corso di linguistica generale* tra *langue* e *parole*⁴⁰⁰.

Il punto in questione però qui si esplicita attraverso il significato della parola «System». In questo senso la *Sprache* è il necessario

³⁹⁸ EnzC, p. 271.

³⁹⁹ Cfr. J. Simon, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Kohlhammer, Stuttgart, 1966, p. 56 – 62.

⁴⁰⁰ Ci si riferisce alla distinzione tra l'elemento strutturale o sistema dei segni che costituiscono una lingua (*langue*) e l'atto individuale del parlante che usa la lingua (*parole*) teorizzato in F. De Saussure, *Cours de linguistique générale* (1916), Payot, Paris, 1995.

sviluppo e articolazione del *Rede*⁴⁰¹. Più che due modi diversi di intendere il linguaggio, *Rede* e *Sprache* rappresentano per Hegel due momenti dello sviluppo e articolazione del *Ton*⁴⁰². Probabilmente qui Hegel anticipa il modo in cui proporrà poco successivamente la questione del linguaggio, partendo dalla sua affermazione orale, per poi sviluppare la prospettiva delle lingue scritte, nella cui versione alfabetica sarà possibile astrarre le parti del linguaggio dalla fluidità del discorso parlato in modo da comprenderne meglio la struttura. E quindi in questo modo si designerebbe il passaggio del *Ton* dal suo essere un suono interamente naturale, al suo essere un suono segnico compenetrato dall'intelligenza (nel *Rede*), fino a diventare un segno scritto in cui l'intelligenza può riconoscersi come exteriorità all'interno di se stessa: come produttrice e prodotto del segno linguistico.

Il movimento che va dal *Ton* al *Rede* e dal *Rede* alla *Sprache* e da cui si genera la capacità dell'intelligenza dell'io di esternarsi come linguaggio, è un momento di profonda continuità e omogeneità tra natura e spirito. Il linguaggio si produce dall'azione del pensiero implicita nella natura che produce l'esternazione dell'affezione dell'anima nel *Ton* e al contempo è il movimento attivo dello Spirito che nel suo processo di emancipazione della dattità produce l'esteriorizzazione dell'intelligenza in se stessa che è il linguaggio. Questo doppio movimento, di esteriorizzazione del pensiero dalla

⁴⁰¹ Si declina qui la nozione di Sistema, così come è pensata rispetto alla totalità della filosofia, all'interno di un segmento specifico di essa. Come mette in rilievo Nuzzo, «il sistema è la forma di una totalità - la struttura formale che connota o specifica un tipo particolare di intero; ed è inoltre forma relazionale di esso»: A. Nuzzo, *Logica e Sistema. Sull'idea hegeliana di filosofia*, Pantografo, Genova, 1992, p. 105. In questo caso si trasla la stessa nozione del macrosistema rispetto al microsistema linguistico.

⁴⁰² Qui si ritiene che la lettura del linguaggio hegeliano attraverso la dicotomia *langue* e *parole* di cui autori come Campogiani, Nuzzo, Vernon e molti si servono, non rispecchi il tentativo di superamento del dualismo che Hegel tenta di svolgere nel percorso di sviluppo dell'intelligenza verso il pensiero. Appare qui come una lettura fortemente condizionata dal riesame strutturalista della filosofia hegeliana, in particolar modo della questione del linguaggio, operata da Hyppolite (J. Hyppolite, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, Paris, P.U.F., 1962).

natura allo spirito nel *Ton* e di oggettivazione dell'intelligenza dal suo pensare soggettivistico e rappresentativo al suo riconoscimento come esteriorità interna a se stessa nel linguaggio si incontrano nel nome. Il linguaggio quindi non è un mezzo espressivo tra gli altri, qualcosa che viene inventato o trovato. Esso è piuttosto il punto di incontro di soggettivizzazione dell'oggettività e di oggettivazione della soggettività⁴⁰³.

3.1.3 Linguaggio orale e gli elementi della linguisticità: lessico e grammatica.

Il linguaggio per Hegel è originariamente oralità⁴⁰⁴. Esso, come si è visto, ha come suo elemento fondamentale il *Ton*: il suono che si esterna.

Entrando nel vivo della trattazione del linguaggio, Hegel mette in evidenza in primo luogo il punto di vista da cui esso sarà preso in considerazione. Nel fare questo pone una distinzione preliminare tra gli aspetti che ne sono costitutivi.

Die Sprache kommt hier nur nach der eigentümlichen Bestimmtheit als das Produkt der Intelligenz, ihre Vorstellungen in einem äußerlichen Elemente zu manifestieren, in Betracht. Wenn von der Sprache auf konkrete Weise gehandelt werden sollte, so wäre für das Material (das Lexikalische) derselben der anthropologische, näher der psychisch-physiologische (§ 401) Standpunkt zurückzurufen, für die Form (die Grammatik) der des Verstandes zu antizipieren⁴⁰⁵.

⁴⁰³ Si propone qui, attraverso il linguaggio, un'interpretazione compatibilista tra natura e spirito, per la quale lo Spirito, l'umanità, prende forma all'interno della natura ed emerge in essa, senza però con questo ricadere nel fisicalismo. Per un approfondimento su questa prospettiva si veda: R. Pippin, *Naturalness and Mindedness: Hegel's compatibilism* in "European Journal of Philosophy" n. 2 (1999), p. 194 – 212.

⁴⁰⁴ Sull'originarietà dell'oralità del linguaggio si veda: J. Derrida, *Le puits et la pyramide* cit.

⁴⁰⁵ EnzC, p. 271.

Il lessico e la grammatica compaiono come gli aspetti concreti della lingua, ma – cosa ancora più interessante – essi, pur essendo materia e forma del linguaggio, non saranno oggetto di una analisi specifica. L'oggetto proprio di questo luogo enciclopedico è infatti «der Intelligenz, ihre Vorstellungen in einem äußerlichen Elemente zu manifestieren» che, come si è visto, è l'attività di significazione. Si tratta di quel processo che realizza la natura del segno linguistico che, in quanto *Ton*, è quella di togliersi nel momento stesso in cui viene pronunciato.

Tuttavia alcune informazioni generali sia sul lessico, sia sulla grammatica vengono fornite e sono sufficienti a comprendere almeno come questi due elementi basici debbano essere intesi.

Per quanto riguarda il lessico, esso non è da intendersi come lo si considera abitualmente dal punto di vista del senso comune. Quando oggi si pensa all'aspetto lessicale di una lingua, si pensa alle parole e quindi agli oggetti sonori uniti al loro significato. Hegel, quando parla dell'aspetto lessicale del linguaggio, si riferisce invece alla parola in quanto pura esternazione: per questo vi è il rimando all'antropologia e alla psicofisiologia, dove il processo concretamente negativo della significazione non si è ancora manifestato. L'elemento lessicale è la somatizzazione nella voce delle affezioni dell'anima⁴⁰⁶. Come si è delineato poc'anzi, la voce è configurata dallo stesso processo con il quale gli animali emettono i loro versi. Nell'uomo però essa può articolarsi in modo più complesso, rispetto all'esternazione semplice animale, e diventare parola. Le parole individuano l'interno dell'uomo in qualcosa che per lui è esterno e oggettivo. Tuttavia prendere questo processo di produzione lessicale, ovvero il modo in cui le affezioni dell'anima si trasformano in suoni, non è per Hegel il modo più proprio

⁴⁰⁶ Cfr. EnzC, p. 100 – 116.

di intendere il linguaggio. Egli infatti ritiene che l'idea di studiare le onomatopee, come un ponte imitativo tra l'affezione dell'anima che produce la parola e il processo di significazione, non conduca ad alcun esito sulla comprensione del linguaggio in quanto tale. Allo stesso modo, il tentativo di prendere in esame il ruolo giocato dagli apparati fisici che influenzano l'emissione di suoni (bocca, lingua ecc.) nell'attribuzione di significato ai singoli fonemi e morfemi che producono e il credere che la comprensione di un tale significato emotivo-fisiologico di tali fonemi e morfemi, spieghi la maniera in cui questi si combinino in organicità più complesse come le parole, non è altro che un approccio ingenuo, che non dice alcunché sull'essenza del linguaggio⁴⁰⁷. La dequalificazione di un approccio al linguaggio attraverso il suo materiale dipende per Hegel da quella che si è vista essere (già nella prima parte del primo capitolo del presente lavoro) come la caratteristica fondamentale dell'attività segnica: l'arbitrarietà.

Aber diese bewußtlosen dumpfen Anfänge werden durch weitere so Äußerlichkeiten als Bildungsbedürfnisse zur Unscheinbarkeit und Unbedeutendheit modifiziert, wesentlich dadurch, daß sie als sinnliche Anschauungen selbst zu Zeichen herabgesetzt [werden] und dadurch ihre eigene ursprüngliche Bedeutung verkümmert und ausgelöscht wird⁴⁰⁸.

Il materiale linguistico vocale che proviene dall'esternarsi dell'anima, una volta che è abbassato a segno, verrà privato della sua connotazione iniziale. Altrimenti sarebbe un simbolo. L'onomatopea resta come un elemento residuale; il fatto che alcune parole ricordino, nel loro suono, quel suono prodotto dall'esternalizzarsi dell'anima quando è affetta da un sentimento e che quella parola rappresenti tale affezione anche nel suo significato, è un elemento del tutto trascurabile

⁴⁰⁷ Cfr. EnzC, p. 272.

⁴⁰⁸ EnzC, p. 272.

rispetto all'attività di significazione. Allo stesso modo, quindi, l'idea di studiare il rapporto tra i movimenti del corpo che producono i suoni linguistici, i suoni stessi e i loro significati individuali, non ha alcun senso nella misura in cui quei suoni vengono nel linguaggio usati arbitrariamente dall'uomo per significare cose completamente diverse.

Per quanto riguarda invece il linguaggio in quanto forma, la cosa si fa più interessante. Si è visto poc'anzi che, per Hegel, la forma del linguaggio è «die Grammatik».

Das Formelle der Sprache aber ist das Werk des Verstandes, der seine Kategorien in sie einbildet; dieser logische Instinkt bringt das Grammatische derselben hervor. Das Studium von ursprünglich gebliebenen Sprachen, die man in neueren Zeiten erst gründlich kennenzulernen angefangen hat, hat hierüber gezeigt, daß sie eine sehr ins Einzelne ausgebildete Grammatik enthalten und Unterschiede ausdrücken, die in Sprachen gebildeterer Völker mangeln oder verwischt worden sind; es scheint, daß die Sprache der gebildetsten Völker die unvollkommenere Grammatik, und dieselbe Sprache bei einem ungebildeteren Zustande ihres Volkes eine vollkommenere als bei dem höher gebildeten hat. Vgl. Herrn W. v. Humboldt, Über den Dualis⁴⁰⁹.

In primo luogo Hegel scrive che per trattare della grammatica si dovrebbe anticipare il punto di vista dell'intelletto. È importante notare che Hegel qui, di fatto, afferma che la grammatica del linguaggio ordinario non dipende dalla *Vernunft* e quindi dalla comprensione del pensiero, ma dal *Verstand* e quindi dalle determinazioni intellettuali del *Nachdenken*. Come si è visto nel primo capitolo, attraverso l'esempio del bambino che impara la grammatica, essa è una regola che viene applicata e può essere padroneggiata, ma non coglie l'essenza della logicità del pensiero. La grammatica è una riflessione sul linguaggio ordinario che in esso trova delle regole e che a partire da queste costruisce un ordine. Che queste regole dipendano dalla logica

⁴⁰⁹ Ibidem.

inconscia che opera nel linguaggio è già stato visto e argomentato precedentemente; così come si è già affrontato il nesso di relazionalità proporzionale tra logica e grammatica (si è visto nel secondo capitolo come la *Bildung* grammaticale costituisca una premessa fondamentale nella comprensione delle forme della logica). Nonostante ciò la grammatica è frutto dell'istinto logico del linguaggio e non della consapevole comprensione del pensiero. Questo significa che non si può intendere la grammatica come una forma che abbia la capacità di rispecchiare fedelmente il procedere logico della ragione⁴¹⁰. La grammatica, a differenza della logica, nel progresso della cultura, tende ad involuparsi e passa da forme più complesse a forme più semplici (laddove la logica invece tende nel suo progresso a determinarsi per gradi maggiori di complessità passando dalle determinazioni più generiche ed astratte al diventare la totalità delle relazioni che costituiscono il pensiero nella loro trasparenza a loro stesse). Nel sostenere ciò, Hegel prende le mosse da un saggio sulla grammatica antica di Humboldt⁴¹¹, affermando come, presso gli antichi, la grammatica fosse molto più ricca di determinazioni e sottigliezze interne rispetto alle grammatiche delle lingue contemporanee⁴¹². Per Hegel, infatti, essendo la grammatica il prodotto delle determinazioni intellettuali del *Nachdenken*, che ha nella propria funzionalità principale quella di separare e determinare, avrà con lo sviluppo del processo di autoconoscenza dello Spirito, un percorso di semplificazione, dove quelle determinazioni

⁴¹⁰ Sulla non rispecchiabilità della ragione nella grammatica, si condivide qui la posizione di Campogiani. Cfr. M. Campogiani, *Hegel e il linguaggio* cit., p. 260 – 261.

⁴¹¹ W. Von Humboldt, *Über den dualis*, Druckerei der Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1828.

⁴¹² Come osserva giustamente Hösle, sebbene Hegel usi la posizione di Humboldt come punto di partenza, in realtà cerca di sostenere esattamente l'opposto delle tesi abbracciate dal filosofo del linguaggio. Per Humboldt infatti il pensiero è condizionato: dipende dal linguaggio. Per Hegel, come si è fin qui cercato di argomentare, è invece il pensiero ad avere il linguaggio nella propria disponibilità. Cfr. V. Hösle, *Hegels System* cit., p. 498 – 499.

intellettualistiche tenderanno a semplificarsi e a togliere l'impedimento che oppongono al libero movimento del pensiero nel linguaggio⁴¹³.

Dopo questa prima valutazione del linguaggio del modo in cui si sviluppa a partire dalla naturalità e dagli elementi che lo costituiscono, è opportuno fissare un punto fondamentale che riassume quanto fin qui detto e costruisce la base su cui progredire nell'analisi della questione linguistica.

La contingenza della grammatica, che si determina storicamente nelle lingue e nel progresso culturale, così come la contingenza del materiale lessicale, rappresentano, anche se potrebbe in prima battuta non sembrare così, il momento fondamentale e costituente del linguaggio. Il linguaggio per essere tale deve essere composto di un lessico e una grammatica e soprattutto deve darsi nel tempo. Il suono è un elemento determinato dalla temporalità, così come i soggetti finiti che parlano nel linguaggio.

Come si è visto nel secondo capitolo, nella storia si possono dare linguaggi più o meno complessi, ma ciò che deve essere mantenuto è che qualsiasi cosa che viene detta nel linguaggio è detta in parole che hanno un significato contingente, una grammatica contingente e si danno storicamente nel tempo.

3.1.4 Il linguaggio geroglifico. La critica hegeliana a Leibniz e alla logica formale.

All'originarietà del linguaggio orale si affianca una seconda forma linguistica:

⁴¹³ Scrive Hegel: «die ausgedehnte konsequente Grammatik ist das Werk des Denkens, das seine Kategorien darin bemerklich macht. Es ist ferner ein Faktum, daß mit fortschreitender Zivilisation der Gesellschaft und des Staats diese systematische Ausführung des Verstandes sich abschleift und die Sprache hieran ärmer und ungebildeter wird – ein eigentümliches Phänomen, daß das in sich geistiger werdende, die Vernünftigkeit heraustreibende und bildende Fortschreiten jene verständige Ausführlichkeit und Verständigkeit vernachlässigt, hemmet findet und entbehrlich macht». (VPhG, p. 85)

Bei der Tonsprache, als der ursprünglichen, kann auch der Schriftsprache, jedoch hier nur im Vorbeigehen, erwähnt werden; sie ist bloß eine weitere Fortbildung im besonderen Gebiete der Sprache, welche eine äußerlich praktische Tätigkeit zu Hilfe nimmt. Die Schriftsprache geht zum Felde des unmittelbaren räumlichen Anschauens fort, in welchem sie die Zeichen (§ 454) nimmt und hervorbringt. Näher bezeichnet die Hieroglyphenschrift die Vorstellungen durch räumliche Figuren, die Buchstabenschrift hingegen Töne, welche selbst schon Zeichen sind. Diese besteht daher aus Zeichen der Zeichen, und so, daß sie die konkreten Zeichen der Tonsprache, die Worte, in ihre einfachen Elemente auflöst und diese Elemente bezeichnet⁴¹⁴.

Per Hegel il linguaggio, che si mostra come il segno appropriato per rappresentare il movimento intellettuale nell'autodissolvimento essenziale del *Ton*, non si sottrae, in un secondo momento, al bisogno di esteriorizzarsi e di rappresentarsi spazialmente. Questo potrebbe apparire come un passo indietro rispetto al guadagno del segno vocale, che superava gli altri tipi di rappresentazione segnica. Perché di nuovo un'immagine rappresentativa, proprio ora che quella fase sembrava superata? Hegel non svolge una trattazione approfondita del problema, per la verità lo sottovaluta definendolo un «Hilfe». Si ritiene verosimile pensare che la forma scritta sia semplicemente una rappresentazione di una rappresentazione. Come Hegel appunto scrive nel passo citato: la scrittura si muove nell'ambito della spazialità immediata e si riferisce, in particolare, al luogo dell'attività produttrice di segni (Hegel rimanda al paragrafo in cui avviene la trattazione del pozzo notturno di cui si parlava nel primo capitolo). Come l'intelligenza una volta prodotte le immagini interne, dopo averle immerse nel pozzo notturno dell'io, produce il movimento negativo della loro esteriorizzazione non limitandosi più a produrle come fenomeno privato

⁴¹⁴ EnzC, p. 272 – 273.

che scompare nella coscienza, ma conferendo loro un'esistenza oggettiva; allo stesso modo essa, prodotto il suono linguistico, e dissolvendolo nella temporalità, produce lo stesso movimento negativo: il bisogno di fissarlo nello spazio, di negare quel dissolvimento. Questo almeno qui sembra il modo più coerente di dare un senso a questo presunto regresso dall'oralità alla scrittura: regresso che per altro, come si avrà modo di vedere nel corso del capitolo, non solo è necessario, ma è in pari tempo un guadagno rispetto alla comprensione del movimento dell'intelligenza e dell'autonomia dello Spirito.

Di queste rappresentazioni di rappresentazioni, che aiutano il linguaggio da un punto di vista pratico, Hegel ne individua due: il linguaggio geroglifico – in cui le rappresentazioni linguistiche sono rappresentate da immagini – e il linguaggio alfabetico – composto di lettere, da segni di segni, che si collegano alle determinazioni sonore delle parole.

Se sarà a prima vista abbastanza riconoscibile la priorità della scrittura alfabetica rispetto alla geroglifica, nel suo essere il segno adeguato del segno vocale e quindi nel suo essere la rappresentazione spaziale più adeguata del linguaggio; dall'altra si ritiene proficuo analizzare in che modo la scrittura geroglifica e quella alfabetica si relazionino. L'influenza che l'analisi della scrittura geroglifica avrà nella comprensione del linguaggio, si dimostrerà meno banale – il mero rifiuto di una rappresentazione non adeguata – di come potrebbe sembrare in prima battuta.

L'esempio principale di scrittura geroglifica che Hegel fornisce è quella degli ideogrammi della scrittura cinese, anche se è ovviamente più che evidente il rimando all'antica scrittura egizia⁴¹⁵. Quello della

⁴¹⁵ Sulla considerazione hegeliana dei geroglifici e una critica dei limiti della conoscenza hegeliana della cultura dell'antico Egitto si veda: J. Lampert, *Hegel and*

lingua cinese è un *topos* hegeliano; come si è visto nel corso del secondo capitolo, il raffronto con l'arretratezza di tale linguaggio rispetto all'espressione del pensiero è stato utilizzato anche da un punto di vista logico. Non si intende qui entrare nel merito della competenza di Hegel in ambito sinologico⁴¹⁶ e delle ragioni che lo spingono a trarre conclusioni che oggi appaiono quantomeno poco "politicamente corrette". La questione sarà presa in esame solo dal punto di vista dell'analisi teoretica.

Per Hegel la scrittura geroglifica cinese è strettamente connessa con la staticità culturale e politica che caratterizza il popolo che la usa. Una tale scrittura implica che solo una ristretta e chiusa minoranza della popolazione possa avere il dominio nell'ambito spirituale, tenendone a freno lo sviluppo⁴¹⁷. A sostegno di questa tesi Hegel porta una duplice argomentazione. La prima è strettamente linguistica, la seconda invece ha carattere logico ed epistemologico e porterà lontano dalla specificità del mondo cinese.

Il primo argomento concerne l'indeterminatezza del significato del segno geroglifico. Hegel qui riprende nuovamente – come nella *Logica* – la questione del rilievo dell'accentazione del cinese. Se, come si argomentava nel precedente capitolo, da un punto di vista logico le tonalità e gli accenti di questa lingua si traducevano nella mancata determinazione delle particelle linguistiche che danno oggettività alle relazioni logiche presenti nel linguaggio; ora invece ci si rivolge al ruolo che questi accenti giocano nella determinazione di significato dei termini. La questione verte sul fatto che le parole del cinese hanno

Ancient Egypt: History and Becoming in "International Philosophical Quarterly" n. 35 (1995), p. 43 –58.

⁴¹⁶ Per un esame approfondito del ruolo giocato nella filosofia hegeliana del mondo orientale e il grado di conoscenza di Hegel su questi argomenti si veda: D. De Pretto, *L'oriente assoluto*, Mimesis, Milano, 2011.

⁴¹⁷ «Nur dem Statarischen der chinesischen Geistesbildung ist die hieroglyphische Schriftsprache dieses Volkes angemessen; diese Art von Schriftsprache kann ohnehin nur der Anteil des geringeren Teils eines Volkes sein, der sich in ausschließendem Besitze geistiger Kultur hält». (EnzC, p. 274).

moltissimi significati tra loro diversi. Questa diversità di significato non è però quella varietà semantica positiva che permette la rideterminazione dialettica dei significati dei termini e la determinazione dei concetti logici. Quella infatti era una varietà legata alla funzione universalizzante del linguaggio e le variazioni possibili, contenute nelle parole, erano delle modalità dello stesso significato. Ora, nel cinese, si tratta di significati completamente slegati tra loro e tra i quali non intercorre alcuna relazione dialettica. I cinesi per differenziare questi significati, intonano le parole con svariate sfumature di sonorità differenti tanto che, come scrive ironicamente Hegel, «Europäer, welche anfangen, chinesisches [...] fallen in die lächerlichsten Mißverständnisse⁴¹⁸». Gli errori degli europei sono dovuti al fatto che, contrariamente al mondo cinese, in Europa, le lingue più evolute sono caratterizzate dal «parler sans accent⁴¹⁹». Questa però non è una casualità, o il frutto di una scelta arbitraria; è piuttosto l'elemento che smaschera l'arretratezza della lingua cinese e la sua impossibilità di sviluppare concretamente una cultura adeguata alla ricchezza e mobilità dell'attività dello Spirito. La costrizione all'accento, nella misura in cui solo in esso è possibile determinare il significato di un termine, si traduce per Hegel nel fatto che la lingua cinese è priva di «objektive Bestimmtheit⁴²⁰». L'assenza di determinatezza significa che la scrittura geroglifica che rappresenta la lingua cinese non dà modo di cogliere la pienezza del segno vocale ed in questo non consente all'intelligenza di pensarsi propriamente secondo il movimento libero dello spirito.

Die Hieroglyphensprache entsteht nicht aus der unmittelbaren Analyse der sinnlichen Zeichen wie die Buchstabenschrift, sondern aus der voranzugehenden

⁴¹⁸ EnzC, p. 274.

⁴¹⁹ Ibidem.

⁴²⁰ Ibidem.

Analise der Vorstellungen, woraus dann leicht der Gedanke gefaßt wird, daß alle Vorstellungen auf ihre Elemente, auf die einfachen logischen Bestimmungen zurückgeführt werden könnten, so daß aus den hierfür gewählten Elementarzeichen (wie bei den chinesischen Kua der einfache gerade und der in zwei Teile gebrochene Strich) durch ihre Zusammensetzung die Hieroglyphensprache erzeugt würde⁴²¹.

La scrittura geroglifica non permette l'analisi immediata del segno linguistico, essa costringe ad una analisi preliminare delle rappresentazioni di cui è composta. In questo modo creerà la falsa prospettiva che le forme rappresentative più semplici che la compongono determinino direttamente delle forme logiche elementari da cui l'intero sviluppo linguistico successivo deriverebbe. In questo senso, Hegel propone l'esempio dei *Koua* (i trigrammi) che rappresentano nella lingua cinese l'interezza delle possibilità sia linguistiche sia umane attraverso un sistema di linee spezzate e continue⁴²². La lingua nella sua interezza sarebbe originata quindi dalla combinazione di queste determinazioni elementari. Non è difficile tradurre questa critica alla pseudosignificazione diretta delle determinazioni logiche elementari della lingua cinese, con la critica dei principi formali della logica (del tipo $A=A$) che si è analizzata nel corso del secondo capitolo. Ed è in questa direzione che Hegel sviluppa la sua critica logico-epistemologica alla lingua geroglifica. Qui però il centro della discussione si sposta dalla specificità della lingua cinese ad alcune caratteristiche dell'approccio filosofico di Leibniz⁴²³. Si sospenda quindi

⁴²¹ EnzC, p. 275.

⁴²² Sulla questione dei trigrammi di Fo-Hi, presi in relazione con la filosofia di Leibniz, si veda: D. J. Cook, H. Rosemont, *Leibniz, Bouvet, the doctrine of ancient theology and the Yijing*, in W. Li e H. Poser (a cura di), *Das Neuste über China: Leibnizens Novissima Sinica von 1697*, Steiner, Stuttgart, 2000, p. 125 – 136.

⁴²³ Sull'interessante rapporto tra le posizioni di Hegel e Leibniz rispetto al linguaggio si vedano: J. D. Cook, *Leibniz and Hegel and language* in J.J. O'Malley, K.W. Algozin, F.G. Weiss (a cura di), *Hegel and the history of philosophy*, Nijhoff, The Hague, 1977

per un momento il giudizio sulla questione prettamente linguistica, su cui si ritornerà alla fine dell'argomento, e ci si predisponga per una digressione nella storia della filosofia.

La critica che Hegel sviluppa contro Leibniz nel contesto del linguaggio geroglifico è duplice. In primo luogo però è rilevante determinare il bersaglio concreto dell'argomento.

Leibniz hat sich durch seinen Verstand verführen lassen, eine vollständige Schriftsprache, auf hieroglyphische Weise gebildet, was wohl partiell auch bei Buchstabenschrift (wie in unseren Zeichen der Zahlen, der Planeten, der chemischen Stoffe u. dgl.) stattfindet, als eine allgemeine Schriftsprache für den Verkehr der Völker und insbesondere der Gelehrten für sehr wünschenswert zu halten⁴²⁴.

Si tratta del progetto leibniziano della costruzione di una lingua universale, nella quale sia possibile associare dei simboli alle determinazioni logiche fondamentali in modo da rendere la verità a tutti accessibile e facilmente comunicabile; uno strumento, nell'idea di Leibniz, particolarmente utile nello sviluppo della conoscenza e nelle relazioni e gli scambi tra gli intellettuali⁴²⁵. È rilevante notare come fin da subito Hegel noti una compenetrazione tra alcuni elementi della lingua geroglifica e la lingua alfabetica. Egli nota che anche in alcuni aspetti dei linguaggi ordinari alfabetici (come le lingue europee) sussistono degli elementi geroglifici/simbolici come nel caso dei numeri e delle formule chimiche. In realtà si vedrà che questa compenetrazione andrà ben oltre questi sporadici esempi.

e S. Tagliagambe, *La mediazione linguistica. Il rapporto pensiero-linguaggio da Leibniz a Hegel*, Feltrinelli, Milano, 1980.

⁴²⁴ EnzC, p. 273.

⁴²⁵ Cfr. G. W. Leibniz, *Historia et commendatio linguae charactericae universalis quae simul sit ars inveniendi et judicando* in C. I. Gerhardt (a cura di), *Die philosophischen Schriften*, Weidmann, Berlin, 1890, p. 184 – 189.

La prima critica all'infondatezza del progetto leibniziano si basa su una considerazione prettamente storica. Le pretese della lingua universale di Leibniz sono, si è detto, la comunicabilità e lo scambio. Proprio la necessità di scambio invece, argomenta Hegel, ha prodotto la scrittura alfabetica. L'esempio portato è quello dei Fenici, popolo di viaggiatori dediti al commercio che, come noto, diedero vita all'alfabeto protocananeo⁴²⁶. Ma l'argomento che più qui interessa è il secondo: quello di natura logica ed epistemologica.

Il nodo della questione è che un linguaggio geroglifico non può essere completo. Se da una parte sarà possibile costruire un apparato simbolico o segnico (dipende da come lo si imposta) degli oggetti sensibili (cosa che peraltro a Leibniz poco interesserebbe), non è in alcun modo possibile simboleggiare o significare con dei simboli o segni spaziali la complessità dei mutamenti che lo sviluppo della cultura e della logica comportano nella rideterminazione dei propri rapporti interni. Infatti se si attribuisce ad ogni determinazione logica, o ad ogni sviluppo culturale un simbolo o un segno, allora ogni qualvolta che in queste discipline si realizzerà un progresso, si dovrà reintrodurre un nuovo elemento segnico atto a rappresentare tale cambiamento. Hegel esemplifica la questione attraverso la chimica. Accade spesso infatti che nel progresso delle conoscenze chimiche gli elementi materiali che costituiscono l'oggetto di questa scienza vedono un progressivo cambiamento nei loro nomi. Hegel nello specifico esemplificherà come

⁴²⁶ Come ulteriore esempio Hegel riporta il caso di Canton descritto in G. Staunton, *Voyage dans l'intérieur de la Chine et en Tartarie fait dans les années 1792, 1793 et 1794 par Lord Marcartney*, London, 1797. Scrive Staunton: «On doit être encouragé à apprendre le chinois en voyant plusieurs habitants de Canton qui, excités par l'avantage de trafiquer avec les factoreries étrangères, se sont rendus capables de se faire entendre dans les langues européennes, pour les choses ordinaires. Cependant, ils ont à vaincre un obstacle, auquel ne sont pas exposés les étrangers qui apprennent le chinois. Le son de diverses lettres de la plupart des alphabets, telles que B, D, R, et X, est absolument inconnu dans la langue chinoise».

l'acido cloridico abbia nel tempo cambiato più volte nome⁴²⁷. Il nome di una sostanza studiata chimicamente dipende dalle sostanze che vengono fatte reagire nell'ottenerla e soprattutto dalle particelle che si ritiene la compongano. Ciò è dovuto al fatto che secondo Hegel il linguaggio geroglifico (ma come si vedrà in molti casi anche il linguaggio alfabetico) induce a dimenticare la natura semplicemente segnica e quindi arbitraria dei nomi. Tale dimenticanza porta all'esigenza di definire i segni linguistici e questo, essendo un atto spesso arbitrario, porta a creare una confusione irriducibile nella quale, a seconda del punto di vista del definitore, il significato dei segni sarà diverso. Questo punto potrebbe apparire oscuro; si ritiene qui che necessiti di un ulteriore approfondimento. Perché le definizioni dovrebbero essere arbitrarie? Non si potrebbe dare una definizione scientificamente necessaria dei segni linguistici?

Il problema non è tanto l'arbitrarietà dell'analisi con la quale alle rappresentazioni segniche della scrittura geroglifica viene assegnata una definizione. Anche se tale processo definitorio dovesse avvenire secondo la necessità della comprensione del pensiero, esso condurrebbe comunque ad un risultato sterile. Si ripensi a quanto si argomentava rispetto alla determinazione dei significati nel secondo capitolo. Si era in quell'occasione argomentato che sarebbe stato un errore ritenere di dover considerare il significato di termini come "essenza" una volta compresa la loro relazione di approfondimento semantico di un altro termine, in questo caso "essere", come una ridefinizione alla maniera della logica simbolica; ovvero una pura sostituzione, dove si è autorizzati a ripensare sempre e comunque il termine "essere" secondo la nuova definizione. Ora quella che era

⁴²⁷ Il punto qui è che con il passare del tempo gli elementi chimici vengono sintetizzati in modo diversi e a seconda delle scoperte analitiche sulla loro composizione, cambiano nome. Peraltro l'acido cloridico oltre che da un punto di vista compositivo è stato chiamato anche genericamente in modo diverso. Lavoisier lo chiamò infatti acido muriatico.

un'idea interpretativa trova conferma nella posizione hegeliana contro il linguaggio universale leibniziano. Allo stesso modo Hegel infatti argomenta sul processo di analisi che conduce alla definizione del significato dei segni "geroglifici". La definizione infatti implica un'analisi e una volta ultimata questa analisi, anche il prodotto di quell'analisi avrà a sua volta bisogno di essere analizzato. Infatti qualunque scienza deve poter sottoporre le proprie affermazioni, anche quelle costitutive – la loro assiomatica per intenderci – ad un eventuale riesame. E dato che, come si è visto per esempio nell'analisi del sapere immediato, ogni sapere condizionato non può esaurire l'incondizionato, ci sarà sempre la possibilità di rimettere in discussione le definizioni stabilite e di trovarne di altre. La storia della scienza è piena di esempi. Si pensi alla geometria euclidea, i cui assiomi sono stati messi in discussione dalle geometrie non euclidee; la logica tradizionale è stata messa in discussione dalle logiche paraconsistenti; oppure si pensi semplicemente a quanti modelli dell'atomo sono stati finora ipotizzati ecc. Per quanto concerne le determinazioni spirituali concrete, quali ad esempio potrebbero essere la libertà, la necessità ecc. è facile immaginare quante ridefinizioni analitiche sarebbero possibili⁴²⁸.

A questo punto si comprende come il linguaggio formale leibniziano e ogni forma di scrittura geroglifica rappresentino non solo un vuoto muoversi tra rappresentazioni giustapposte (quella paratassi che si è vista determinare l'articolazione del sapere rappresentativo nel primo capitolo) che non permette il pieno sviluppo del pensiero. Esso inoltre sarà un linguaggio elitario (come si segnalava all'inizio del paragrafo) perché la moltitudine di segni o simbolo prodotti nelle rideterminazioni astratte che nel tempo si accumulano, trasformano il

⁴²⁸ Questa idea è particolarmente chiara se si pensa agli argomenti sulla paradigmaticità dello sviluppo delle conoscenze scientifiche elaborato da Thomas Kuhn (T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago, 1962).

sapere in qualcosa di estremamente specialistico. Si pensi ad esempio al sapere odierno della fisica, in cui la conoscenza profonda dell'apparato simbolico-formale di un'area interna al suo stesso ambito di studi, ad esempio la fisica delle particelle subatomiche, è di fatto preclusa – per il grado di complessità e sottigliezza che implica – anche a chi, impiegato nella stessa disciplina, si occupa di un altro settore, ad esempio la cosmologia.

3.1.5 Il linguaggio alfabetico. Vedere le parole per quello che sono.

La forma di scrittura che per Hegel è più adeguata a rappresentare il segno linguistico è quella alfabetica.

Die Buchstabenschrift ist an und für sich die intelligenterere; in ihr ist das Wort, die der Intelligenz eigentümliche würdigste Art der Äußerung ihrer Vorstellungen, zum Bewußtsein gebracht, zum Gegenstande der Reflexion gemacht. Es wird in dieser Beschäftigung der Intelligenz mit demselben analysiert, d. i. dieses Zeichenmachen wird auf seine einfachen, wenigen Elemente (die Urgebärden des Artikulierens) reduziert; sie sind das Sinnliche der Rede, auf die Form der Allgemeinheit gebracht, welches in dieser elementarischen Weise zugleich völlige Bestimmtheit und Reinheit erlangt. Die Buchstabenschrift behält damit auch den Vorteil der Tonsprache, daß in ihr wie in dieser die Vorstellungen eigentliche Namen haben; der Name ist das einfache Zeichen für die eigentliche, d. i. einfache, nicht in ihre Bestimmungen aufgelöste und aus ihnen zusammengesetzte Vorstellung⁴²⁹.

La scrittura alfabetica è il frutto di un'analisi del linguaggio orale dalla quale emerge la rappresentazione degli elementi che lo compongono. Le lettere dell'alfabeto sono dei segni che rappresentano suoni. A differenza del linguaggio geroglifico, dove l'attribuzione di un

⁴²⁹ EnzC, p. 274 – 275.

segno alla parola dipende dall'analisi preliminare della rappresentazione – con un pensiero del tipo: “il significato di questa parola è *così* e *così* e quindi esso verrà rappresentato da questo segno” – nel caso della lingua alfabetica ogni segno linguistico non ha un significato di per sé, semplicemente sta per un suono. La caratteristica principale della scrittura alfabetica però è quella di permettere di sviluppare la capacità di astrazione e la possibilità di identificare gli elementi propri del linguaggio.

Vedere come i suoni si articolano in una rappresentazione spaziale, permette di comprendere come il puro suono vada a prendere forma e si articoli in parole, particelle, congiunzioni ecc. Soprattutto però nella scrittura alfabetica prende forma la comprensione del nome. Il nome è «Verknüpfung der von der Intelligenz produzierten Anschauung und ihrer Bedeutung⁴³⁰». Questa unione è per Hegel una unione semplice che «nicht in ihre Bestimmungen aufgelöste»; il nome infatti non presuppone che si comprendano tutte le determinazioni possibili che implica. Quando nel linguaggio ordinario qualcuno afferma di aver visto un gatto, la parola “gatto” non svolge nella mente di chi ascolta tutte le possibili determinazioni di significato che le si potrebbero attribuire. Ritorna qui il concetto del nome come “abbreviazione” universale che si è analizzata nel precedente capitolo. Il nome sta per una molteplicità di possibili determinazioni e può essere in molti modi rappresentato; tuttavia ha nella semplicità la sua caratteristica: quando viene nominato esso è compreso nella sua generalità. Sarà poi del discorso, del contesto e del pensiero, il compito di determinarlo. È in questa possibilità di rappresentare il nome come qualcosa di semplice, come l'unione di suoni rappresentati, che risiede la superiorità della scrittura alfabetica. Mentre la scrittura geroglifica obbligava a svolgere la determinazione preliminare del nome prima di

⁴³⁰ EnzC, p. 277.

rappresentarlo in virtù del suo non rappresentare un suono, ma di raffigurare una rappresentazione e nel fare questo produceva una potenziale catena infinita di simboli ognuno dei quali sarebbe stato a sua volta da analizzare; ora grazie alle lettere dell'alfabeto, è possibile saltare questo passaggio e concentrarsi sul nome in quanto segno. Vi è però un altro lato della medaglia da tenere in considerazione. Anche la scrittura alfabetica, una volta che verrà padroneggiata in tutti i suoi aspetti, propone il suo stesso rovesciamento nella scrittura geroglifica.

Die erlangte Gewohnheit tilgt auch später die Eigentümlichkeit der Buchstabenschrift, im Interesse des Sehens als ein Umweg durch die Hörbarkeit zu den Vorstellungen zu erscheinen, und macht sie für uns zur Hieroglyphenschrift, so daß wir beim Gebrauche derselben die Vermittlung der Töne nicht im Bewußtsein vor uns zu haben bedürfen; Leute dagegen, die eine geringe Gewohnheit des Lesens haben, sprechen das Gelesene laut vor, um es in seinem Tönen zu verstehen. Außerdem daß bei jener Fertigkeit, welche die Buchstabenschrift in Hieroglyphen verwandelt, die durch jene erste Einübung gewonnene Abstraktionsfähigkeit bleibt, ist das hieroglyphische Lesen für sich selbst ein taubes Lesen und ein stummes Schreiben; das Hörbare oder Zeitliche und das Sichtbare oder Räumliche hat zwar jedes seine eigene Grundlage zunächst von gleichem Gelten mit der anderen; bei der Buchstabenschrift aber ist nur eine Grundlage, und zwar in dem richtigen Verhältnisse, daß die sichtbare Sprache zu der tönenden nur als Zeichen sich verhält; die Intelligenz äußert sich unmittelbar und unbedingt durch Sprechen⁴³¹.

Quello della scrittura alfabetica nella scrittura geroglifica è un capovolgimento che non ricade nei limiti che si sono precedentemente illustrati a proposito della scrittura formale. Non è quindi un deterioramento. Anzi al contrario è un capovolgimento del capovolgimento: si mostrano quali siano gli aspetti positivi e produttivi della scrittura alfabetica una volta che viene padroneggiata tramite

⁴³¹ EnzC, p. 276 – 277.

l'abitudine e trasformata in una forma slegata dal mero riconoscimento della sonorità del linguaggio. Questo passaggio è esemplificato da Hegel attraverso l'immagine del modo in cui chi non conosce un linguaggio ne enfatizza la pronuncia mentre impara a leggere. Questo lavoro rappresenta una ricchezza, rispetto alla comprensione della «Abstraktionsfähigkeit» dalle rappresentazioni figurative nei suoni, che si mantiene anche una volta che la «Vermittlung der Töne» sarà superata nell'immediatezza della lettura alfabetico/geroglifica. Ora, la lettura puramente geroglifica (che dipende da segni figurativi) è una lettura che non implica l'ascolto di una voce e i segni non hanno niente a che fare con i suoni; essa spezza in questo modo il linguaggio nella rappresentazione spaziale (ciò che viene letto) e in quella temporale (la voce). Nella lettura alfabetico/geroglifica il mantenere l'esperienza della sonorità costituisce un legame insuperato con l'univocità del segno e del suono; solo che ora, a differenza del caso in cui la lettura è svolta da chi non padroneggia, il linguaggio, l'estrinsecarsi dell'intelligenza, è immediato e al contempo – visto che non è presente il dualismo spaziale e temporale – non condizionato dall'elemento rappresentativo del significato figurato spazialmente. Questo passaggio in cui le parole diventano l'immediato estrinsecarsi, nel loro essere pronunciate dall'intelligenza che riconosce il segno/nome come immediata unità di segno e significato, è concretamente l'attività della funzione semantica della memoria: il momento il cui si passa «von dem Vorstellen zum Denken⁴³²».

3.2 Gedächtnis: il luogo della rappresentazione linguistica.

3.2.1 La memoria retentiva: la determinazione del significato.

⁴³² Ibidem.

Prima di addentrarsi nella trattazione dei momenti della memoria e del ruolo che essi giocano nella comprensione del linguaggio, è opportuno porre una considerazione preliminare. La memoria non segue cronologicamente la lingua. La trattazione che Hegel svolge non è consequenziale. Non si pone qui il punto di vista di chi già conosce un linguaggio ed esercita l'attività mnemonica rispetto ad esso. Il punto di vista della memoria è piuttosto una spiegazione di come una lingua debba essere capita e di come l'uomo si appropri di essa.

Hegel fa l'esempio di qualcuno che sta imparando una lingua straniera e riconosce mnemonicamente le parole e il loro significato, ma ancora non le padroneggia. Si ha a che fare quindi con il punto di vista di chi va approfondendo gli aspetti formali e contenutistici di un linguaggio e che solo dopo averli compresi potrà usarlo: parlandolo e scrivendolo⁴³³. Ciò non significa però che la memoria non continui ad esercitarsi anche una volta che la lingua sia stata ben compresa. Non vuol dire nemmeno che, dal punto di vista del *per noi*, la sua comprensione non sia implicata dall'aver già padroneggiato una lingua e dall'averne capito le componenti tramite le determinazioni della scrittura alfabetica.

Die Intelligenz durchläuft als Gedächtnis gegen die Anschauung des Worts dieselben Tätigkeiten des Erinnerns wie als Vorstellung überhaupt gegen die erste unmittelbare Anschauung⁴³⁴.

La memoria retentiva svolge rispetto al segno linguistico, al nome, lo stesso ruolo che la memoria interiorizzante (Erinnerung) svolge

⁴³³ «So wird uns beim Hören oder Sehen eines einer fremden Sprache angehörenden Wortes wohl dessen Bedeutung gegenwärtig, aber wir vermögen deshalb noch nicht, umgekehrt für unsere Vorstellungen die entsprechenden Wortzeichen jener Sprache zu produzieren; wir lernen das Sprechen und Schreiben einer Sprache später als das Verstehen derselben». (EnzC, p. 278).

⁴³⁴ EnzC, p. 277.

rispetto alle immagini⁴³⁵. Se, per le immagini, il loro ricordo conservato nel pozzo notturno dell'io ritornava alla coscienza ogni qualvolta un'intuizione veniva sussunta sotto di esso; allo stesso modo ora l'intuizione del suono, che costituisce il nome, viene sussunta sotto il ricordo del nome stesso che la collega al proprio significato. Il processo della memoria che collega e ricollega l'intuizione del suono, il ricordo del nome e il significato ad esso collegato, così come accadeva per le immagini, trasforma quella che è pensata come una separazione tra oggetti diversi (suono, rappresentazione segnica che unifica il suono nel nome e significato del nome) in una cosa semplice e unitaria.

Jene Verknüpfung, die das Zeichen ist, zu dem Ihrigen machend, erhebt sie durch diese Erinnerung die einzelne Verknüpfung zu einer allgemeinen, d. i. bleibenden Verknüpfung, in welcher Name und Bedeutung objektiv für sie verbunden sind, und macht die Anschauung, welche der Name zunächst ist, zu einer Vorstellung, so daß der Inhalt, die Bedeutung, und das Zeichen identifiziert, eine Vorstellung sind und das Vorstellen in seiner Innerlichkeit konkret, der Inhalt als dessen Dasein ist; -das Namen behaltende Gedächtnis⁴³⁶.

Alla luce della comprensione dell'opera della memoria nello scioglimento della separatezza tra la rappresentazione sonora, il nome che la unifica e il significato, Hegel giunge a quello che forse è il principale argomento della sua trattazione del linguaggio inteso come funzione semantica. Nella memoria infatti il nome si identifica con la cosa nel regno della rappresentazione. Tale identità non è però una identità astratta; essa ha un dominio di validità che è appunto la sfera della rappresentazione. I nomi quindi non sono dei pensieri, ma, seguendo l'argomento che è qui stato esposto nel primo capitolo della ricerca, delle metafore di pensieri. Il linguaggio sussume ogni altra rappresentazione in sé ed è questo che ci permette di parlare e

⁴³⁵ Cfr. K. Thompson, *Fragmentation, Contamination, Systematicity* cit., p. 44.

⁴³⁶ EnzC, p. 277 - 278.

esprimere giudizi sulle cose⁴³⁷. Nel linguaggio le cose hanno una seconda esistenza, tramite esso il mondo non è più la sfera dell'oggettività esterna, ma è un mondo rappresentato in una modalità umana. Il processo della memoria retentiva si rivela così come l'interiorizzazione e appropriazione del mondo nel linguaggio, trasferendo definitivamente la sfera della datià nella rappresentazione.

3.2.2 La memoria riprodotte: il regno dei nomi.

Il breve argomento della memoria riprodotte è fondamentale per comprendere il senso della posizione hegeliana sul linguaggio considerato nella sua funzionalità semantica e per sviluppare quanto introdotto dalla memoria retentiva.

Das reproduzierende Gedächtnis hat und erkennt im Namen die Sache und mit der Sache den Namen, ohne Anschauung und Bild. Der Name als Existenz des Inhalts in der Intelligenz ist die Äußerlichkeit ihrer selbst in ihr, und die Erinnerung des Namens als der von ihr hervorgebrachten Anschauung ist zugleich die Entäußerung, in der sie innerhalb ihrer selbst sich setzt. Die Assoziation der besonderen Namen liegt in der Bedeutung der Bestimmungen der empfindenden, vorstellenden oder denkenden Intelligenz, von denen sie Reihen als empfindend usf. in sich durchläuft⁴³⁸.

Il passo citato rappresenta un'argomentazione divisa in tre momenti.

⁴³⁷ A proposito di tale questione, a partire dall'analisi degli scritti jenesi, Taminaux sostiene che il linguaggio svolga una funzione di orientamento cognitivo. In qualche modo quindi le parole orienterebbero il pensiero. Tale argomento, per quanto interessante, si ritiene che non colga in pieno il significato della trattazione hegeliana del linguaggio. Esso è rappresentazione e, in questo, non ha nella propria disponibilità il pensiero. È piuttosto il pensiero che nel proprio sviluppo e processo di autocomprensione orienta le possibilità del linguaggio. Si veda J. Taminaux, *Le langage selon les écrits de Jena*, in "Tijdschrift voor Philosophie" n. 2 (1969), p. 363 – 377.

⁴³⁸ EnzC, p. 278.

Il primo riparte da quanto si era concluso nella memoria retentiva. Il nome unifica rappresentativamente significante (il suono) e significato (la rappresentazione determinata), in modo tale che non vi è più differenza tra intuizione e immaginazione; ciò significa che ascoltare una parola equivale a produrre una rappresentazione mentale, senza passaggi intermedi. Se si padroneggia un linguaggio, quando si ascolta qualcuno pronunciare un nome, non si associa nella propria mente un'immagine: semplicemente si comprende ciò che si è sentito. Il nome è una rappresentazione senza immagine⁴³⁹.

Il secondo momento è la comprensione che questo processo mnemonico di superamento della differenza tra nome e significato è un processo di oggettivazione dell'intelligenza in se stessa. L'intelligenza che prima si comportava come un'attività che congiunge due oggetti, due rappresentazioni, ora diventa la loro identificazione. Nella comprensione mnemonica del nome, l'intelligenza si estranea in se stessa diventando oggetto di se stessa: si reifica⁴⁴⁰. È rispetto a questo momento che si inserisce la celebre affermazione: «es ist in Namen, daß wir denken⁴⁴¹». Bisogna fare molta attenzione a questa espressione; non si intende qui metterne in discussione l'importanza, ma si ritiene che essa vada contestualizzata e declinata in tutte le sue implicazioni. L'esempio di Hegel è quello della parola «Löwe». In sostanza se qualcuno parla di un leone nessuno – né chi parla, né chi ascolta – si immaginerà nella propria mente la raffigurazione dell'animale nominato, ma si limiterà a comprendere la parola, senza bisogno di alcun'altra mediazione rappresentativa. Ma è questo il pensare? Parole come "leone" o "sedia" pacificano la situazione e

⁴³⁹ Cfr. M. J. Petry (a cura di), *Hegel's philosophy of subjective Spirit* cit., p. 431.

⁴⁴⁰ Si legge nell'aggiunta alla fine del paragrafo: «indem sich daher die Intelligenz mit dem Worte erfüllt, nimmt sie die Natur der Sache in sich auf. Diese Aufnahme hat aber zugleich den Sinn, daß sich die Intelligenz dadurch zu einem Sächlichen macht» (EnzC, p. 280).

⁴⁴¹ EnzC, p. 278.

rendono meno intuitiva la problematizzazione. Ma se si pensano parole come "Dio" o "infinito" allora la questione manifesta più facilmente le proprie criticità. Se si richiama alla mente quanto si diceva nel primo capitolo a proposito del linguaggio della metafisica ingenua, non sarà difficile ricordare quanto Hegel si sia aspramente scagliato contro l'uso acritico di parole come «Gott» (Dio) che, dai pensatori pre-kantiani e nel senso comune tutt'oggi, vengono prese così come si trovano e considerate dei soggetti pronti all'uso. Sarà sufficiente capire che dal punto di vista della memoria riprodotte la parola Dio non implica il formarsene un'immagine mentale nella sua comprensione, per risolvere il problema? «Allerdings kann man sich auch, ohne die Sache zu erfassen, mit Worten herumschlagen⁴⁴²». Anche se si è capito il funzionamento del linguaggio, ciò non significa che si abbia altrettanto capito come pensare tramite esso il pensiero. «Dies ist aber nicht die Schuld des Wortes, sondern die eines mangelhaften, unbestimmten gehaltlosen Denkens⁴⁴³». Le parole hanno una loro neutralità rispetto al pensiero; si può, nonostante una corretta comprensione del funzionamento linguistico, non aver capito nulla di cosa significhi pensare. Questo segna inoltre una differenza radicale e irriducibile tra linguaggio e pensiero. Se da una parte si può essere nel linguaggio senza intercettare il pensiero, dall'altra il pensiero avrà la sua esistenza più propria ed oggettiva nel linguaggio: «das Wort gibt demnach den Gedanken ihr würdigstes und wahrhaftestes Dasein⁴⁴⁴». Il linguaggio è l'esserci più vero – e quindi più adeguato rispetto al suo concetto – del pensiero; il linguaggio è il modo in cui il pensiero può dare ragione di se stesso e quindi il movimento è duplice: da un lato si deve comprendere in che modo usare il linguaggio per esprimere correttamente il pensiero e dall'altro bisogna pensare filosoficamente

⁴⁴² EnzC, p. 280.

⁴⁴³ Ibidem.

⁴⁴⁴ Ibidem.

in modo da esprimere nel linguaggio un pensiero che sia vero. Il linguaggio assume quindi la forma di una condizione necessaria, ma non sufficiente per la comprensione ed espressione del pensiero che ricorda quella *enabling condition* di cui scriveva Houlgate a proposito della logica. Quindi quel "pensare nei nomi" non è da intendersi in senso esclusivo, ma piuttosto in senso mediativo: l'uomo pensa attraverso i nomi, ma il procedere linguistico non è isomorfo rispetto al procedere del pensiero.

Si giunge ora a quello che è il terzo momento del passo citato all'inizio di questo paragrafo, dove si parla della «Assoziation der besonderen Namen». I nomi non sono entità astratte individualmente separate l'una dall'altra. I nomi sono piuttosto, essenzialmente, in uno stato di costante relazione reciproca⁴⁴⁵. Qui si ha a che fare con quella che è la funzione vera e propria della memoria riprodottrice. Se la memoria è stata studiata come capacità di trattenere il significato dei singoli nomi, ora invece si tratta di riprodurli. Quando si riproduce una forma linguistica nel linguaggio, non ci si limita a ripetere vuotamente dei nomi – come potrebbe fare un merlo – ma si esprimono proposizioni. La memoria riproduttrice è quindi quella memoria che da un lato pensa nei nomi e dall'altro li riproduce proposizionalmente.

Nel passo Hegel scrive che l'associazione tra i nomi particolari dipende dalle determinazioni dell'intelligenza – sia essa senziente (empirica), rappresentativa (produttrice di segni) e pensante (che pensa se stessa e quindi linguistica) – che percorre all'interno di se stessa la serie. Il passo è effettivamente scoraggiante; il significato è particolarmente oscuro, così oscuro da condurre alla rinuncia⁴⁴⁶. Qui si

⁴⁴⁵ il tema della relazionalità del linguaggio è presente in Hegel fin dagli scritti giovanili. Si veda: JSE1, p. 288.

⁴⁴⁶ Uno dei più importanti studiosi del tema del linguaggio in Hegel, Theodor Bodammer, ha infatti concluso che il momento della memoria riprodottrice non avesse particolare rilevanza, evitandone un'analisi approfondita. Cfr. T. Bodammer, *Hegels Deutung der Sprache*, Meiner, Hamburg 1969, p. 65. Solo di recente il passo è stato studiato nella sua rilevanza da autori come M. Campogiani, Hegel e il

ritiene che il suo significato sia duplice. I nomi particolari possono prevedere il concetto relazionale dell'associazione in due modi: uno interno e uno esterno. Quello interno riguarda la loro natura di "abbreviazione" rispetto ai concetti di cui si è parlato nel capitolo precedente. Come la parola "guerra" che include in sé una molteplicità di significati: le moltissime guerre che possono essere pensate attraverso quella parola. La prima modalità è quindi l'associazione del nome a un significato particolare rispetto alla sua gamma interna di significati possibili.

Il linguaggio però, dal punto di vista delle rappresentazioni che lo compongono, ha l'aspetto di una concatenazione di nomi (proposizioni), intrecciati l'uno con l'altro da relazioni di significato e determinazione reciproca e se da una parte la memoria riprodotte supera il dualismo significante-significato nei singoli nomi, dall'altra non offre alcuna spiegazione della relazione tra nomi diversi. Questo è il secondo modo in cui si può declinare il concetto di associazione⁴⁴⁷.

Queste due modi di intendere l'ultimo momento del passo non implicano l'esclusione di uno dei due; qui si ritiene che entrambi siano giustificati e rappresentino due facce della stessa medaglia e che siano due aspetti di un solo problema: la determinazione della relazione che individua la particolarità di un nome. Detta in altri termini: l'impossibilità di stabilire univocamente il significato di un termine linguistico. Qualsiasi nome, sia esso un termine della sensibilità (come "tavolo") o una categoria logica (come "essere") non può essere considerato come portatore di un significato stabile e determinato "ora

linguaggio cit., p. 280 - 291; K. Thompson, *Fragmentation, Contamination, Systematicity* cit., p. 45 - 48; J. Vernon, *Hegel's philosophy of language* cit., p. 73 - 82.

⁴⁴⁷ Così lo intende per esempio Thompson: «and it thus has no need to have recourse to empirical intuition or images. Yet, these names lack an inherent way of relating themselves to oneanother. Reproductive memory is thus a reservoir awash in idealities without an elemental grammar, a pit of semantics without syntactical order». (K. J. Thompson, *Fragmentation, Contamination, Systematicity* cit., p. 45).

e per sempre". Il significato dipende dalla sua determinazione particolare: "il tavolo che ho a casa" o "il tavolo da ping-pong"; "l'essere astratto" o "l'essere determinato". Tale determinazione dipende sia dall'interno del nome (i significati di cui è "abbreviazione"), sia dall'esterno (le parole che gli vengono associate nelle proposizioni in cui occorre). Dunque, come avverrà allora la determinazione dei nomi particolari?

Nel paragrafo dell'*Enciclopedia* dedicato alla memoria riprodotto la questione è ancora sospesa. Dal punto di vista di questo grado di sviluppo dello Spirito, infatti, si avrebbe l'impressione – rimanendo alle parole di Hegel – che tale determinazione dipenda dall'attività dei diversi momenti dell'intelligenza nel fare esperienza della serie (di nomi) all'interno di loro stessi. E quindi nel caso che il nome particolare appartenga alla sensibilità l'intelligenza si rivolgerà alle proprie rappresentazioni empiriche e allo stesso modo nei rispettivi ambiti per i succitati casi dell'intelligenza rappresentativa e pensante. Il che significa che si ricrea in questa associazione il problema della significazione rappresentativa che era stato superato, per i singoli nomi, nella memoria retentiva. Se qualcuno vorrà dire "il cavallo bianco di Napoleone è zoppo", l'intelligenza dovrà «durchlaufen» lungo questa serie di termini e comprendere come associarli. Allo stesso modo se qualcuno dicesse "l'essere è ineffabile" e qualcun altro gli chiedesse conto di cosa intenda (se l'essere in senso astratto o l'esistere nel senso generale della vita ecc.) l'intelligenza dovrà nuovamente ripercorrere le possibilità significative della parola. Questa però è una falsa prospettiva; sarebbe la risposta se non ci fosse alcun altro ulteriore sviluppo nella comprensione del funzionamento della memoria. In realtà l'accesso alla soluzione di questo problema risiede nell'esercizio della memoria meccanica. Prima però di entrare nel vivo della trattazione di questo aspetto mnemonico è utile soffermarsi sulla

specificità del momento di passaggio dalla memoria rappresentativa a quella meccanica.

Nella memoria riprodotte, come si è argomentato, l'intelligenza si esteriorizza nella cosa, si identifica con essa reificandosi nel nome. Ora però questo reificarsi nell'oggettività, lascia la soggettività vuota. Se l'intelligenza coincide con la cosa e quindi con l'oggettività, apparirà chiaro che la soggettività che da essa era animata resterà svuotata: «die Subjektivität, in ihrem Unterschiede von der Sache, zu etwas ganz Leeren, zum geistlosen Behälter der Worte, also zum mechanischen Gedächtnis wird⁴⁴⁸». In essa il movimento dello Spirito, l'intelligenza che si è esteriorizzata facendosi nome, non associa più attivamente nome e significato: non agisce. Ciò trasforma la memoria nella facoltà soggettiva della comprensione dei nomi. Essa può pronunciarli e richiamarli a sé nel loro ascolto, in un'azione privata ed interna, ma è limitata dal suo essere semplicemente l'esposizione di una serie di parole. Al contempo, il prendere familiarità con il significato delle parole, le interiorizza e la loro dimensione oggettiva (nel senso di un significato esterno che si contrappone alla soggettività) scompare. In questo modo anche la determinatezza del significato viene meno⁴⁴⁹. Dal punto di vista della memoria rappresentativa infatti, si diceva, non è possibile, sulla sola base del significato identificante di intelligenza e cosa, determinare se la parola "tavolo" significhi il tavolo che è in salotto o il tavolo da ping-pong nel giardino di un amico. Questo processo che è implicito dal punto di vista della memoria rappresentativa, diventerà esplicito nella possibilità di pronunciare

⁴⁴⁸ EnzC, p. 280.

⁴⁴⁹ Come si può leggere nell'aggiunta al paragrafo 462: «auf diese Weise schlägt sozusagen das Übermaß der Erinnerung des Wortes in die höchste Entäußerung der Intelligenz um. Je vertrauter ich mit der Bedeutung des Wortes werde, je mehr dieses sich also mit meiner Innerlichkeit vereint, desto mehr kann die Gegenständlichkeit und somit die Bestimmtheit der Bedeutung desselben verschwinden, desto mehr folglich das Gedächtnis selber, mit dem Worte zugleich, zu etwas Geistverlassenem werden». (Ibidem).

proposizioni corrette prescindendo dal loro significato. Capire cosa significhi questo nuovo modo di intendere il linguaggio, sarà compito del prossimo paragrafo.

3.2.3 Dalla memoria meccanica al pensiero: negazione del senso e astrazione dal significato.

3.2.3.1 I lineamenti generali dell'argomento della memoria meccanica.

Si preannunciava poc'anzi che il punto di svolta nella comprensione della funzione significante del linguaggio risiede, per Hegel, nell'attività meccanica della memoria. Abituamente non si pensa alla memoria come qualcosa di paragonabile ad un meccanismo: come spesso accade un capovolgimento della prospettiva comune conduce Hegel alla risoluzione di importanti nodi teoretici⁴⁵⁰.

Si vedrà come una delle difficoltà principali della comprensione dell'argomento hegeliano sulla memoria meccanica, sarà proprio quello di capire cosa sia da intendersi precisamente con questo concetto. La cosa sarà molto meno scontata di quanto possa apparire in prima battuta.

⁴⁵⁰ Come osserva Campogiani non è poi così inusuale lo studio della meccanica della memoria nella tarda modernità. In questo senso egli menziona, come introduttore di tale tema, Maine de Biran (M. de Birane, *Influence de l'habitude sur le faculté de penser* (1803), Puf, Paris, 1954) nel cui saggio sottolinea come l'esercizio mnemonico dei segni si renda nell'abitudine come un processo che passa facilmente dall'essere semplice, all'essere separato dalla riflessione fino a diventare meccanico. Per Biran la meccanicità della memoria rimane un contrasto allo sviluppo intellettuale ed una tendenza da combattere. Lo scritto di Biran, rappresenta per Campogiani una premessa fondamentale per comprendere la posizione di Hegel sulla meccanicità della memoria; come per Biran infatti per Hegel lo Spirito non può essere pensato come meccanicità, ma proprio per sottolineare questo aspetto Hegel approfondisce il lato meccanico della memoria generando un sentimento del contrario. Altra caratteristica della memoria meccanica rispetto al linguaggio è quella di svolgere una funzione di contrappeso alla rappresentazione romantica della linguisticità che vedeva nella lingua la forma di un organismo. Cfr. M. Campogiani, *Hegel e il linguaggio* cit. p. 294 - 295.

Man weiß bekanntlich einen Aufsatz erst dann recht auswendig, wenn man keinen Sinn bei den Worten hat; das Hersagen solches Auswendiggewußten wird darum von selbst akzentlos. Der richtige Akzent, der hineingebracht wird, geht auf den Sinn; die Bedeutung, Vorstellung, die herbeigerufen wird, stört dagegen den mechanischen Zusammenhang und verwirrt daher leicht das Hersagen. Das Vermögen, Reihen von Worten, in deren Zusammenhang kein Verstand ist oder die schon für sich sinnlos sind (eine Reihe von Eigennamen), auswendig behalten zu können, ist darum so höchst wunderbar, weil der Geist wesentlich dies ist, bei sich selbst zu sein, hier aber derselbe als in ihm selbst entäußert, seine Tätigkeit als ein Mechanismus ist⁴⁵¹.

Questo passaggio non concerne l'enunciazione dell'argomento vero e proprio della memoria meccanica. Esso è la prima parte di una nota esplicativa che segue alla sua enunciazione. Si ritiene però utile anticiparlo, perché, partendo dall'esempio, sarà più facile poi comprendere le sfumature e le sottigliezze dell'argomentazione principale. In questo passo si accosta la memoria meccanica all'idea di ripetere qualcosa che si è imparato: quell'attività che svolgono, per esempio, i bambini a scuola quando devono imparare a memoria le poesie. Nell'esercizio di questa ripetizione mnemonica, Hegel individua una differenza molto importante nell'intenzione e nell'attenzione di chi ripete. Vi è infatti una opposizione di intenti rispetto al senso «Sinn» e al significato «Bedeutung» del testo che si va recitando. Come si segnalava anche nel capitolo precedente, non si intende trascinare qui Hegel nella celebre dicotomia fregeana tra *Sinn* e *Bedeutung*, si ritiene infatti che i presupposti e le intenzioni di Frege fossero diversi da quelli hegeliani. Ciò nonostante è utile soffermarsi un momento su questa distinzione.

Per chi recita a memoria viene spontaneo non dare accento e intonazione alle proprie asserzioni; tuttavia chiunque si ritrovi a recitare qualcosa cerca di sopperire a questa mancanza, per dare senso

⁴⁵¹ EnzC, p. 281

alla propria *performance*, introducendo dell'enfasi al proprio detto. Questa azione che, nell'intenzione di chi la compie è il tentativo di dare senso a ciò che dice, richiama al contempo però il significato (*Bedeutung*) delle parole. Questo accade evidentemente perché per pensare a come intonare una parola, si dovrà richiamarne il significato; altrimenti sarebbe impossibile capire a quale vocabolo assegnare un accento enfatico e a quale altro un tono felice o triste. L'emergere del «*Bedeutung*» rappresenta, secondo Hegel, un impedimento per la scorrevolezza del recitare a memoria. Quindi per non inceppare nella recitazione, nella esposizione meccanica di qualcosa imparato a memoria, ci si esprime in un linguaggio «*sinnlos*». Al di là dell'esempio, la cosa importante da evidenziare qui è che, nel linguaggio, i nomi e le loro connessioni hanno un «*Sinn*» – il modo in cui le parole si esteriorizzano e sono articolate nel discorso da chi le pronuncia o scrive – e un «*Bedeutung*» – il significato rappresentativo, l'oggetto denotato dalla parola, ciò che diventa un tutt'uno con il *Ton* nella memoria riprodotte.

Quello che appare strano, secondo Hegel, nell'attività della memoria meccanica, è che lo Spirito – e quindi l'attività propriamente umana – nel togliersi del senso (e quindi il modo in cui gli uomini usano le parole) sembra trasformare l'attività spirituale in qualcosa di meccanico, di disumanizzato.

Terminato l'esempio della recita, Hegel ripercorre le fila dell'attività dello Spirito, in modo da fornire una spiegazione di questa sua esteriorizzazione e meccanizzazione.

Der Geist aber ist nur bei sich als Einheit der Subjektivität und der Objektivität; und hier im Gedächtnis, nachdem er in der Anschauung zunächst als Äußerliches so ist, daß er die Bestimmungen findet und in der Vorstellung dieses Gefundene in sich erinnert und zu dem Seinigen macht, macht er sich als Gedächtnis in ihm selbst zu einem Äußerlichen, so daß das Seinige als ein Gefundenwerdendes

erscheint. Das eine der Momente des Denkens, die Objektivität, ist hier als Qualität der Intelligenz selbst in ihr gesetzt. - Es liegt nahe, das Gedächtnis als eine mechanische, als eine Tätigkeit des Sinnlosen zu fassen, wobei es etwa nur durch seinen Nutzen, vielleicht seine Unentbehrlichkeit für andere Zwecke und Tätigkeiten des Geistes gerechtfertigt wird. Damit wird aber seine eigene Bedeutung, die es im Geiste hat, übersehen⁴⁵².

Hegel riprende quanto si è già discusso nel primo capitolo di questo lavoro. Lo Spirito, nella sua attività di liberazione da ogni condizionamento, ha come fine e raggiungimento di sé l'unione di soggettività e oggettività. Quella comprensione dell'interconnessione e corrispondenza del pensiero conscio e del pensiero inconscio; dello *objektives Denken* e dello *objektiver Gedanke*. Questo suo stesso estraniarsi nella memoria meccanica lo rende un oggetto di se stesso; il linguaggio privo di senso non ha più nulla dell'attività dell'intelligenza umana che associa parole e significati: essa non solo si è reificata nel nome, come nella memoria riprodotte, ma nel linguaggio *tout court*. Lo spirito, facendo esperienza di questo essere in se stesso oggettivato, si trova al proprio interno come qualcosa di esteriore. Questo è per Hegel lo «eigene Bedeutung» della memoria meccanica: permettere allo spirito di trovarsi in se stesso come oggetto. Essa quindi permette allo Spirito di conoscersi.

Da una parte si sono capiti sia il significato della memoria meccanica nel contesto dello spirito, sia il modo in cui qualcosa che sembra lontano dalla sfera umana possa essere un momento fondamentale dello sviluppo dello Spirito. Dall'altra molti dubbi e questioni rimangono aperti. È La memoria meccanica qualcosa di costitutivo e immanente alla linguisticità o è un suo particolare modo di darsi che ha la propria realizzazione solo in rare situazioni costruite *ad hoc*? In che modo essa può aiutare a comprendere la questione dei

⁴⁵² EnzC, p. 281 – 282.

legami e associazioni tra nomi che era rimasto aperto nell'analisi della memoria riprodotte?

Per rispondere a queste domande si dovrà entrare nel vivo dell'argomento proprio della memoria meccanica.

Insofern der Zusammenhang der Namen in der Bedeutung liegt, ist die Verknüpfung derselben mit dem Sein als Namen noch eine Synthese und die Intelligenz in dieser ihrer Äußerlichkeit nicht einfach in sich zurückgekehrt. Aber die Intelligenz ist das Allgemeine; die einfache Wahrheit ihrer besonderen Entäußerungen und ihr durchgeführtes Aneignen ist das Aufheben jenes Unterschiedes der Bedeutung und des Namens; diese höchste Erinnerung des Vorstellens ist ihre höchste Entäußerung, in der sie sich als das Sein, den allgemeinen Raum der Namen als solcher, d. i. sinnloser Worte setzt⁴⁵³.

Hegel qui riprende il punto in cui terminava l'argomento della memoria riprodotte. L'intelligenza non è presso se stessa, ma è ancora condizionata dalla datità esteriore, perché i legami tra i nomi non sono spiegabili in altro modo se non attraverso la loro dipendenza dal significato rappresentativo. L'intelligenza, dal punto di vista del movimento di autocomprensione dello Spirito, per essere adeguata al proprio concetto ed essere quindi libera, deve superare questo condizionamento e deve quindi risolvere questo dualismo tra nome e significato. Ma come?

Hegel scrive che questo superamento del dualismo avviene nello «höchste Erinnerung des Vorstellens ist ihre höchste Entäußerung» che è il luogo dei nomi in cui essi sono intesi come parole senza senso (sinnlose). Questo spazio delle parole senza senso è quello che si è precedentemente rappresentato nell'esempio della recitazione di qualcosa a memoria. Qui, di fatto, si ha a che fare con la radicalizzazione del punto di vista della memoria riprodotte. Si è

⁴⁵³ EnzC, p. 280.

visto che l'abitudine dell'uso dei nomi reificava l'intelligenza nel singolo termine con due conseguenze. In primo luogo tale reificazione non comprendeva l'ordine sintattico delle proposizioni che, introducendo la complessità della relazione dei nomi, costringevano l'intelligenza ad agire ed essa, nel creare i collegamenti tra i diversi momenti della proposizione, reiterava il dualismo tra segno e riferimento esterno. Inoltre, le sfumature di significato, per essere definite con precisione, richiedevano un processo analogo di ritorno dell'intelligenza al suo dualismo interno. Ora, nella memoria meccanica, imparare a memoria nel senso di poter ripetere serie di parole senza badare al loro significato, non è altro che una radicalizzazione di quell'abitudine che regola l'uso quotidiano dei nomi. Il linguaggio può essere imparato in modo tale da padroneggiarlo, anche nella sua serialità, senza dover ricorrere ad alcun dualismo. Se si imparano a memoria i versi di una poesia, nell'enunciarla, non si dovrà pensare alle relazioni che intercorrono né tra i termini che compongono le proposizioni, né tra le sfumature dei significati delle singole parole. È in questo senso che, nella memoria meccanica, l'intelligenza diventa «den allgemeinen Raum der Namen»: il luogo in cui le parole sono «sinnlose». Si pone però fin da subito attenzione su una questione. Qui si sta parlando dello spazio dei *Namen* e non dei *Töne* e delle parole *sinnlose* e non *ohne Bedeutung*. Questa peculiare osservazione che ora potrebbe apparire fuorviante, si dimostrerà a breve molto utile nella comprensione dell'interpretazione di questo passo.

Hegel procede l'argomento portando l'attività della memoria meccanica alle sue estreme conseguenze:

Ich, welches dies abstrakte Sein ist, ist als Subjektivität zugleich die Macht der verschiedenen Namen, das leere Band, welches Reihen derselben in sich befestigt und in fester Ordnung behält⁴⁵⁴.

L'intelligenza che si pone come l'essere dei nomi è l'intelligenza che riproduce meccanicamente le parole e le proposizioni del linguaggio. Essa è l'io, la soggettività⁴⁵⁵ che ha, a propria disposizione, sia i nomi sia il loro «leere Band» ed è quindi essa che stabilisce l'ordine proposizionale linguistico e conferisce senso agli enunciati.

Questo operare dell'intelligenza rispetto al linguaggio è una questione di difficile comprensione ed ha aperto la possibilità di sviluppo di interpretazioni per le quali il linguaggio non è altro che qualcosa di eliminabile: un involucro che il pensiero può resettare e riprogrammare interamente. Prospettive simili a quelle che nel capitolo precedente si sono determinate come sostenitrici dell'esistenza di un linguaggio degli dei da contrapporre al linguaggio degli uomini. Qui si ritiene che questa direzione non renda pienamente giustizia alla posizione di Hegel.

3.2.3.2 *Sinnlose Worte*. Le prospettive di Bodammer e McCumber.

In primo luogo è opportuno fare una distinzione. Da un lato si può porre l'attenzione sulla questione dei nomi come «sinnlose Worte» e dall'altra invece sul «leere Band» che costituisce la relazione tra i nomi.

Per quanto riguarda il sottolineare la questione dell'insensatezza dei nomi, un esempio celebre è quello di Theodor Bodammer. Per questo studioso, all'interno della memoria meccanica, i nomi vengono determinati come una pura exteriorità al servizio del pensiero. Per questa interpretazione, il senso dell'argomento hegeliano sulla

⁴⁵⁴ EnzC, p. 280.

⁴⁵⁵ Qui il termine io e la parola soggettività non è da intendersi come l'io identificato dal soggetto finito. Si tratta piuttosto dell'io universale del pensiero soggettivo.

astrazione dal significato prodotto dall'operare dell'intelligenza sarebbe quello di dare fondamento al proposito di una separazione irriducibile tra il nome inteso come *Ton* e il *Bedeutung* a cui esso si riferisce. In questo modo sarebbe possibile ipotizzare dei nomi che siano delle pure sonorità pronte ad essere rideterminate secondo i significati oggettivi delle determinazioni di pensiero⁴⁵⁶. Il pensiero quindi potrebbe penetrare quelle che ormai sono delle pure exteriorità sonore neutrali e fuggire delle espressioni adeguate alla sua purezza. Delle parole libere dalla contingenza del significato rappresentativo. Il pensiero logico potrebbe quindi, per Bodammer, essere espresso adeguatamente solo se crea dei nuovi significati per le parole che occorrono nel sistema. Tali parole avrebbero anche però un significato rappresentativo; al di là del loro "nuovo" significato speculativo, esse significherebbero qualcosa anche nel linguaggio ordinario. Bodammer ritiene che l'aspetto ordinario del linguaggio – il suo significare qualcosa nella quotidianità – sia qualcosa di trascurabile dal punto di vista del pensiero⁴⁵⁷. Il linguaggio, sfruttando la sua capacità di alienarsi dai significati ordinari, diverrebbe, secondo questa interpretazione, un linguaggio neutrale e purificato dalla contingenza e dalla storicità delle sedimentazioni di significato che nel tempo in esso si depositano.

Tale prospettiva riapre delle problematiche a proposito delle quali si è già argomentato in parte nel secondo capitolo. In particolar modo la questione della rideterminazione di significato intesa come la sostituzione del significato ordinario. Questa proposta, sebbene mostri dei vantaggi, come ad esempio il mettere in relazione diretta l'articolazione del pensiero oggettivo e le parole in cui essa avviene,

⁴⁵⁶ Scrive Bodammer: «die Intelligenz [...] als mechanisches Gedächtnis [...] treten Name und Bedeutung wieder auseinander und müssen auf einer höheren Stufe, nämlich der des Denkens, von neuem vermittelt werden». (T. Bodammer, *Hegels Deutung* cit., p. 65).

⁴⁵⁷ Cfr. T. Bodammer, *Hegels Deutung* cit., p. 237 – 238.

presenta al contempo implicitamente due difficoltà che la rendono ragionevolmente rifiutabile. La prima è il ricadere nell'unilateralità statica del linguaggio geroglifico. Se il nome, svuotato del significato ordinario, diventa un *Ton* astratto da riempire con una determinazione del pensiero oggettivo, necessaria ed immutabile, allora esso sarà un nome non articolabile nel tempo, che non permetterà lo sviluppo della cultura e nemmeno la comunicazione di essa. Se, ad esempio, una piccola comunità di pensatori, dovesse comprendere lo sviluppo del pensiero e reimpostare conseguentemente il linguaggio sostituendo i significati con le determinazioni di esso, non avrebbe fatto altro che fondare un linguaggio privato. L'unico modo per insegnarlo sarebbe imporlo. Non si potrebbe infatti dimostrare l'emergenza necessaria di una rideterminazione progressiva di significato, perché questa implicherebbe il costante riferimento ai significati ordinari, cosa che questo linguaggio puro rifiuta. Come potrebbero allora i filosofi usare un siffatto linguaggio per comunicare la propria conoscenza con altri? Come potrebbero dare giustificazione del sapere? Questo linguaggio non potendo dare giustificazione di sé potrebbe anche essere il frutto di un fraintendimento, ma nella sua staticità nessuno potrebbe mai metterlo in discussione. A qualunque critica, la risposta di un siffatto linguaggio sarebbe: "la tua obiezione dipende dal fatto che usi scorrettamente la parola X". Ma, cosa ancora più problematica, non essendo comunicabile ad altri – ha infatti nei suoi presupposti l'eliminazione dei significati ordinari – esso, e con esso la conoscenza che contiene, sparirebbe con la morte dei suoi coniatori e tutto il progresso della scienza andrebbe perduto con esso. L'idea di svuotare completamente le parole del loro significato condurrebbe inoltre ad altri risultati paradossali, come ad esempio l'indifferenza dei termini. Una volta alienati dalla loro funzione semantica, parole come "leone" e parole come "essere" sarebbero indifferenti e potrebbero essere conseguentemente riempite indifferentemente dalle determinazioni del

pensiero⁴⁵⁸. Si è già visto nell'analisi svolta nel secondo capitolo che una tale conclusione è inconciliabile con i propositi di Hegel, che intende piuttosto far emergere il movimento del pensiero nelle contraddizioni interne ai significati ordinari nella loro specificità: trovare l'infinito nel finito e a partire dal finito.

Di tale difficoltà si è accorto recentemente McCumber⁴⁵⁹ che ha tentato di difendere la posizione della separazione radicale di nome e significato in previsione di una rideterminazione propria delle parole del pensiero che tenga conto delle difficoltà che si sono rilevate nella posizione di Bodammer. Concedendo che le parole usate da Hegel nel proprio sistema, sono e restano parole del linguaggio ordinario, McCumber cerca di mostrare che da un lato esse mantengono il loro uso quotidiano e dall'altro vengono filosoficamente rideterminate dalle determinazioni del pensiero. Ciò che per McCumber rimane come un punto fermo, rispetto alla posizione di Bodammer, è che le parole della filosofia – le parole che esprimono il pensiero – devono essere intese come determinate solamente dalla comprensione del movimento del pensiero nella sua immanenza. Se così non fosse, per McCumber, non sarebbe possibile uscire dalla loro contingenza rappresentativa e quindi non sarebbe possibile enunciare tramite esse la necessità logica del processo scientifico. D'altra parte però queste parole devono anche essere comunicabili e ricevibili dalla comunità linguistica e per questo esse mantengono quella che McCumber chiama una relazione di "omofonia" rispetto al loro uso ordinario⁴⁶⁰. La posizione di McCumber

⁴⁵⁸ Cfr. J. Vernon, *Hegel's philosophy of language* cit., p. 25.

⁴⁵⁹ In particolar modo nel suo testo interpretativo più organico: J. McCumber, *The company of words* cit.

⁴⁶⁰ Come scrive McCumber: «A name as such receives both its meaning and its Being, as I have argued, entirely frolll within. If either of these moments brought with it reference to what is "without," the immanence and freedom of philosophical thought would be externally conditioned, and thought would be in truth neither ill1manent nor free. But there is one element in the name as such which does not come from "within," and that is its concrete sound. For this sound remains, as I have argued, homophonic with that of the representational name from which the particular name

si articola così nel seguente modo: il filosofo sceglie dal linguaggio ordinario delle parole il cui significato rappresentativo è in qualche modo "simile" alla determinazione di pensiero che vuole esprimere⁴⁶¹. Una volta prese queste parole, grazie alla possibilità di astrarre dalla rappresentazione, le svuota di quel significato rappresentativo precedente – che pur essendo simile, nella vaghezza della rappresentazione, non esprime propriamente il concetto – e le riempie con la determinazione di pensiero che egli speculativamente ha compreso. Le parole, ora rideterminate, mantengono però ovviamente l'omofonia – hanno lo stesso *Ton* – della loro versione rappresentativa. In questo modo sono perfettamente riconoscibili dalla comunità dei parlanti del dato linguaggio ordinario da cui sono state prese e per questo motivo sono perfettamente comunicabili. Qui si ritiene che McCumber non faccia altro che introdurre una differenziazione interna alla posizione di Bodammer, senza però risolvere né il problema della comunicabilità, né il problema della astratta fissità delle determinazioni e del conseguente impedimento del movimento dialettico del pensiero⁴⁶².

Infatti se la parola "essere" nel linguaggio ordinario può assumere *n* significati e quindi essere espressa in *n* sensi, dal momento in cui sarà rideterminata dal pensiero secondo il suo proprio significato, essa potrà essere usata filosoficamente solamente in un senso ed avrà un solo significato. Quindi se la parola essere potrà avere solo il significato *x* e potrà essere usata solamente nel senso *x*, allora il parlante della comunità linguistica del linguaggio ordinario da cui è stata presa la

as such is derived [...] Further, a plurality of individually uttered names as such can be homophonic with a given representational name» (*The company of words* cit. p. 308).

⁴⁶¹ Ivi, p. 309.

⁴⁶² McCumber in realtà esplicitamente afferma che le parole mantengono anche il loro aspetto storico-culturale (p. 227) e sono scelte dal pensiero in ragione del significato implicito alla loro storicità (p. 308). Tuttavia queste precisazioni sembrano cadere alla luce degli argomenti presentati che appaiono come la caratterizzazione più propria della sua posizione interpretativa.

parola, che ritiene rappresentativamente che quella parola possa essere usata in uno dei tanti sensi secondo uno dei tanti significati possibili, non avrà modo di capire cosa intenda il filosofo nelle sue asserzioni. L'unica possibilità per il filosofo di farsi capire sarebbe quella di includere nel proprio discorso una "legenda" in cui egli afferma: le parole "essere", "essenza", "concetto" ecc. significano precisamente "determinazione di pensiero 1", "determinazione di pensiero 2" e "determinazione di pensiero 3" ecc. È ben evidente che questa non sarebbe altro che la creazione di una semantica logico-formale dove al posto delle costanti e dei quantificatori della logica simbolica verrebbero poste delle parole estratte dal linguaggio comune, ma che con il linguaggio comune non avrebbero nulla a che fare. Questo sembra un punto d'arrivo lontanissimo dall'intento di Hegel. La filosofia infatti per Hegel si attiva nel linguaggio ordinario e non abbisogna di una terminologia specifica (tantomeno di inventarne una). Le determinazioni di pensiero, come si è già argomentato, sono nel linguaggio ancora prima di essere comprese consciamente ed è proprio il loro essere state fissate in modelli formali, che ha impedito la comprensione della libertà del movimento del pensiero.

Il limite di questo tipo di approccio interpretativo risiede nel pensare che il rapporto tra linguaggio e pensiero si giochi solamente all'interno dei significati delle parole⁴⁶³. Esso deriva sostanzialmente dalla considerazione che se le parole devono esprimere il pensiero, allora esse devono poterlo ricevere e per poterlo ricevere devono liberarsi dalla contingenza, pena cadere nell'errore della metafisica ingenua che scambia le rappresentazioni per concetti. Il problema però è che per Hegel il linguaggio non è fatto solo di parole. La lingua ha una sintassi, si sviluppa per proposizioni ed è proprio quella articolazione proposizionale del linguaggio che Hegel intende quando

⁴⁶³ Cfr. J. Vernon, *Hegel's philosophy of language* cit., p. 77 – 78.

parla di "serie di nomi"⁴⁶⁴. Il linguaggio per Hegel non è solo questione di nomi, ma è il legarsi dei nomi e delle loro relazioni reciproche, interne ed esterne. Concentrarsi solo su una parte del linguaggio e pensare di risolverne la problematicità solo tramite essa, conduce a soluzioni unilaterali come quelle presentate. Tanto più che l'idea stessa di alienazione dal significato del nome è poco sensata e, per la verità, lo stesso Hegel non ne parla mai. Certo si può ripetere qualcosa a memoria mediante proposizioni e nomi insensati (senza senso e non senza significato), senza prendere in considerazione la loro funzione significante. Ma una cosa è non prendere in considerazione una funzione, altra è invece pensare di poterla cancellare. Il nome è l'unione di *Ton* e *Bedeutung*; se si priva il nome del *Bedeutung* non si rimane con un nome neutralizzato, si rimane piuttosto con un *Ton*. Quindi nel momento stesso in cui si pronuncia il nome non si può prescindere dal suo significare qualcosa e, come si è visto, anche la recitazione a memoria implica questa tensione. Non appena chi recita tenta di dare una intonazione, un senso, egli entra subito in difficoltà perché inevitabilmente si ripresenta il *Bedeutung* che, quindi, non era stato cancellato dalla memoria meccanica, ma semplicemente non era preso in considerazione.

3.2.3.3 *Der leere Band*. Il rapporto tra sintassi e logica.

Si giunge così a focalizzare l'attenzione al *leere Band* che lega i nomi. In tale legame, rimanendo fedeli a quanto Hegel scrive, si trova

⁴⁶⁴ Senza però con questo orientare la questione del linguaggio alla sola questione proposizionale, "sbilanciando la barca" sull'estremo opposto della questione. Su questo tipo di sbilanciamento si veda ad esempio F. Berto, *Kant, Hegel, Frege e la priorità del proposizionale* in "il Pensiero" n. 46 (2007), pp. 67-83. Per Hegel nomi e proposizioni dipendono gli uni dalle altre in una reciproca determinazione. Come spesso accade nel contesto hegeliano, tentare di individuare una priorità in uno degli elementi che determinano una questione, comporta il rischio di sfociare in una forzatura.

la chiave per addentrarsi nella problematicità delle relazioni interne ed esterne che intercorrono tra i nomi e la via di comprensione dell'analisi hegeliana della funzione semantica del linguaggio presente nella memoria meccanica⁴⁶⁵. Il ripetere a memoria senza curarsi dei singoli significati, mostra che l'ordine sintattico delle proposizioni non dipende da alcuna rappresentazione esterna all'intelligenza, ma è a completa disposizione della soggettività che ha il potere di regolare le relazioni tra nomi secondo un ordine che essa stessa conferisce loro. È in questo senso che è da comprendere quanto Hegel afferma nel dire che lo Spirito si ritrova come un oggetto di se stesso nel linguaggio regolato dalla memoria meccanica⁴⁶⁶. È infatti la sua propria attività, quell'affrancarsi dell'intelligenza dalla datità condizionante, che conferisce il significato alla relazione tra i nomi e, nella comprensione di ciò, lo Spirito trova se stesso in quello che prima appariva come qualcosa di a lui estraneo. In altri termini questo significa che una qualsiasi proposizione non dipende da un riferimento esterno, ma è regolata da un *pattern* logico che è riconoscibile dall'intelligenza al di là dei significati determinati a cui abitualmente si riconduce nel linguaggio ordinario⁴⁶⁷. Ad esempio, nella proposizione "il cavallo

⁴⁶⁵ L'importanza del ruolo del legame vuoto tra le parole teorizzato nella memoria meccanica rispetto all'accesso alla comprensione dell'attività del pensiero, è ben messo in evidenza da Houlgate. Cfr. S. Houlgate, *Hegel, Derrida, and Restricted Economy: The Case of Mechanical Memory* in "Journal of the History of Philosophy" n. 34, (1996), p. 87.

⁴⁶⁶ Non si trova qui del tutto condivisibile la posizione di Magnus. L'autrice scrive: «the precision of meaning that spirit created for itself in the sign is thus exchanged for a total emptiness and lack of meaning. Not only does the whole sign relation break down, but the intelligence also loses its own inner determinacy and becomes an "empty bond" (leeres Band) or thoughtless thought» (K. D. Magnus, *Hegel and the symbolic mediation of Spirit* cit., p. 103) Magnus ritiene che il legame vuoto tra i nomi rappresenti un linguaggio senza significato o un pensiero senza pensiero. Il legame vuoto caratterizza una proposizione *sinnlos* e non *ohne Bedeutung*. Così anche un "pensiero senza pensiero" appare qui un concetto di quantomeno difficile comprensione.

⁴⁶⁷ «Operating as a kind of pure machine, producing order without utility or finality, the intelligence rivets names together in accord with patterns endemic to itself» (K. J. Thompson, *Fragmentation, contamination, systematicity* cit., p. 47). Si ritiene qui particolarmente azzeccata l'idea di Thompson di pensare il «leere Band», la

bianco di Napoleone è zoppo” il significato e la comprensione dell’enunciato non dipendono dalla somma dei significati di “cavallo” e “bianco” e “Napoleone” e “essere” e “zoppo”, come dal punto di vista della memoria riprodotte. Non dipendono però nemmeno dall’esperienza del collegamento della bianchezza al cavallo, della proprietà del cavallo assegnata ad un individuo di nome Napoleone e al predicato dell’essere zoppo di tale cavallo. In ultima istanza la comprensione di questo enunciato dipende dal fatto che l’intelligenza riconosce una forma logica nella struttura del predicare qualcosa di qualcos’altro dove ogni termine è definito da una gamma di significati e ogni predicazione da una gamma di predicazioni possibili. Questa forma però non deve portare a pensare che giunti a questo punto si potrà determinare il catalogo formale di tutte le possibili maniere in cui l’intelligenza può esercitare il proprio dominio su quella struttura che le è propria che è il linguaggio. Piuttosto essa dovrà essere intesa come la possibilità da parte dell’intelligenza – e del pensiero – di muoversi liberamente all’interno di un terreno che è nella sua piena disponibilità. Quindi, quando ci si troverà di fronte a una qualsiasi proposizione o argomento essa/o potrà essere rideterminato al proprio interno senza bisogno di essere “resettato”. Per fare un esempio pratico, in una proposizione come: “tutto ciò che è razionale è reale” appare evidente che grande parte del senso dipenda dal significato dei termini “razionale” e “reale”. Da qui, una posizione à la McCumber riterrebbe che, affinché una effettiva determinazione oggettiva del pensiero possa essere prodotta, si dovrà astrarre completamente dai significati ordinari di “razionale” e “reale” in modo da poterli riempire con dei significati oggettivi ed eterni. Da dove questi significati oggettivi ed eterni arrivino non è però chiaro, perché, se dipendono

riproduzione meccanica di proposizioni «sinnlose» come l’emergere di un pattern proprio dell’intelligenza.

dall'elaborazione dei significati ordinari (cosa che McCumber non condividerebbe), allora ne sarebbero condizionati, con buona pace della purezza del pensiero; se invece dipendessero dal puro pensiero di pensiero, allora non si sa bene come se ne potrebbe dar conto nel sapere: diventerebbero una sorta di sapere incondizionato à la Jacobi. La radicalizzazione opposta di questo approccio è quella di Vernon⁴⁶⁸, che ritiene che il significato dipenda da una grammatica assoluta, specchio della logica.

La posizione di Vernon dipende dal suo interpretare quel *pattern* del pensiero, il *leere Band*, come la possibilità della sua determinazione attraverso le forme pure della logica: il giudizio e il sillogismo. Lo studio della grammatica, secondo Vernon permetterebbe di comprendere in modo diretto il suo collegamento con le forme logiche da cui è derivata⁴⁶⁹. Il linguaggio sarebbe quindi attraversato da una grammatica universale, perfettamente corrispondente alla logica, che permetterebbe l'articolazione e rideterminazione di tutti i possibili significati dei termini lessicali contingenti che in esso occorrono. La significatività delle parole dipenderebbe dal loro essere articolabili grammaticalmente e i significati linguistici dipenderebbero da una perenne dialettica di forma e contenuto: lessico e grammatica⁴⁷⁰.

⁴⁶⁸ Jim Vernon sostiene la sua teoria del linguaggio in Hegel come grammatica speculativa in Id. *Hegel's philosophy of language* cit. e in *The realm of abstraction: the role of grammar in Hegel's linguistic system* in J.P. Surber (a cura di) *Hegel and language* cit., p. 165 – 177.

⁴⁶⁹ Through this process, the universal concepts of grammatical mind are grasped in isolation and purity as objects in their own right and can consequently be recognized and concretized in particular expressions. It is through this double process that we can find ourselves at home in the realm of abstraction; that is, we can learn to grasp and utilize the abstract universal concepts and relations of grammatical mind as the power and value of particular expressions (J. Vernon, *The realm of abstraction* cit., p. 174)

⁴⁷⁰ «the ability of meaningful language to communicate subjective intentions presupposes the universal grammar that is common to all minds, and reciprocally the necessary form deducible in abstraction from meaningful expression presupposes a lexical content determined through it. The lexicon is meaningful only in so far as it is immanently grammatical, and the grammar is universal only in so far as it is immanent to any meaningful lexicon. Linguistic form and content, in other words, reciprocally presuppose and ground each other. We can, thus, define language as the

Si ritiene che questa posizione interpretativa, sia attraversata da due rilevanti problemi.

Il primo concerne la natura della grammatica. La grammatica è, come si è analizzato precedentemente, una determinazione intellettuale e non un prodotto della ragione. Ritenere che la grammatica possa rispecchiare perfettamente la logica è una mossa interpretativa che ricorda maggiormente l'idea di una grammatica trascendentale di Fichte, più che il pensiero hegeliano⁴⁷¹.

Il secondo riguarda il reiterarsi del dualismo forma – contenuto che non permetterebbe di comprendere come il linguaggio possa esprimere effettivamente il pensiero. Da una parte ci sono i nomi contingenti e dall'altra c'è la comprensione della forma logica o grammatica speculativa. Per Vernon la grammatica speculativa permette di declinare e comprendere l'insufficienza del linguaggio in tutte le sue possibili articolazioni, spingendo il filosofo speculativo a pensare e ripensare qualsiasi concezione egli sviluppi e costituendo di fatto il motore della filosofia. La cosa sembra paradossale. Da una parte si trasformerebbe la filosofia di Hegel a una sorta di astratto "invito al pensiero", che si limita a indicare la via più corretta per sviluppare un pensiero speculativo che però rimarrebbe sempre come qualcosa di esterno ed irraggiungibile: una sorta di cattivo infinito. Dall'altra non si comprende bene perché la grammatica dovrebbe essere definita una volta e per tutte e non essere soggetta a quel processo infinito di ripensamento che impone al lessico.

Per tornare all'esempio della proposizione "ciò che è razionale è reale", il suo significato filosofico non dipende né dalla rideterminazione dei nomi "razionale" e "reale", né da un'ipotetica grammatica assoluta

identity-in-difference of universal, grammatical form and particular, lexical content». (J. Vernon, *Hegel's philosophy of language* cit., p. 116)

⁴⁷¹ Cfr. J. P. Surber, *Review to Jim Vernon's Hegel's philosophy of language* in "Notre Dame Philosophical Review" (05.11.2007) <http://ndpr.nd.edu/news/23221-hegel-s-philosophy-of-language/>.

che permette la loro costante rideterminazione (senza di fatto determinarli mai). Il compito di comprendere in che modo si possa determinarne filosoficamente il significato, sarà svolto dall'ultimo paragrafo di questo capitolo.

3.2.3.4 Determinazione dell'argomento della memoria meccanica e passaggio al pensiero.

Per argomentare l'interpretazione della memoria meccanica che qui si intende sostenere, si deve fare un passo indietro. Bisogna tornare alla domanda che ci si poneva all'inizio della sua trattazione. È la memoria meccanica qualcosa di integrato nel linguaggio o è una sua particolarità? Ha essa a che fare solo con l'imparare a memoria qualcosa, o è una procedura costituiva dell'agire linguistico? Per rispondere a tale domanda è opportuno ripensare a quanto si diceva nel presentare la questione della memoria in senso generale. Essa deve essere pensata come la spiegazione di come ci si appropria di un linguaggio, come quando si impara una lingua straniera. Hegel scriveva in quel passo: «so wird uns beim Hören oder Sehen eines einer fremden Sprache angehörenden Wortes wohl dessen Bedeutung gegenwärtig».

Ora: Hegel si limita a questo; non propone un'estensione dell'esempio alla memoria meccanica. Tuttavia qui si ritiene che sia possibile sviluppare l'analogia della lingua straniera in ragione del fatto che la memoria, come Hegel afferma proprio nel contesto della memoria retentiva e attraverso quell'esempio, non è solo ripetizione, ma anche appropriazione. E se la memoria retentiva si appropriava di una lingua straniera attraverso la ritenzione del significato dei nomi, non si vede perché la memoria meccanica non possa appropriarsi di una lingua attraverso il suo procedimento meccanico. Detto questo si procederà con l'argomento.

Imparando una lingua straniera è effettivamente vero che se ne impara il lessico (memoria retentiva) ed è altrettanto vero che si impara a collegare e riprodurre le parole che la compongono (memoria riprodotte). Tuttavia non si impara facilmente a formulare delle proposizioni come le formulano i parlanti madrelingua. Ci sono appunto quei legami tra le parole che non si sa esattamente come comprendere. Ci sono moltissime eccezioni e particolarità che risultano imprevedibili e in alcun modo riducibili ad una grammatica universale comune. Qui entra in gioco la memoria meccanica. Quando ci si appropria di una lingua straniera, prassi comune è quella di imparare frasi idiomatiche e ripeterle, senza comprendere esattamente quello che significano né da un punto di vista lessicale, né da un punto di vista grammaticale. Nel ripeterle chi le pronuncia se ne appropria e, ripetizione dopo ripetizione, frase idiomatica dopo frase idiomatica, attraverso l'abitudine entra nel nuovo mondo linguistico. Questo significa che si disimpara la propria madrelingua? Ovviamente no. Si può conoscere la propria lingua e poi impararne un'altra e poi un'altra ancora. La memoria meccanica rappresenta questo tipo di processo. Dall'altro lato, dal punto di vista di chi la lingua già la conosce, accade lo stesso tipo di procedimento (anche se capovolto). Non si tratta solamente di imparare e ripetere a memoria. Moltissime volte capita di usare espressioni idiomatiche che stravolgono il senso letterale di quanto si dice. Altre capita di dire distrattamente a qualcuno delle "frasi fatte", senza pensarci, magari perché si è impegnati a fare qualcos'altro. La vita linguistica è ricca di momenti in cui si fa uso della memoria meccanica. La cosa interessante è il doppio movimento che essa implica. Dall'esterno essa è un *pattern* riconoscibile, che l'intelligenza riconosce indipendentemente dal contenuto semantico (il modo in cui, nell'esempio, si impara a memoria una proposizione di una lingua straniera). Dall'interno essa è una assoluta capacità di astrazione: la capacità di alienare il linguaggio dalla sua funzione semantica. Questa

doppia attività descrive il domino assoluto che l'intelligenza ha di se stessa nel linguaggio. Essa lo produce e si riconosce in esso, come quel *pattern* che distingue un'articolazione linguistica da un mero suono. Dall'altro essa può negarsi in esso fino all'insensatezza, che non è altro che la negazione della linguisticità del linguaggio. Qui si ritiene che sia in quest'ottica da comprendere quel «leere Band» e quelle «sinnlose Worte» di cui la soggettività può disporre. Essi non sono qualcosa da riempire; sono piuttosto l'attività dell'intelligenza che nega nel linguaggio ogni riferimento esterno e che pur tuttavia anche quando opera la negazione più radicale del linguaggio, ovvero l'eliminazione del senso e l'astrazione dal significato, trova sempre e comunque se stessa. La memoria meccanica si rivela come la capacità del linguaggio di alienarsi in se stesso. Con questo si intende che il linguaggio può, pur conservando tutte le sue caratteristiche proprie (il lessico, la grammatica e la temporalità), sospendere la sua dipendenza da esse e continuare a funzionare perfettamente. Se si ripete qualcosa a memoria meccanicamente, da una parte il linguaggio risulta insensato per il soggetto che pronuncia il discorso che ha imparato, ma non per chi lo ascolta. Allo stesso modo, per rimanere nell'esempio poc'anzi proposto, quando si ascolta una frase di una lingua straniera che non si conosce, anche se non la si capisce, essa ha un senso e un significato per chi la pronuncia. A questo punto sorge ragionevolmente una domanda. Questo *pattern*, ciò che rimane dall'alienazione che il linguaggio opera in se stesso, è qualcosa di separabile dal linguaggio? Se quanto fin qui è stato argomentato è vero, allora ne consegue che il *pattern* intellettuale è un *pattern* linguistico; non può essere separato dal fatto che le lingue sono delle lingue date storicamente con i loro sensi e i loro significati. Se il *pattern* fosse separabile da esse, allora sarebbe un suono indistinto per la percezione (o *mutatis mutandis* una caotica sequenza di segni nella scrittura), una pura astrazione in cui l'intelligenza sarebbe indistinguibile dall'assenza di intelligenza. Invece

è proprio a partire dal determinarsi del pensiero inconscio che agisce nella natura del suono, che si estrinseca attraverso l'attività segnica dello Spirito nella rappresentazione linguistica e il suo essere riconosciuto dal pensiero attivo che opera nel *Nachdenken* intellettuale che permette all'intelligenza di riconoscersi come pensiero. Tradotto in altri termini: i nomi e le relazioni grammaticali, pur essendo contingenti, contengono l'agire del pensiero, solo che ciò non è saputo nella coscienza di chi le usa. La loro finitezza è necessaria, perché sono il prodotto della finitezza dei soggetti empirici che si esprimono nel linguaggio. L'uomo non può separarsi dall'orizzonte della propria finitezza e, quindi, è nella finitezza del linguaggio – a partire e all'interno di essa – che deve esprimersi e conseguentemente esprimere il proprio sapere. Quindi senza i significati finiti e rappresentativi non può esserci alcuna forma di espressione intelligente umana e quindi anche quel *pattern* intellettuale che rimane dall'alienazione del linguaggio in se stesso, è l'impronta della razionalità presente nella contingenza, inseparabile dalle determinazioni finite di cui è impronta.

Ecco perché, al di là delle argomentazioni precedentemente svolte, non sono accettabili le interpretazioni della memoria meccanica come il luogo in cui le parole o i legami grammaticali si resettano e possono essere riempiti dalle determinazioni o dalle relazioni logiche pure. Altrettanto vale per la questione del linguaggio degli Dei o del concetto in opposizione al linguaggio della rappresentazione di cui si parlava nel capitolo precedente. Il linguaggio è rappresentazione e solo nella rappresentazione, nella finitezza, il soggetto empirico e finito può comprendere l'infinito e l'incondizionato: il pensiero.

L'argomento fin qui presentato potrebbe essere riassunto, partendo dal problema posto dalla memoria riprodottrice, nel seguente modo:

P1: il linguaggio è rappresentato come l'attività intellettuale di unire suoni a significati nei nomi.

P2: Per essere propriamente un'attività intellettuale incondizionata e poter così esprimere il pensiero, esso non deve dipendere dall'esperienza empirica.

P3: Se il linguaggio dipende dall'esperienza empirica, allora esso dipende dal collegare coscientemente il significato dei nomi all'interno di una serie (proposizioni) o dal relazionare diversi significati all'interno di un nome.

P4: Se il linguaggio può formare proposizioni e pronunciare nomi senza considerare il loro significato e quindi senza collegare coscientemente i significati, allora non dipende dall'esperienza empirica.

P5: Il linguaggio esercita nella memoria meccanica la capacità di formare proposizioni prive di senso (per chi le pronuncia, ma non per chi le ascolta e per questo sono ancora proposizioni e nomi e non suoni) e astrarre dal significato rappresentativo.

C: Quindi il linguaggio dipende solo e solamente dall'attività dell'intelligenza e qualsiasi sua determinazione rappresentativa o direttamente referenziale rispetto alla datità oggettiva è frutto di una sua falsa (non conforme) rappresentazione.

Si giunge così alla comprensione concreta dell'argomento della memoria. In essa lo Spirito si trova a casa e il pensiero si realizza superando ogni forma di dualismo con la datità. Esso è logos: ragione,

mondo e linguaggio ed è ora pronto a sviluppare propriamente le sue determinazioni e la propria realizzazione nella filosofia.

3.3 Das Denken: la ragione linguistica come *logos* nella sua verità.

L'intelligenza nella memoria meccanica supera ogni legame con la rappresentatività esterna.

Das Seiende als Name bedarf eines Anderen, der Bedeutung der vorstellenden Intelligenz, um die Sache, die wahre Objektivität, zu sein. Die Intelligenz ist als mechanisches Gedächtnis in einem jene äußerliche Objektivität selbst und die Bedeutung. Sie ist so als die Existenz dieser Identität gesetzt, d. i. sie ist für sich als solche Identität, welche sie als Vernunft an sich ist, tätig. Das Gedächtnis ist auf diese Weise der Übergang in die Tätigkeit des Gedankens, der keine Bedeutung mehr hat, d. i. von dessen Objektivität nicht mehr das Subjektive ein Verschiedenes ist, so wie diese Innerlichkeit an ihr selbst seiend ist⁴⁷².

Quindi essa si riconosce come l'attività che produce i significati, i nomi e le relazioni tra nomi. L'intero linguaggio non dipende che da essa. In questo modo, affrancandosi dalla datità e dall'esteriorità, essa si riconosce come pensiero, «der keine Bedeutung mehr hat, d. i. von dessen Objektivität nicht mehr das Subjektive ein Verschiedenes ist». L'intelligenza attraverso il linguaggio comprende che il suo non è un conoscere, ma un «wiedererkennen», essa nel suo processo conoscitivo non determina delle cose che le sono esteriori, ma comprende che ciò che trova è trovato come già appartenente alla sfera dell'intellettualità.

Das Gedächtnis als solches ist selbst die nur äußerliche Weise, das einseitige Moment der Existenz des Denkens; der Übergang ist für uns oder an sich die

⁴⁷² EnzC, p. 282.

Identität der Vernunft und der Weise der Existenz, welche Identität macht, daß die Vernunft nun im Subjekte existiert, als seine Tätigkeit ist; so ist sie Denken⁴⁷³.

L'intelligenza è pensiero nel momento in cui conoscendo la cosa comprende di esserne anche la natura. Guadagnata questa prospettiva, il pensiero, ovvero l'intelligenza che pensa se stessa, si determina formalmente (essendo il pensiero ancora rivolto verso se stesso, intendendosi come qualcosa di a sé interno, è ancora formale: teoretico appunto). Da qui in poi Hegel smetterà di parlare di linguaggio. Ora, infatti, la prospettiva del pensiero e del suo essere il sapere è guadagnata. Non resta quindi altro compito per la filosofia di comprendere il procedere del realizzarsi del pensiero nel suo determinarsi come sapere concreto.

Se si richiama ora alla mente l'esempio in cui nel primo capitolo si mostrava come per Hegel nel linguaggio fosse presente il pensiero, le cose sembreranno più chiare. Nella proposizione "la foglia è verde" ciò che per il linguaggio preso dal punto di vista rappresentativo è l'affermare uno stato di cose; dal punto di vista del pensiero che pensa il linguaggio, è l'operare concreto e consapevole di categorie.

L'uomo comprende quindi nel linguaggio di poter pensare l'attività del pensiero che opera in esso nella sua semplicità. Ciò significa che il linguaggio, alla luce dei paragrafi dedicati ad esso e alla memoria, si trasforma dal suo essere solamente rappresentazione (caratteristica che mantiene) nel *logos*: la ragione che si determina concretamente nel linguaggio.

Si è infine giunti a rispondere alla domanda che chiudeva il capitolo precedente. In che modo il pensiero può essere espresso linguisticamente? Lì si introduceva la nozione di *logos*, come qualcosa di indeterminato, come un possibile orizzonte interpretativo. Qui invece

⁴⁷³ EnzC, p. 283.

si è compreso concretamente cosa si debba intendere per questo concetto: l'inseparabilità del pensiero e del suo essere detto nel linguaggio senza che da un lato l'oggettività del pensiero sia condizionata ai significati rappresentativi del linguaggio che la esprime e senza che, per realizzare tal scopo, esso debba trasformarsi in un linguaggio formale purificato dalla contingenza.

La sezione dell'*Enciclopedia* che conclude lo Spirito teoretico è la rappresentazione e il dispiegamento di questo processo. Hegel rielabora infatti da un punto di vista formale alcuni dei principali momenti logici e gnoseologici del processo filosofico che lo ha condotto alla determinazione del pensiero in quanto tale. Non bisogna però fare l'errore di ritenere ciò un passo indietro; di pensare che quelle che nelle proposizioni hegeliane appaiono ancora delle affermazioni dualistiche, siano tali. La prospettiva speculativa è guadagnata e ci si accinge quindi ad addentrarsi nel sapere filosofico.

In der Logik ist das Denken, wie es erst an sich ist und sich die Vernunft in diesem gegensatzlosen Elemente entwickelt. Im Bewußtsein kommt es gleichfalls als eine Stufe vor (s. § 437 Anm.). Hier ist die Vernunft als die Wahrheit des Gegensatzes, wie er sich innerhalb des Geistes selbst bestimmt hatte. - Das Denken tritt in diesen verschiedenen Teilen der Wissenschaft deswegen immer wieder hervor, weil diese Teile nur durch das Element und die Form des Gegensatzes verschieden, das Denken aber dieses eine und dasselbe Zentrum ist, in welches als in ihre Wahrheit die Gegensätze zurückgehen⁴⁷⁴.

Il passaggio citato è emblematico del processo descritto. Hegel ripercorre il percorso attraverso cui il pensiero si è reso autonomo. Dapprima si sofferma sulla logica. Si tenga presente che poco prima di questo passo sono state riproposte le principali figure logiche e il loro significato. A partire dal pensiero categoriale, dove al pari delle

⁴⁷⁴ EnzC, p. 285.

posizioni della "vecchia metafisica", il pensiero ipotizza che il mondo materiale che gli è di fronte non abbia alcuna verità se non quella che esso è in grado di determinare⁴⁷⁵. Una modalità escludente, dalla quale si genera l'idea che la determinazione concettuale sia possibile nella forma del giudizio, che invece non è altro che lo sviluppo di tale forma negativa. Il giudizio a differenza del pensiero categoriale non oppone più l'essere – il mondo – all'universale – il pensiero – ma lo determina differenziandolo, separandone i termini⁴⁷⁶. Fino a giungere al sillogismo, che è la comprensione nel pensiero della reciproca implicazione di differenza e unità, che è l'anima nascosta del giudizio, e che conseguentemente realizza l'autonomia del pensiero che diventa contenuto di se stesso⁴⁷⁷. Ma è qui che si innesca il primo obiettivo teoretico del passaggio sopra riportato. Nelle figure della *Logica*, la ragione si sviluppa senza opposizione, che significa senza includere nella riflessione l'attrito che il reale esercita su di essa. Si ripropone quanto si argomentava, in conclusione al precedente capitolo, in merito all'Idea assoluta nella *Scienza della Logica*. Essa è un risultato puramente formale ed è per questo che produce, dal proprio punto di vista, nel suo essere in sé, un esito aporetico laddove messa a confronto con la realtà che dovrebbe renderla concreta, ovvero il linguaggio.

Hegel continua l'argomento ripensando ad un momento concettuale diverso e più ricco del risultato logico: il momento dell'emancipazione nello Spirito, attraverso l'autocoscienza assoluta, del dualismo oppositivo che si pone tra soggetto e oggetto. Non si intende qui soffermarsi sul significato che questi due termini

⁴⁷⁵ Scrive Hegel: «An diesem Inhalte ist es formell identischer Verstand, welcher die erinnerten Vorstellungen zu Gattungen, Arten, Gesetzen, Kräften usf., überhaupt zu den Kategorien verarbeitet, in dem Sinne, daß der Stoff erst in diesen Denkformen die Wahrheit seines Seins habe». (Enz C, p. 285).

⁴⁷⁶ Cfr. EnzC, p. 285.

⁴⁷⁷ Ibidem.

fondamentali assumono nella filosofia hegeliana, cosa ben nota a chiunque si occupi di filosofia. Piuttosto si ritiene importante mettere in evidenza come in questo caso tale coppia oppositiva, che fenomenologicamente si ricomprende nella propria unitarietà coimplicante, rappresenta metaforicamente l'intero percorso della *Realphilosophie*. Dapprima il soggetto della logica che è il pensiero puro si nega oggettivandosi della natura, da cui riemerge la soggettività che diventa soggettività cosciente ed opposta al mondo oggettivo nella *Fenomenologia* e che, proprio nel percorso che accade in quest'ultima, si ritrova come speculativamente unita all'oggetto che è per lei costitutivo (così come essa è per lui costitutiva).

Quello che Hegel tiene fermo, attraverso questi due esempi particolarmente significativi, è il fatto che il pensiero è sempre stato presente nell'intero dello sviluppo della scienza filosofica e che esso non è da pensare solamente come uno dei termini che nel processo di esplicitazione della ragione appaiono come degli opposti; esso è piuttosto da comprendere come il centro di unità in cui quegli elementi opposti sciolgono la loro opposizione e si unificano. Le opposizioni formali della logica, le opposizioni materiali e spirituali, non sono altro che termini coimplicati del processo concreto di realizzazione della ragione. Quel processo che, come si è nel corso di questo capitolo determinato, culmina con la comprensione che il proprio luogo di sintesi è il linguaggio. Il linguaggio è infatti, traducendo quanto finora argomentato con gli strumenti dell'analisi della sezione dell'*Enciclopedia* che qui si va indagando, la reciproca e necessaria coimplicazione del soggetto operante in tutto ciò che è umano (Denken) e l'oggetto (il materiale fisico e sonoro in cui il soggetto si realizza) e ad un tempo di un nuovo oggetto (la comprensione concettuale che trasforma il materiale in qualcosa di pensato, il pattern logico, il *Gedanke*) e un nuovo soggetto (quel Denken che non è più un

soggetto attivo operante inconsciamente nell'umano, ma il vero e proprio oggetto della conoscenza).

In questo modo si giunge a comprendere la conclusione della sezione dedicata allo *Spirito Teoretico* e l'apertura dello *Spirito Pratico*.

Die Intelligenz, die als theoretische sich die unmittelbare Bestimmtheit aneignet, ist nach vollendeter Besitznahme nun in ihrem Eigentume; durch die letzte Negation der Unmittelbarkeit ist an sich gesetzt, daß für sie der Inhalt durch sie bestimmt ist. Das Denken, als der freie Begriff, ist nun auch dem Inhalte nach frei. Die Intelligenz, sich wissend als das Bestimmende des Inhalts, der ebenso der ihrige, als er als seiend bestimmt ist, ist Wille⁴⁷⁸.

Hegel con queste parole certifica il superamento di ogni opposizione formale e la conseguente affermazione autonoma e libera del pensiero. Ora che il pensiero è presso se stesso, nella sua comprensione linguistica, nel suo essersi fatto *logos*, può procedere verso il vero sapere della filosofia. Non sarà infatti più mosso dalla necessità dell'emancipazione dal condizionamento esteriore, ma inizia a volere se stesso attraverso lo sviluppo concreto della propria realtà. I significati che d'ora in poi saranno prodotti dal procedere della filosofia attraverso il linguaggio, saranno il semplice e spontaneo dispiegarsi in un determinato contesto storico (il tempo di Hegel) del sapere filosofico.

Il significato diventa così, nell'argomentazione che si è qui ricostruita attraverso i passi hegeliani, un'attività libera e produttiva del sapere. Il pensiero comprende se stesso come autonomo (e quindi libero e autodeterminato) nel percorso che l'intelligenza svolge nell'analisi della rappresentazione, un cammino che si attua nel linguaggio. Attraverso il linguaggio e la liberazione da ogni approccio

⁴⁷⁸ EnzC, p. 286.

formale ad esso, l'intelligenza comprende di non essere separata dalla determinatezza immediata che trova originariamente di fronte a sé, anzi, di questa immediatezza se ne è appropriata comprendendo di costituirla nella sua interezza. Anche il carattere oggettuale e separato di ciò a cui il linguaggio si riferirebbe, di conseguenza scompare: esso non è altro che un residuo dell'immagine dell'immediatezza.

Il linguaggio si comprende quindi, da un lato, come il modo più proprio dell'umano per appropriarsi del mondo e, dall'altro, come l'orizzonte del sapere e della realizzazione del pensiero.

Quelli che sembravano i suoi limiti rispetto all'oggettività del pensiero e ciò che sanciva la sua condizione di separatezza rispetto alla verità (e quindi, la vaghezza, la determinazione storica, l'apparenza relazionale) sono quegli stessi elementi che permettono la sua riflessione su se stesso e quindi la realizzazione del sapere. In questa autoriflessione, il linguaggio, che in un primo momento trova il mondo come suo significato e il pensiero come suo creatore, scopre che in realtà quel significato mondano è il prodursi e riprodursi dell'attività del pensiero che in e tramite esso accade. Soprattutto prende forma l'idea che il linguaggio non è uno strumento creato dal pensiero, ma ne è la traccia indelebile: di fatto il linguaggio è sempre presente in quel prodursi e riprodursi concreto del pensiero; da esso non può essere scisso.

Per questo motivo in Hegel non si trova alcuna teorizzazione sistematica del linguaggio. È il pensiero stesso che nell'attività pensante umana si realizza come ragione linguistica: come logos appunto. Teorizzare quindi il linguaggio come qualcosa di separato dal pensiero, sarebbe un'operazione fuorviante, che non permetterebbe di comprenderne la natura.

In quest'ottica si scioglie il nodo aporetico che era rimasto aperto nella logica: non si dà in essa alcun dualismo pensiero – linguaggio; essa è piuttosto l'articolarsi oggettivo della ragione linguistica dal punto

di vista del pensiero puro. Di fatto il cammino del pensiero che cerca di pensarsi sottraendosi al dualismo rappresentativo, ma secondo la sua propria necessità interna: seguendo la conformazione relazionale di quel pattern logico di cui si è discusso nella memoria meccanica. L'aporeticità apparente del linguaggio nella logica risulta quindi prodotta dal suo non essersi ancora concretamente realizzata e saputa nello Spirito. Per la logica infatti, dal suo specifico punto di vista, il linguaggio non è un elemento di primaria importanza: essa, nel progetto di determinare la struttura oggettiva del pensiero in sé e per sé, si rivolge all'impronta logica che rimane del linguaggio quando si astrae concettualmente da esso e non alla concreta realizzazione spirituale della ragione linguistica.

3.4 Ricapitolazione

In questo capitolo si è provato ad affrontare il principale nodo aporetico ereditato dall'analisi fin qui effettuata. Il linguaggio sembrava non poter determinare semanticamente i pensieri puri (le pure forme della logica) a causa della sua natura ineliminabilmente rappresentativa e dall'altro però si mostrava capace di abbracciare il pensiero ed esprimerlo, manifestarlo attraverso l'espressione delle forme logiche che apparivano nella rideterminazione reciproca dei significati dei termini con cui le categorie erano nominate.

Nel tentativo di sciogliere questi nodi, si è deciso di procedere attraverso la determinazione di cosa sia il linguaggio e di come funzioni la sua attività.

In primo luogo si è valutato come la posizione di Hegel non si delinea come un punto di discontinuità rispetto al proprio contesto storico. Tratteggiando i confini della forma che la questione linguistica assume nell'ottocento tedesco e, in questo modo, valutando come tale

quadro contestuale informi gli obiettivi che Hegel affronta nella sua analisi del tema, si sono individuati tre cardini fondamentali attraverso i quali egli articola la questione: a) il problema della necessità della forma linguistica (se il linguaggio fosse una forma tra le altre, non potrebbe esprimere propriamente il pensiero); b) il modo in cui esso si struttura e i modi in cui si realizza; c) il condizionamento epistemologico che esso costituisce.

Per quanto concerne l'origine, si è argomentato che, per Hegel, il linguaggio non debba essere inteso come un'invenzione arbitraria, ma che al contrario – al di là dell'arbitrio con cui i nomi vengono scelti – esso prende forma in quanto più adeguato sviluppo dell'attività significativa dell'intelligenza. Il perno dell'argomento hegeliano è stato individuato nel fatto che la verità del segno, la conformità del segno rispetto al proprio concetto, sia quella di realizzare il proprio superamento nel proprio significato. Il segno che, per propria natura, scompare nel momento in cui si realizza è il suono. Al contempo il suono articolato è da una parte manifestazione dell'interiorità dell'uomo e dall'altra una struttura temporale adeguata alla temporalità costitutiva dei soggetti umani finiti. In questo modo, in virtù del loro essere da un lato l'espressione oggettiva (esteriore) del movimento di emersione del razionale dalla natura e dall'altro l'adeguato modo soggettivo (interiore) di esternazione a partire dalla propria finitezza, i suoni prodotti per significare l'espressione dell'umanità si determineranno necessariamente come il modo umano del realizzarsi dell'attività dell'intelligenza.

Una volta stabilita la necessità per l'uomo di essere nel linguaggio, ci si è concentrati sugli elementi che lo costituiscono. Il linguaggio per Hegel è in primo luogo oralità. Esso, avendo come proprio elemento fondamentale il *Ton*, il suono che si esterna, si produce come attività verbale. Nell'articolarsi della voce però prendono forma degli elementi costitutivi del linguaggio: la sua materia, il lessico, e la forma, la

grammatica. Sebbene questi due elementi caratteristici non ricevano particolare approfondimento, ciò che di essi va mantenuto è che da un punto di vista rappresentativo (che è il punto di vista da cui il linguaggio è e rimane) essi sono imprescindibili. Non si dà linguaggio che non abbia un lessico e una grammatica e non c'è lessico che non sia il risultato dell'oggettivazione dell'interiorità dell'uomo e non c'è grammatica che non sia soggettivazione dell'oggettività della logica.

Successivamente si è argomentato come per Hegel il linguaggio abbia la capacità di materializzarsi in rappresentazioni spaziali: le scritture. Queste possono essere di due forme: geroglifiche e alfabetiche.

Le prime si sono rivelate come una declinazione impropria in cui la forma linguistica non è rappresentata adeguatamente rispetto alle proprie caratteristiche. La significazione dei segni e dei simboli geroglifici dipende infatti dalla preliminare analisi della rappresentazione per la quale sono posti. Essa è il risultato di un processo definitorio: si definisce un significato e si pone il segno o simbolo che lo rappresenta. Ma questa definizione analitica, a sua volta, sarà nuovamente soggetta ad analisi in quanto il processo conoscitivo nel suo sviluppo non si accontenta di accettare acriticamente delle definizioni date. In questo modo, da un lato si genera un potenziale progresso infinito di segni/simboli che giustappone prospettive rappresentative e soggettivistiche senza permettere una reale comunicazione del sapere (l'enorme quantità di segni/simboli generati sarà tale da rendere il sapere estremamente specialistico e quindi non aperto) e dall'altro di impedire la comprensione del pensiero al di là delle rappresentazioni che ne vengono date. Nel linguaggio geroglifico Hegel sviluppa una critica radicale al progetto leibniziano della costruzione di una lingua universale, nella quale sia possibile associare dei simboli alle determinazioni logiche fondamentali in modo da rendere la verità a

tutti accessibile e facilmente comunicabile, in quanto esso si realizza come la negazione dell'intento che l'ha prodotto. Nella critica a Leibniz, Hegel contesta in generale l'approccio formale alla conoscenza logica.

Si è così passati allo studio della seconda forma di scrittura: quella alfabetica. Nel fare questo si è potuto comprendere come, per Hegel, essendo essa il risultato dell'analisi del linguaggio orale, non dal punto di vista del suo contenuto rappresentativo, ma della sua segnicità vocale, questa forma sia l'adeguato modo di rappresentare e studiare il linguaggio. Le lettere dell'alfabeto sono dei segni che rappresentano suoni. A differenza del linguaggio geroglifico, nel caso della lingua alfabetica, ogni segno linguistico non ha un significato di per sé: semplicemente rappresenta un suono. In questo modo, per Hegel, essa permette di astrarre dalla continuità sonora del parlare e conseguentemente di determinare gli elementi propri del linguaggio: i suoni articolati nella rappresentazione spaziale, si mostrano come parole, particelle, congiunzioni ecc. In questo modo sarà possibile fare esperienza del nome, individuarlo, capirne il funzionamento e appropriarsene. Attraverso questo appropriarsi del nome, si è giunti al punto più rilevante dell'analisi sviluppata in questo capitolo: lo studio dell'attività di significazione del linguaggio e i limiti e possibilità che essa produce rispetto alla conoscenza del pensiero.

Si è avuto modo di vedere come l'analisi più propria dell'attività di significazione del linguaggio trova, per Hegel, il proprio posto nelle pagine dedicate alla memoria.

Si è stabilito fin dalle prime righe dell'interpretazione dell'attività mnemonica che è stata proposta in questo capitolo, che la memoria non è un momento che deriva cronologicamente dal linguaggio, che ne consegue per via diretta. Hegel propone piuttosto l'analisi del punto di vista di chi esercita l'attività mnemonica rispetto nell'impadronirsi di una lingua e di come questa vada capita. La prima tappa del processo della memoria si è rivelato essere quello della sua funzione retentiva:

il conservare mentalmente il nome nella sua unitarietà con il significato. Tale attività per Hegel opera rispetto al nome, allo stesso modo in cui la memoria interiorizzante (Erinnerung) agisce rispetto alle immagini. In questo modo il processo della memoria che collega e ricollega l'intuizione del suono, il ricordo del nome e il significato ad esso collegato, nell'abitudine e reiterazione del processo, trasforma quella che è inizialmente è considerata una separazione tra oggetti diversi in una cosa semplice e unitaria.

Una volta che il linguaggio è nella piena disponibilità di qualcuno, questi nel riconoscere un nome, non percorrerà più nella propria mente la costruzione della rappresentazione del significato, ad esempio dell'immagine di un oggetto che il nome denota. Egli comprenderà il nome sentito come qualcosa di semplice: una rappresentazione senza immagine e senza una spaccatura al proprio interno tra suono e significato. Prende qui forma nella memoria retentiva quel processo di appropriazione del mondo da parte dell'uomo che è il linguaggio. Lo spazio degli oggetti, così come quello dei concetti (qui da intendersi come "rappresentazioni di concetti") non sono più delle datità esterne al soggetto che le comprende: esse sono linguaggio. Dopo la determinazione del primo momento dell'analisi hegeliana della memoria, ci si è rivolti al passo successivo: la memoria riprodottrice. Questa è la memoria che non si limita a comprendere e ripetere i nomi, ma esercita l'enunciazione di proposizioni. Il problema del passaggio dalla memoria retentiva a quella riprodottrice consiste nel fatto che l'identificazione astratta nel nome di cosa e pensiero a cui si giunge nell'analisi della prima, apre il problema della giustificazione dell'attribuzione di significato a una serie di nomi, come ad esempio una proposizione, nella seconda. La memoria riprodottrice è infatti la facoltà che non si limita a trattenere a mente delle singole parole, ma piuttosto le riorganizza associandole in combinazioni che danno luogo alla ripetizione di proposizioni sensate. Da qui la difficoltà. Qualora

infatti si intenda mettere insieme i nomi in una serie – enunciare una proposizione – essi si mostrano come degli enti che non possono sussistere astrattamente nella loro individuale separatezza reciproca. I nomi piuttosto manifestano il loro bisogno di essere considerati nel loro legame e nella loro relazionalità. L'intelligenza a questo punto sembra non avere la capacità di determinare in modo non rappresentativo i legami che intercorrono tra gli elementi linguistici che compongono una proposizione. Di nuovo sembra riformularsi quel dualismo contro il quale si è tanto a lungo lottato.

La soluzione giunge nel terzo, ultimo e più adeguato momento della comprensione dell'attività mnemonica rispetto al significato linguistico: la memoria meccanica. Hegel non è nuovo al capovolgimento della prospettiva abituale per risolvere delle difficoltà teoretiche. In questo caso sovverte quella che sembra l'attività umana per eccellenza – il memorizzare il linguaggio e il determinare significati – e ne mette in luce il suo lato più disumanizzato: il meccanismo che lo regola. La memoria meccanica, si è visto, si occupa della ripetizione di elementi linguistici (argomenti, proposizioni, poesie) senza curarsi del loro significato, pronunciandoli come qualcosa di insensato. Si viene a creare così, per Hegel, nella memoria una nuova determinazione dell'attività dell'intelligenza. Il linguaggio, infatti, usato meccanicamente, può essere adoperato anche nella sua serialità – nel suo aspetto proposizionale e argomentativo – senza dover ricorrere ad alcun dualismo significato/riferimento esterno. Il linguaggio meccanicizzato, per Hegel, ha la forma di uno spazio di parole senza senso i cui legami sono vuoti e a disposizione dell'io, dell'intelligenza umana, che è ciò che si comprende come costituzione e determinazione ultima del suddetto spazio.

Ci si è particolarmente soffermati sui possibili fraintendimenti che le nozioni di "parola insensata" e "legame vuoto" possono generare.

Nel caso delle "parole insensate" il rischio è quello di dare troppo peso alla parola nella sua individualità. Questo ha condotto alcuni interpreti a tradurre la posizione hegeliana rispetto alla memoria meccanica in una determinazione della possibilità dei singoli nomi di resettare completamente il proprio significato e di essere riempiti da un nuovo significato speculativo (ovvero le determinazioni di pensiero nella loro purezza). Per questi interpreti così verrebbe a risolversi il problema della contingenza insita nel linguaggio e lo sviluppo logico sarebbe salvato nella sua oggettività. Tuttavia si è qui analizzato che questo tipo di operazione forza il significato di «*sinnlos*» a diventare identico al significato di «*ohne Bedeutung*»; per Hegel però, si è visto, c'è una distinzione tra *Sinn* e *Bedeutung* e un nome senza *Bedeutung* non sarebbe pensabile, anzi non sarebbe più un nome, mentre un nome *sinnlos* è un nome che astrae dal *Bedeutung*, ma lo mantiene. Ciò significa che il linguaggio, come si è argomentato nella prima parte del capitolo è una necessità della finitezza umana, con i suoi nomi, i suoi significati e la sua grammatica. Pensare di poterlo trasformare in un linguaggio asettico, che ipoteticamente rappresenti delle determinazioni pure di pensiero, è un progetto che ricadrebbe nella critica hegeliana del linguaggio geroglifico.

L'altro modo interpretativo a cui qui si è controargomentato è quello di focalizzare l'attenzione interamente sul *leere Band* che lega i nomi. Da una parte questo approccio è più coerente con l'intento hegeliano. Esso infatti rileva nell'astrazione dal significato e dal dualismo rappresentativo l'importanza dell'emergere e della riconoscibilità della determinazione di quel *pattern* che è il realizzarsi dell'intelligenza al di là di ogni condizionamento. Il problema, secondo l'interpretazione che qui si è sviluppata, risiede nel modo in cui alcuni interpreti abbiano trasformato questo *pattern* in una grammatica assoluta, specchio delle relazioni logiche. Il problema, qui si ritiene, è simile a quello che riguardava i nomi. L'umanità del linguaggio finito

non può oltrepassare la finitezza delle grammatiche che si danno storicamente nei linguaggi ordinari. Esse, come più volte sottolineato da Hegel, sono sì informate dalla logica, ma solo nella forma dell'istinto.

Le grammatiche hanno più l'aspetto di un indizio o di una metafora rispetto alle determinazioni del pensiero: non sono le loro immagini specchiate. A partire da ciò si è proposto di intendere il pattern dell'intelligenza che si è realizzato nel linguaggio meccanicizzato, come il riconoscimento intellettuale della libertà ed incondizionatezza dell'intelligenza stessa rispetto al linguaggio. Quel pattern significa semplicemente che le forme linguistiche non dipendono dal condizionamento in cui appaiono e, nelle loro determinazioni oggettivate dei linguaggi reali, in cui sono. L'intelligenza quindi nella memoria meccanica supera ogni legame con la rappresentatività esterna; si riconosce come l'attività che produce i significati, i nomi e le relazioni tra nomi. L'intero linguaggio non dipende che da essa.

Nel pattern logico di cui in ultima istanza è essenzialmente costituito il linguaggio, che prende forma nello studio delle articolazioni della memoria, si sostanzia la tesi fondamentale del lavoro qui proposto e del lungo percorso nella filosofia hegeliana che si è condotto. Un cammino che si è rivelato fruttuoso nella comprensione di come per Hegel due nozioni come la rappresentazione linguistica e il pensiero logico oggettivo, possano essere considerate due facce complementari della stessa medaglia. I passi che si sono compiuti lungo una strada lastricata di nodi aporetici, hanno condotto alla comprensione che i significati linguistici, infatti, non sono degli oggetti concettuali rappresentativi, ma il risultato della coimplicazione della struttura logica del mondo e del pensiero. Quanto si è voluto argomentare è che per Hegel il linguaggio non è solamente un medium, un veicolo comunicativo. Esso è invece il luogo proprio della ragione, uno spazio logico non limitato materialmente che si riproduce costantemente nella necessaria articolazione del pensiero oggettivo nella temporalità. Esso

non è quindi da pensarsi come un punto di giuntura, l'anello di una catena, che salda due momenti incongruenti – la rappresentazione e il pensiero –; esso è piuttosto il momento sintetico e ad un tempo analitico di comprensione della identità reale di quei due momenti. In questo modo il linguaggio viene a risultare la pratica umana votata all'apertura al *logos* e allo stesso tempo il concetto che permette di interpretare la nozione hegeliana di Spirito, non solo come realizzazione mondana, sociale e storica dell'elemento logico, ma come l'affermazione di una vera e propria ragione linguistica.

Bibliografia

Letteratura Primaria

Opere di Hegel.

- a) Hegel G. W. F., *Werke*, 20 Bd., hrsg. von E. Moldenhauer e K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971.
- b) Hegel G. W. F., *Gesammelte Werke*, Rheinisch Westfälische Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburg, 1968 – 2016.

Opere di riferimento

Hegel G. W. F., Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis von Karl Friedrich Göschel, in Id., *Werke cit.*, Vol. XI, p. 353 – 390.

Hegel G. W. F., *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts* in Id., *Werke cit.* Vol. II, pp. 9 – 141.

Hegel G. W. F., *Dissertationi philosophicae de orbitis planetarum* in Id., *Gesammelte Werke cit.*, pp. 223 – 253.

Hegel G. W. F., *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817) in Id., *Gesammelte Werke cit.*, Vol. XIII.

Hegel G. W. F., *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse mit Erläuterung und Zusätzen versehen von L. von Henning, K. L. Michelet e L. Boumann* in Id., *Werke cit.*, Voll. VIII, IX, X.

Hegel G. W. F., *Frühe Schriften*, in Id., *Werke cit.*, Vol. I.

- Hegel G. W. F., *Glauben und Wissen*, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie in Id., Werke cit., Vol. II, pp. 287 - 434.
- Hegel G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts* in Id., Werke cit., Vol. VII.
- Hegel G. W. F., *Jenaer Systementwürfe I*, in Id. *Gesammelte Werke* cit., Vol VI.
- Hegel G. W. F., *Jenaer Systementwürfe III*, in Id. *Gesammelte Werke* cit., Vol VIII.
- Hegel G. W. F., *Phänomenologie des Geistes* in Id., Werke cit., Vol. III.
- Hegel G. W. F., *Verhältniss der Skeptizismus zur Philosophie* in Id., Werke cit., Vol. II, pp. 213 - 273.
- Hegel G. W. F., *Vorlesungen über die Ästhetik* in Id., Werke, cit., Vol. XIII, XIV, XV.
- Hegel G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. In Id., Werke cit., Vol. XVII, XVIII, XIX.
- Hegel G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In Id., Werke cit., Vol. XII.
- Hegel G. W. F., *Vorlesungen über di Philosophie der Religion Teil I. Einleitung in die Philosophie der Religion*, a cura di Walter Jaeschke, Meiner, Hamburg, 1993.
- Hegel G. W. F., *Wissenschaft der Logik* in Id., Werke cit., Voll. V, VI.
- Hegel G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, vol. I. Die objektive Logik [1812 - 1813] in Id., *Gesammelte Werke* cit., Vol. XI.

Letteratura Secondaria
(opere citate o consultate)

- Adorno T.W., *Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1962, trad. di F. Serra, *Tre studi su Hegel*, il Mulino, Bologna, 1971.
- Adorno T. W., *Philosophische Terminologie*, a cura di Rudolf zur Lippe, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, trad. it. di A. Solmi, *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino, 2007.
- Agamben G., *Il linguaggio e la Morte. Un Seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino, 1982.
- Albrecht E., *Hegel und das Problem von Sprache und Bewusstsein* in "Deutsches Zeitschrift für Philosophie" 7 (1970), p. 843 – 860.
- Albrecht E., *Über den Gegensatz von dialektische materialistischer und dialektischer Interpretationen der Beziehung von Sprache und Bewusstsein* in "Hegel-Jahrbuch" 1970, p. 125 – 141.
- Althaus H., *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie: eine Biographie*, Munchen, Hanser, 1992, trad. it. di M. Carpitella, *Vita di Hegel: gli anni eroici della filosofia*, Roma, Laterza, 1993.
- Apel K. O., *Zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik. Die Dreistelligkeit der Zeichenrelation und die abstractive fallacy in den Grundlagen der klassischen Transzendentalphilosophie und der sprachanalytischen Wissenschaftslogik* in J. Simon (a cura di), *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, Alber, Freiburg/München, 1974.
- Bahner W., *Sprache, Bewusstsein, Geschichte bei Hegel* in „Hegel-Jahrbuch“ 1970.
- Baldwin T., *The Identity Theory of Truth*, in "Mind" n. 100 (1991), p. 35–52.
- Bankov A., *Hegels Theorie der Beziehung zwischen Denken und Sprache* in "Hegel-Jahrbuch" 1971.
- Baum M., *Wahrheit bei Kant und Hegel* in D. Henrich (a cura di), *Kant oder Hegel?, Stuttgarter Hegel Kongreß 1981*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1983, p. 230 – 250

- Becker W., *Dialektik und Sprache bei Hegel* in "Philosophisches Rundschau", n. 17 h. 3 - 4, p. 161 - 175 (1970-71).
- Bencivenga E., *Hegel's dialectical logic*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- Berto F., *Che cos'è la dialettica hegeliana?*, il poligrafo, Padova, 2005.
- Berto F., *Hegel's Dialectic as a Semantic Theory: an analytic reading* in "European Journal of philosophy" n. 15 (2007), pp. 19 - 39.
- Berto F., *Kant, Hegel, Frege e la priorità del proposizionale* in "il Pensiero" n. 46 (2007), pp. 67 - 83.
- Berto F., *Un'interpretazione analitica della dialettica hegeliana* in "Iride" n.3 (2004).
- Biasutti F., *Il problema della storia nella filosofia di Hegel*, Padova, Cleup, 1999.
- Biscuso M., *Tra esperienza e ragione. Hegel e il problema dell'inizio della storia della filosofia*, Guerini, Milano, 1997.
- Bloch E., *Subjekt - Objekt: Erläuterungen zu Hegel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1962, trad. it. di R. Bodei, *Soggetto e Oggetto*, il Mulino, Bologna, 1975.
- Bodammer T., *Hegels Deutung der Sprache: Interpretationen zu Hegels Ausserungen über die Sprache*, Meiner, Hamburg, 1969.
- Bodei R., *Sistema ed Epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna, 1975.
- Bourgeois B., *La philosophie du langage dans la Phénoménologie de l'esprit in Hegel. Bicentenaire de la Phénoménologie de l'esprit*, Vrin, Paris 2008.
- Bozzetti M., *Conflitto estetico : Hölderlin, Hegel e il problema del linguaggio*, il Melangolo, Genova, 2004.
- Brafman J., *Discours, Langage et totalité (Hegel et Saussure)*, in "Revue de métaphysique et de morale" n. 66 (2010).

- Brafman J., *Dialogue et Dialectique* in *Revue de métaphysique et de morale* n. 75 (1970).
- Brandom R., *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*, Harvard University Press, Cambridge, 2001.
- Brandom R., *A Spirit of Truth: A Semantic Reading of Hegel's Phenomenology*, 2008, (www.pitt.edu/~brandom).
- Brandom R., *Animating Ideas of Idealism: A Semantic Sonata in Kant and Hegel*, (www.pitt.edu/~brandom).
- Brandom R., *Knowing and Representing: Reading (between the lines of) Hegel's Introduction* (Seminar Munich 2011, www.pitt.edu/~brandom).
- Brandom R., *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge, 1998.
- Brandom R., *Olismo e Idealismo nella Fenomenologia di Hegel* in L. Ruggiu, I. Testa (a cura di) *Hegel Contemporaneo*, Guerini, Milano, 2003, pp. 247 – 289.
- Brandom R., *Reason in Philosophy: Animating Ideas*, Harvard University Press, Cambridge, 2009.
- Brandom R., *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Harvard University Press, Cambridge, 2002.
- Bristow W. F., *Hegel and the Transformation of Philosophical Critique*, Clarendon Press, Oxford, 2007.
- Bruaire C., *Idéalisme et philosophie du langage* in "Hegel-Jahrbuch" 1964, pp. 15 – 26.
- Bubner R., *Zur Sache der Dialektik*, Reclam, Stuttgart, 1980
- Bubner R., *Zur Struktur dialektischer Logik* in "Hegel – Jahrbuch" 1974 (1975).

- Bubner R., Hindrichs G. (a cura di), *Von der Logik zur Sprache*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2007.
- Burbidge J. W., *Hegel's conception of logic*, in Beiser F. C. (a cura di), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 86 – 102.
- Burbidge J., *Language and Recognition* in Westphal M. (hrsg.), *Method and Speculation in Hegel's Phenomenology*, Humanities, New Jersey, 1982.
- Burbidge J., *On Hegel's Logic*, Humanities Press, Atlantic Highlands 1981.
- Burgio A. (a cura di), *Dialettica. Tradizioni problemi, sviluppi*, Quodlibet, Macerata, 2007.
- Campogiani M., *Hegel e il linguaggio*, La città del Sole, Napoli, 2006.
- Cattin E., *La langue de l'esprit. Sur la Phénoménologie de l'esprit* in "Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie", Caron M. (a cura di), *Hegel*, Cerf, Paris 2007, pp. 193 – 212.
- Cayetano A. T., *Lenguaje y trabajo en el pensamiento de Hegel*, Inst. De Estudios Almarienses Colección de humanidades, Almeria, 1992.
- Chiereghin F., *Dialettica dell'Assoluto ed Ontologia della Soggettività in Hegel*, Quaderni di Verifiche, Trento, 1980.
- Chiereghin F., *Hegel e la Metafisica classica*, Cedam, Padova 1966
- Chiereghin F., *Il Parmenide di Platone alle origini della dialettica hegeliana*, in "Verifiche" n. 3 - 4 (1995), pp. 243 - 271.

- Chiereghin F., *La Fenomenologia dello spirito di Hegel: introduzione alla lettura*, Carocci, Roma, 1997.
- Chiereghin F., *La genesi della logica hegeliana*, in Rossi P. (a cura di), *Hegel*, Laterza, Bari, 1992, pp. 27 – 63.
- Chiereghin F., *Pensiero e Linguaggio nella Scienza della Logica di Hegel* in "Teoria", n. 3 (2013), pp. 155 – 178.
- Chiereghin F., *Rileggere la Scienza della Logica di Hegel*, Carocci, Roma, 2012.
- Chong-Fuk L., *Urteilsformen und Kategorienlehre. Die Aristotelisch-Kantische und die Hegelsche Konzeption*, in A. Arndt, C. Iber und G. Kruck (a cura di), *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Akademie Verlag, Berlin, 2006.
- Clark M., *Logic and System*, La Haye, Nijhoff, 1971.
- Clark M., *Meaning and language in Hegel's philosophy* in "Revue philosophique de Louvain" n.58 (1960), pp. 557 – 578.
- Colliot-Théléne C., *Logique et langage. L'idéalisme spéculatif* in "Archives de Philosophie" vol.62 n.1 (1999), pp.17 – 45.
- Coltman R.R., *Gadamer, Hegel and the middle of language* in "Philosophy today" n. 40 (1996).
- Cook D.J., *Language and consciousness in Hegel's Jena writings* in "The Journal of the History of Philosophy" vol.10 n.2 (1972), pp. 197 – 211.
- Cook D.J., *Sprache und Bewusstsein in Hegels Phenomenologie des Geistes* in "Hegel-Jahrbuch 1970" pp. 117-124.
- Cook D.J., *Language in the Philosophy of Hegel*, The Hague, Mouton, 1973.

- Cook D.J., *Leibniz and Hegel and language* in O'Malley J.J., Algozin K.W., Weiss F.G. (a cura di), *Hegel and the history of philosophy*, Nijhoff, The Hague, 1977.
- Cook D. J., Rosemont H., *Leibniz, Bouvet, the doctrine of ancient theology and the Yijing*, in Li W. e Poser H. (a cura di), *Das Neuste über China: Leibnizens Novissima Sinica von 1697*, Steiner, Stuttgart, 2000, p. 125 – 136.
- Cortella L., *Autocritica del Moderno. Saggi su Hegel*, il Poligrafo, Padova, 2002.
- Cortella L., *Dopo il Sapere Assoluto. L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica*, Guerini, Milano, 1995.
- Cortella L. *Hegel e Brandom, ovvero l'irriducibilità dell'idealismo oggettivo all'idealismo inferenziale neopragmatista* in Cortella L., Mora F., Testa I., *La socialità della ragione. Scritti in onore di Luigi Ruggiu*, Milano-Udine, Mimesis, 2011, pp. 189 – 207.
- Cortella L., *La dialettica hegeliana e la sua radice linguistica*, in Dreon R., Paltrinieri G., Perissinotto L., *Nelle parole del mondo. Scritti in onore di Mario Ruggenini*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 557 – 572.
- Coseriu E., *Zu Hegels Semantik* in "Kwartalnik Neofilologiczny" vol. 24 n. 2-3 (1977), pp. 183 – 193,
- Costantino S., *Hegel. La dialettica come linguaggio*, Mursia, Milano, 1980.
- Croce B., *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, Laterza, Bari, 1906.
- Damjanovic M, *Kann die Sprache in System Hegels die Position des Absoluten einnehmen?* in "Hegel-Jahrbuch 1971", pp. 197 – 203.

- De Boer K., *Hegel's account of contradiction in the Science of Logic reconsidered* in "Journal of History of Philosophy", n. 3 (2010), p. 345 – 374.
- De Boer K., *On Hegel. The Sway of the Negative*, Palgrave Macmillian, Hampshire, 2010.
- De Boer, K., *The Infinite Movement of Self-Conception and its Inconceivable Finitude: Hegel on Logos and Language* in Dialogue n. 40 (2001), p. 75 – 97.
- Debrock G., "The Silence of Language in Hegel's Dialectic" in "Cultural Hermeneutics" vol.1 n.3 (1973), pp.285-304.
- Deguchi S., "Der absolute Geist als Sprache" in Henrich D., Horstmann R.P. (a cura di), *Hegels Logik des Philosophie*, Klett Cotta, Stuttgart, 1984, pp.242 – 261. Demmerling
- Demmerling C., in Id. *Hegel: Die sprachphilosophischen Fundamente der Dialektik in Sprache und Verdinglichung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1994.
- De Negri E., *Interpretazione di Hegel*, Firenze, Sansoni, 1969.
- De Pascale C., *Il razionale e l'irrazionale*, ETS, Pisa, 2014
- De Pretto D., *L'orientamento assoluto*, Mimesis, Milano, 2011.
- Derbolav J., *Hegel und die Sprache* in Gipper H. (a cura di), *Sprache: Schlüssel zur Welt. Festschrift für Leo Weissgerber*, Pädagogische Verlag, Düsseldorf, 1959, pp. 56 – 86.
- Derrida J., *La Mythologie blanche*, in Id. *Marges de la Philosophie*, Les Éditions De Minuit, Paris, 1972, p. 247 – 324

- Derrida J., *Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel* in *Marges de la philosophie*, les éditions de Minuit, Paris, 1972, pp. 79 – 126.
- De Vos L., *Zur spekulativen Konzeption der Hegelschen Geschichte der Philosophie*, in "Hegel Jahrbuch", 1990, pp. 381 - 389.
- DeVries W. A., *Hegel on Representation and Thought* in «Idealistic Studies», n. 2 (1987), p. 123 – 132
- DeVries W. A., *Hegel theory of mental activity*, Cornell University Press, Ithaca, 1988.
- Dodd J., *An Identity Theory of Truth*, London, Macmillan, 2000.
- Dow Magnus K., *Hegel and the Symbolic Mediation of Spirit*, SUNY, New York, 2001.
- Dulckeit K., *Hegel's Revenge on Russell: The "Is" of Identity vs. the "Is" of Predication* in Desmond W. (a cura di) *Hegel and his Critics: Philosophy in the Aftermath of Hegel*, SUNY, Albany, 1989, pp. 111-134.
- Ferrarin A., *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, New York, 2001.
- Ferrarin A., *Hegel e il linguaggio. Per una bibliografia sul tema* in "Teoria" vol. 7 n.1 (1987), pp. 140-161.
- Ferrarin A., *La Metafisica aristotelica e l'idea hegeliana della logica*, in "Verifiche", n. 1 - 2 (1988), pp. 107 - 154.
- Ferrarin A., *Logic, Thinking, and Language* in Burner R., Hinrichs G., *Von der Logik zur Sprache*, Klett Cotta, Stuttgart, 2007, 135 – 158
- Findlay J. N., *Hegel: a re-examination*, Allen and Unwin, London, 1958.

- Fleishmann E., *La science universelle ou La logique di Hegel*, Paris, Plon, 1968, trad. it. di Solmi A., *La logica di Hegel*, Einaudi, Torino, 1975.
- Forster M., *Hegel's dialectical method*, in Beiser F. C. (a cura di), *The Cambridge Companion to Hegel* cit., pp. 130 - 171.
- Fulda H. F., *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1965.
- Fulda H. F., *Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise* in R. P. Horstmann (a cura di) *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1978, p. 33 - 69
- Fulda H. F., *Spekulative Logik als die "eigentliche Metaphysik" - Zu Hegel Verwandlung des neuzeitlichen Metaphysikverständnisses*, in D. Pätzhold, A. Vanderjag (a cura di), *Hegels Transformation der Metaphysik*, Köln, Dinter, 1991, pp. 9 - 28, trad. it. di A. Nuzzo in *La logica e la metafisica di Hegel*, pp. 53 - 68, Carocci, Roma 1993.
- Fulda H. F., *Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik*, in Reede R. - Ritter J. (a cura di), *Hegel Bilanz*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1973, pp. 231-262.
- Fulda H. F., *Vorbegriff und Begriff der Philosophie bei Hegel*, in D. Heinrich, R. P. Horstmann (a cura di), *Hegels Logik der Philosophie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, pp. 13 - 34, trad. it. a cura di A. Nuzzo in *La logica e la metafisica di Hegel* cit., pp. 69 - 88.
- Fuselli S., *Forme del sillogismo e modelli di razionalità in Hegel: preliminari allo studio della concezione hegeliana della mediazione giudiziale*, Verifiche, Trento, 2000.
- Gadamer H. G., *Hegels Dialektik*, Mohr, Tübingen, 1971, trad. it. di R. Dottori, *La dialettica di Hegel*, Marietti, Genova, 1996.

- Gadamer H. G., *Hegel und die Sprache der Metaphysik in Sprache und Ethik im technologischen Zeitalter. Bamberger Hegelwoche 1990*, Verlag Fränkischer Tag, Bamberg, 1991.
- Gadamer H.G., *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen, 1960-1972, trad. it. di G. Vattimo, *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano 1988.
- Gauthier Y., *Hegel y el problema del lenguaje* in "Dialogos" n.7 (1970), pp. 49 – 74.
- Gauthier Y., *L'arc et le Cercle. L'essence du langage chez Hegel et Hölderlin*, Desclée de Brouwer, Paris 1969.
- Giuspoli P., *Idealismo e concretezza. Il paradigma epistemico hegeliano*, Franco Angeli, Milano, 2014.
- Goldoni D., *Filosofia e paradosso. Il pensiero di Hölderlin e il problema del linguaggio da Herder a Hegel*, ESI, Napoli, 1990.
- Gouin J.L., "De l'Architectonique de la raison. Hegel ou de la logophonie comme chant du signe" in "Revue Philosophique de Louvain" n.107 (2009), pp.203-238.
- Gräser A., *Hegel über die Rede vom Absoluten*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung" n.44 (1990), pp. 175 – 193.
- Gutterer D., "Der spekulative Satz" in Kodikas/Code n.1 (1979), pp. 235 – 247
- Gutterer D., *Ansätze zu einer Zeichentheorie bei Hegel* in Eschbach A., Trabant J. (a cura di), *History of Semiotics*, Benjamins, Amsterdam/Philadelphia, 1983, pp. 191-204.
- Habermas J., *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes* in Braun H., Riedel M. (a cura di), *Natur*

und Geschichte, Festschrift für K.Löwith, Kohlhammer, Stuttgart, 1967.

Habermas J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985.

Halbig C., *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*, Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt, 2002.

Halbig C., *Pensieri Oggettivi* in "Verifiche" n. 36 (2007) pp. 33-60.

Hartmann N., *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin, de Gruyter, 1960, trad. it. di B. Bianco, *La filosofia dell'idealismo tedesco*, Milano, Mursia, 1972.

Heidemann D., *Indexikalität und sprachliche Selbstreferenz bei Hegel* in "Hegel-Studien" n. 39/40 (2005), pp. 9-25.

Heintel E., *Der Begriff des Menschen und der spekulative Satz* in "Hegel-Studien" n.1 (1961), pp. 201-227.

Henrich D., *Anfang und Methode der Logik* in Id. *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2010, p. 73 – 95

Henrich D., *Formen der Negation in Hegels Logik*, in R.-P. Horstmann (hrsg.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt, am Main, 1978, pp. 213-229.

Henrich D., *Hegels Logik der Reflexion* Id. *Hegel im Kontext* cit. p. 95 – 158

Henrich D., *Philosophie in der Sprache* in "Information Philosophie" 3/2227 (2007), pp. 7-19.

Hermann, *Das Problem der Sprache und seine Entwicklung in der Geschichte*, Dresden, 1865.

- Hoffman T.S., *Hegels Urteilstafel* in M. Gottschlich, M. Wladika, *Dialektische Logik*, Würzburg, 2005, pp.72-89.
- Horstmann R. P., *What is Hegel's Legacy and What Should We Do With It?* in "European Journal of Philosophy", n. 7 (1999) p. 275-287.
- Houlgate, S., *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.
- Houlgate S., *Hegel, Derrida, and restricted Economy: The Case of Mechanical Memory* in "Journal of the history of Philosophy" n.34 (1996).
- Houlgate S., *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*, Purdue, West Lafayette, 2006.
- Hösle V., *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987.
- Hülsmann H., *Der spekulative oder dialektische Satz. Zur theorie der Sprache bei Hegel* in "Salzburger Jahrbuch für Philosophie 1966-7", pp. 65-80.
- Hyppolite J., *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier/Montaigne, Paris, 1946, trad. it. di G. A. De Toni, *Genesi e struttura della fenomenologia dello spirito di Hegel*, Bompiani, Milano 2005.
- Hyppolite J., *Logique et existence*, PUF, Paris, 1952.
- Hyppolite J., *Structure du langage philosophique d'après la préface de la Phénoménologie de l'esprit* in *Figures de la pensée philosophique*, PUF, Paris 1971, 2 Voll., Vol. 1 pp. 209-212.
- Hutter A., *Hegels Philosophie des Geistes*, in "Hegel-Studien" n. 42 (2007), pp. 81-97.

- Hutter A., *Wahre Endlichkeit. Hegels Lehre vom absoluten Geist* in Hutter A., Drilo K. (a cura di), *Spekulation und Vorstellung in Hegels enzyklopädischem System*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2015, p. 193 – 209.
- Iber C ., *Hegels Konzeption des Begriffs*, in KOCH A. F., SCHICK F. (a cura di), *G. W. F. Hegel. Wissenschaft der Logik*, Berlin 2002, pp. 181-201.
- Illetterati L., *Contradictio regula falsi? Intorno alla teoria hegeliana della contraddizione*, in F. Puppo (a cura di), *La contraddizione che noi consente. Forme del sapere e valore del principio di non contraddizione*, F. Angeli, Milano 2010
- Illetterati L., *L'oggettività del pensiero. La filosofia di Hegel tra idealismo, anti-idealismo e realismo: un'introduzione* in "Verifiche" n. 36 (2007), p. 127 – 156.
- Illetterati L., Giuspoli P., Mendola G., *Hegel*, Carocci, Roma, 2010.
- Inwood M., *Hegel*, Routledge, London, 1983.
- Kesselring T., *Die Produktivität der Antinomie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984.
- Kettner M., *Hegels sinnliche Gewißheit. Diskursanalytischer Kommentar*, Campus Verlag, Frankfurt a. M., 1990.
- Koch A. F., *Hegel über Indexikalität und sinnliche Gewißheit* in Oefsti A., Ulrich P., Wyller T. (a cura di), *Indexicality and Idealism II*, Paderborn, München, 2002, 65 – 83.
- Kuderowicz Z., *Hegel und Wittgenstein über die Sprache*, in "Erkenntnis und Wissenschaftstheorie", Akten des 7. Internationalen Wittgenstein Symposium, Kirchberg/Wechsel, pp. 543-545.
- Jaeschke W., *Hegel - Handbuch*, Stuttgart, Metzler, 2003.

- Jaeschke W., "Objektives Denken. Philosophiehistorische Erwägungen zur Konzeption und zur Aktualität der spekulativen Logik" in "The independent Journal of Philosophy" n. 3 (1979).
- Jaspers K., *Die Sprache. Über das Tragische*, Piper, München, 1990.
- Lacorte C., *Il primo Hegel*, Firenze, Sansoni, 1959.
- Lamb D., *The language of perception: Hegel and Wittgenstein*, Amsterdam, 1979.
- Lampert J., *Hegel and Ancient Egypt: History and Becoming* in "International Philosophical Quarterly" n. 35 (1995), p. 43 - 58.
- Landucci S., *La contraddizione in Hegel*, La nuova Italia, Firenze, 1978.
- Landucci S., *Opposizione e contraddizione nella logica di Hegel*, in "Verifiche" nn. 1 - 3 (1981), pp. 89 - 105.
- Lauener H., "Die Sprache der Zerrissenheit als Dasein des sich entfremdeten Geistes bei Hegel" in "Studia Philosophica" n. 24, pp. 163-175.
- Lauener H., *Die Sprache in der Philosophie Hegels*, Bern, 1965.
- Léonard A., *Commentaire littéral de la logique de Hegel*, Paris-Louvain, Vrin Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1974.
- LeBrun G., *Le patience du Concept, Essai sur le discours hégélien*, P.U.F., Paris, 1972.
- Livieri P., *Il pensiero dell'oggetto, il problema dell'oggettività nella Scienza della Logica di Hegel*, Pubblicazioni di Verifiche, Padova, 2012.
- Li Vigni F., Linguaggio e intersoggettività. Habermas e Hegel in "il Cannocchiale" n. 14 (1989), pp. 79-97.
- Li Vigni F., *La comunanza della ragione. Hegel e il linguaggio*, Guerini, Milano, 1997.
- Lugarini L., *Die vernünftige Betrachtungsweise des Geistes* in "Hegel Studien", Beiheft 19 (1979), pp. 141-158.
- Lugarini L., *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere: rileggendo la Scienza della logica*, Guerini, Milano, 1998.

- Löwith K., *Hegel und die Sprache* in "Sinn und Form. Beiträge zur Literatur" n. 2 (1965) pp. 110-131.
- Marconi D., *Contradiction and the Language of Hegel's Dialectic*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1982.
- Marconi D., *La formalizzazione della dialettica: Hegel, Marx e la logica contemporanea*, Rosenberg&Sellier, Torino, 1979.
- Massolo A., *Ricerche sulla logica hegeliana*, Marzocco, Firenze, 1950.
- Marx W., *Absolute Reflexion der Sprache*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1967.
- McCumber J., *A Question of Origin: Hegel's Privileging of Spoken over Written Language* in "Bulletin of the Hegel Society of Great Britain" n. 47/48 (2003), p. 50–60.
- McCumber J., *Hegel and "Natural Language"* in Nuzzo A. (a cura di) *Hegel and the Analytic tradition*, Continuum, New York, 2010, p. 83 – 96 .
- McCumber J., *Sound – Tone – Word: toward an Hegelian Philosophy of Language* in Surber J. P. *Hegel and language cit.*, p. 111 – 125.
- McCumber J., *The company of words: Hegel, language and systematic philosophy*, Northwestern University Press, Evanston, 1993.
- McDowell J., *Mind and the World*, Harvard University Press, Cambridge, 1994
- McDowell J., *The True Modesty of an Identity Conception of Truth: A Note in Response to Pascal Engel (2001)*, in "International Journal of Philosophical Studies" n. 13 (2005), p. 83–88.
- Mendola G., *Pensiero oggettivo e linguaggio in Hegel* in "Verifiche" n. 36 (2007), p. 93 – 125.
- Merker N., *Le origini della logica hegeliana*, Feltrinelli, Milano, 1961.
- Mure G.R.G., *A study of Hegel's Logic*, Oxford University Press, Oxford, 1950.

- Negri A., *Hegel e il linguaggio dell'illuminismo*, in "Giornale critico della filosofia italiana" n.4 (1975), pp. 447-521.
- Nuzzo A., *As if truth were a coin – Lessing and Hegel's Developmental Theory of Truth* in "Hegel Studien" n. 44 (2009), pp. 131-155.
- Nuzzo A., *Begriff und Vorstellung zwischen Logik und Realphilosophie bei Hegel* in "Hegel- Studien" n. 25 (1990), p. 41 – 63
- Nuzzo A., *Logica e sistema. Sull'idea hegeliana di filosofia*, Pantografo, Genova, 1992.
- Nuzzo A., *The End of Hegel's Logic: Absolute Idea as Absolute Method*, in "Cardozo Public Law, Policy, and Ethics Journal", 3, 1 (2004), p. 203 – 224
- Nuzzo A., *The Language of Hegel's Speculative Philosophy*, in Surber J.P. (a cura di) *Hegel and Language*, Albany, SUNY Press, 2006, pp. 75-94.
- Nuzzo A., *Truth and Refutation in Hegel's Begriffslogik*, in Ficara E. (a cura di) *Die Begründung der Philosophie im Deutschen Idealismus*, Königshausen&Neumann. 2011 pp. 91-105.
- Nuzzo A., *Vagueness and Meaning Variance in Hegel's Logic* in Id. *Hegel and the Analytic tradition* cit., p. 61 – 83.
- Paltrinieri G., *Kant e il linguaggio. Autocritica e immaginazione*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia, 2009.
- Pensa M., *Il logo hegeliano e la lingua*, in *Studi in onore di L. Traverso*, Argalia, Urbino, 1971.
- Perelda F., *Hegel e Russel: logica e ontologia tra moderno e contemporaneo*, il poligrafo, Padova, 2003.
- Perelda F., *Pensiero, essere e metafisica* in "Verifiche" n. 36 (2007), p. 127 – 156.
- Peperzak A., *Logic and History in Hegel's Philosophy of Spirit*, in G. Movia (a cura di), *La Logica di Hegel e la Storia della filosofia* cit., pp. 49 -70, trad. it. di R. Congias, *Logica e storia nella filosofia dello spirito hegeliana*, pp. 71 - 94.

- Peperzak A., *Selbsterkenntnis des Absoluten*, Stuttgart, Frommann - Holzboog, 1987, trad. it. di F. Menegoni, *Autoconoscenza dell'assoluto*, Napoli, Bibliopolis, 1988.
- Petry M. J. (a cura di), *Hegel's philosophy of subjective Spirit*, 3 Voll., the Netherlands, Dordrecht, 1978.
- Pippin R., *Naturalness and Mindedness: Hegel's compatibilism* in "European Journal of Philosophy" n. 2 (1999), p. 194 – 212.
- Puntel L. B., *Hegels Wissenschaft der Logik - eine systematische Semantik*, in D. Henrich, *Ist systematische Philosophie möglich?*, Bonn, 1977, pp. 611-621.
- Quante M., *Spekulative Philosophie als Therapie*, in C. Halbig, M. Quante, L. Siep (a cura di), *Hegels Erbe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004, pp. 324-350.
- Quillen J., *Langage et esprit objectif*, in "Actes du III Congrès de l'Association International pour l'étude de la philosophie de Hegel, Lille, 1970.
- Reid, J., *Objective Language and Scientific Truth in Hegel*, in Surber J. P. (a cura di), *Hegel and Language* SUNY, Albany, 2006, p. 95–110.
- Rosen S., *The idea of Hegel's Science of Logic*, The University of Chicago Press, Chicago, 2014.
- Rosenkranz K., *Hegels Leben (1844)*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, trad. it. di R. Bodei, *Vita di Hegel*, Firenze, La Nuova Italia, 1966.
- Ruggiu L., *Logica, riconoscimento e Spirito: Hegel e il linguaggio*, in R. Dreon, G.L. Paltrinieri, L. Perissinotto, *Nelle parole e nel mondo: scritti in onore di Mario Ruggenini*, Mimesis, Milano, 2011, p. 621 – 649.
- Ruggiu L., Testa I. (a cura di), *Hegel contemporaneo*, Milano, Guerini, 2003, pp. 523 – 544.
- Sacchi D., *Hegel e il paradosso del linguaggio* in "Rivista di filosofia neoscolastica" (1989), pp.424-439.
- Sacchi D., *L'istinto logico del linguaggio. Le radici hegeliane dell'ontologia ermeneutica*, Marietti, Genova, 1991.

- Schäfer R., *Hegels Identitätstheoretische Deutung des Urteils*, in Arndt A., Iber C, Kruck G, (a cura di), *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Berlin 2006, pp. 48-68.
- Scheier C. A., *Die Sprache und das Wort in Hegels Phänomenologie des Geistes* in "Neue Zeitschrift für systematische Theologie" n.24 (1982), pp. 94-103.
- Schick F., *Die Urteilslehre*, in Koch A. F., Schick F (a cura di) *G.W.F. Hegel. Wissenschaft der Logik*, Berlin 2002, pp. 203-224.
- Schick F., *Begriff und Mangel des formellen Schließens. Hegels Kritik des Verstandesschlusses*, in Koch A. F, Oberauer A., Utz K. (a cura di), *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen „Subjektiven Logik“*, Paderborn 2003, p. 85-100.
- Schick F., *Der Schluss der Allheit*, in Arndt A., Iber K, Kruck G. (a cura di), *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Berlin 2006, pp. 137-149.
- Schmidt F., *Hegels Philosophie der Sprache* in "Deutsche Zeitschrift für Philosophie" n.12 (1961), pp. 1479-86.
- Schnädelbach H., *Hegel zu Einführung*, Junius, Hamburg, 1999.
- Sellars W., *Empiricism and the Philosophy of Mind*, in "Minnesota Studies in The Philosophy of Science, Vol. I: The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis" University of Minnesota Press, Minneapolis, 1956, pp. 253-329.
- Sichirollo L., *La dialettica*, Milano, Mondadori, 1983.
- Simon J., *Daseiender und Absoluter Geist* in "Zeitschrift für Philosophische Forschung", 26, 3, pp. 307 – 315.
- Simon J., *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Kohlhamer, Stuttgart, 1966.
- Simon J., *Philosophie des Zeichens*, De Gruyter, Berlin/New York, 1989.
- Simon J., *Philosophie und linguistische Theorie*, De Gruyter, Berlin/ New York, 1971.

- Simon J., *Philosophie und ihre Zeit. Bemerkungen zur Sprache, zur Zeitlichkeit und zu Hegels Begriff der absoluten Idee* in B. Scheer, G. Wohlfahrt, *Dimensionen der Sprache in der Philosophie des deutschen Idealismus*, Königshausen und Neumann, Würzburg, pp. 11-40.
- Solomon R. C., *Hegel's Concept of Geist* in "Review of Metaphysics" n. 23 (1970), p. 642 – 661
- Soresi S., *Denken, Nachdenken, Objektiver Gedanken* in "Verifiche" n. 36 (2007).
- Sparby T., *Hegel's conception of determinate negation*, Brill, Leiden – Boston, 2014.
- Stekeler Weithofer P., *Hegels analytische Philosophie, die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*, Paderborn, München, 1992.
- Stekeler Weithofer P., *Warum ist der Begriff zugleich Urteil und Schluss?*, in A. Arndt, C. Iber und G. Kruck (a cura di), *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Akademie Verlag, Berlin 2006.
- Stern R., *Did Hegel Hold an Identity Theory of Truth?*, in "Mind" n. 102 (1993), p. 645–47.
- Stern R., *Hegel, Kant and the structure of the object*, Routledge, London, 1990.
- Stern R., *Hegelian Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford, 2009.
- Surber J. P., *Hegel's philosophy of language: the unwritten volume*, in S. Houlgate, M. Baur (a cura di), *A companion to Hegel*, Blackwell, Oxford, 2011 p. 243 – 263
- Surber J. P., *Hegel's speculative sentence* in "Hegel Studien" bd. 10 (1975), pp. 210 - 230.
- Surber J. P., *Introduction* in Id. *Hegel's philosophy of language* cit., p. 246 – 247.
- Surber J. P., *Language and German Idealism: Fichte's Linguistic*, Humanities Press, Atlantic Highlands, 1996.

- Surber J. P., *Hegel's linguistic thought in the philosophy of Subjective Spirit*, in D.S. Stern (a cura di), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, SUNY, Albany, 2012, p. 181 – 200
- Surber J. P., *Metacritique: The Linguistic Assault on German Idealism*, Humanity Books, Amherst 2001.
- Taminiaux J., *Le langage selon les écrits de Jena* in "Tijdschrift voor Philosophie" n.2 (1976), pp. 363-377.
- Tanabe H., *Zu Hegels Lehre vom Urteil* in "Hegel-Studien", n. 18 (1976), pp.143-169.
- Taylor C., *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.
- Theunissen M., *Sein und Schein. Die kritische Funktion der hegelschen Logik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980.
- Thompson K. J., *Fragmentation, Contamination, Systematicity: The Threats of Representation and the Immanence of Thought* in Surber J. P. (a cura di), *Hegel and language*, Suny, Albany, 2006, p. 35 – 55
- Utz K., *Alles Vernünftige ist ein Schluss*, in ARNDT A., IBER C, KRUCK G, (a cura di), *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Berlin 2006, pp. 181-204.
- Van der Meulen J., *Hegel, die gebrochene Mitte*, Meiner, Hamburg, 1987.
- Vanni Rovighi S., *La scienza della logica di Hegel e appunti introduttivi: appunti del corso di filosofia teoretica 1973-74*, Milano, Celuc Libri, 1974.
- Vernon J., *Hegel's philosophy of language, continuum*, New York, 2007.
- Vernon J., *The realm of abstraction: the role of grammar in Hegel's linguistic system* in Surber J. P. (a cura di) *Hegel and language* cit., p. 165 – 177.
- Verra V., *Introduzione a Hegel*, Bari, Laterza, 1988.
- Verra V., *Idee nel sistema hegeliano* in Id. *Su Hegel*, a cura di C. Cesa, Bologna, il Mulino 2007, p. 143 – 165.

- Verra V., *Storia e memoria in Hegel* in Id. *Su Hegel*, a cura di C. Cesa, Bologna, il Mulino 2007, p. 5 – 31.
- Villers J., *Kant und das Problem der Sprache. Die historischen and systematischen Gründe für die Sprachlosigkeit der Transzendentalphilosophie*, Verlag am Hochgraben, Konstanz, 1997.
- Vitiello V., *Hegel: proposizione speculativa e riflessione ponente*, in "il Pensiero" n. 40 (2001), pp. 83 – 90.
- Von Diersburg E. R., *Hegels Methode gemessen an der Methode des Aristoteles* in "Archiv für Philosophie" n. 10 (1960), p. 3 – 23.
- Weil E., *Hegel*, in Merleau - Ponty M. (a cura di), *Les philosophes célèbres*, Paris, Editions d'Art L. Mazenod, 1956, pp. 258 - 265; trad. it. di Sichirollo L., *Hegel*, ("Quaderni di Differenze"), Urbino, Argalia Editore, 1962.
- Wieland W., *Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik*, in Fahrenbach H. (a cura di). *Wirklichkeit und Reflexion, Walter Schulz zum 60. Geburtstag*, Pfullingen, Neske, 1973, p. 395 - 414
- Wilbur T. H., *Hegelian Thought and the Development of Linguistic Theory in the Mid-19th Century*, in AA.VV., *Maériaux pour une histoire des théories linguistiques*, Université de Lille III, Lille, 1988, pp. 427-36.
- Williams R., *Hegel's Concept of Geist*, in Stillman P. G. (a cura di), *Hegel's Philosophy of Spirit*, SUNY, Albany, 1987.
- Winfield D., *Conceiving Reality Without Foundations: Hegel's Neglected Strategy for Realphilosophie*, in «The Owl of Minerva» n. 15, (1984).
- Winfield D., *Hegel's Science of Logic*, Rowman and Littlefield, New York, 2012.
- Wohlfahrt G., *Denken der Sprache. Sprache und Kunst bei Vico, Hamann, Humboldt und Hegel*, Alber, Freiburg-München, 1984.
- Wohlfahrt G., *Der spekulative Satz. Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*, De Gruyter, Berlin-New York, 1981

Altre fonti

Aristotele, *L'anima*, trad. it. a cura di G. Movia, Milano, Bompiani, 2005.

Aristotele, *Metafisica*, trad. it. a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2000.

Aristotele, *Organon*, trad. it. a cura di G. Colli, Bari, Laterza, 1970.

Bruno G., *De la causa principio et uno* (1584), in Id., *Opere Italiane*, a cura di G. Gentile, Vol. I, Bari, Laterza, 1925.

Cicerone M. T., *Sulla natura degli dei*, a cura di U. Pizzani, Mondadori, Milano, 1997.

Croce B., *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, Laterza, Bari, 1906

Cusano N., *De beryllo* (1458), trad. it. in Id., *Scritti filosofici*, a cura di G. Santinello, Vol. II, Bologna, Zanichelli, 1980.

Feuerbach L., *Zur Kritik der hegelschen Philosophie* in "Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst", n. 2 (1839).

Fichte J. G., *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache* in Lauth R., Jacob H., (a cura di) *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1964, p. 91 – 127.

Frege G., *Über Sinn und Bedeutung* in "Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", n. 100 (1892), p. 25–50.

Gruppe K.O.F., *Antäus. Ein Briefwechsel über spekulative Philosophie in ihrem Conflict mit Wissenschaft und Sprache*, Berlin, 1831.

Gruppe K.O.F., *Wendepunkt der Philosophie im neunzehnten Jahrhundert*, Berlin, 1834.

- Hamann J. G., *Metakritik Über Den Purismus Der Reinen Vernunft* in Von Roth F. (a cura di) *Hamanns Schriften: Th. Metakritik Über Den Purismus Der Reinen Vernunft. Golgatha & Scheblimini. Fliegender Brief an Niemand Den Kundbaren. Briefe, 1784-88, Siebenter Theil*, Reimer, Leipzig, 1825.
- Herder J. G., *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (1799, 2 Theile) in Suphan B. (a cura di) *Herders Sämtliche Werke*, Vol. 21, Weidmann, Berlin 1877.
- Herder J. G., *Über den Ursprung der Sprache* in in Suphan B. (a cura di) *Herders Sämtliche Werke*, Vol. 5, Weidmann, Berlin 1877.
- Humboldt W., *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Dümmler, Berlin, 1836.
- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft* (1781 – 1787) in Id. *Werke*, Akademie-Textausgabe, Vol. III – IV, Berlin, 1968.
- Kant I., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* in Id. *Werke*, Akademie-Textausgabe, Vol. IV, Berlin, 1968.
- Kierkegaard S., *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler* (1846), trad. it. *Postilla conclusiva non scientifica alle briciole filosofiche*, a cura di C. Fabro, in Id., *Briciole di filosofia e Postilla non scientifica*, 2 voll., Bologna, Zanichelli, 1962, Voll. I e II, pp. 203 - 353 (Vol. I); pp. 1 - 434 (Vol. II).
- Kierkegaard S., *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophie* (1844), trad. it. *Briciole di filosofia*, a cura di C. Fabro, in Id., *Briciole di filosofia e Postilla non scientifica cit.*, Vol. I, pp. 93 - 203.
- Leibniz G. W., *Historia et commendatio linguae charactericae universalis quae simul sit ars inveniendi et judicando* in C. I. Gerhardt (a cura di), *Die philosophischen Schriften*, Weidmann, Berlin, 1890.
- Locke J., *An essay concerning human understanding* (1690), Oxford University Press, Oxford, 1979.

Platone, *Cratilo*, a cura di Licciardi C., Rizzoli, Milano, 1989.

Russell B., *Logic as the essence of philosophy*, in Id. *Our knowledge of the external world* (1914), Routledge, New York, 2009.

Saussure F., *Cours de linguistique générale* (1916), Payot, Paris, 1995.

Schelling F. W., *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie* (1827 - 1841), trad. it. (in parte) *Lezioni monachesi di Storia della Filosofia Moderna*, a cura di G. Durante, Bari, Laterza, 1996.