

Elisa Magrì

HEGEL E LA GENESI DEL CONCETTO  
Autoriferimento, memoria, incarnazione

Hegel e la genesi del concetto : autoriferimento, memoria, incarnazione / Elisa Magrì. — Padova : Verifiche, 2017. — 247 p. ; 21 cm.

(Pubblicazioni di Verifiche ; 55)

ISBN: 9788888286556

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich – Dottrina del concetto
2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich – Tema dell'autoriferimento
4. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Philosophie des Geistes
5. Soggetto <Filosofia>

I. Magrì, Elisa

160

Scheda catalografica a cura della Biblioteca di Filosofia dell'Università degli Studi di Padova

ISBN: 9788888286556

Tutti i diritti sono riservati

© 2017 Verifiche

Prima edizione: Dicembre 2017

Stampato in Italia – *Printed in Italy*

Verifiche, Via G. Schiavone 1, 35134 Padova (Italy)

Tel.: +39 0464 918271

[www.verificheonline.net](http://www.verificheonline.net)

[info@verificheonline.net](mailto:info@verificheonline.net)

I testi proposti per la pubblicazione, che saranno sottoposti a un procedimento di peer review, vanno inviati a: [luca.illetterati@unipd.it](mailto:luca.illetterati@unipd.it)

*L'irrealità è l'oppio dei popoli.  
Per una disintossicazione generale  
la cura è un esercizio di eroica difficoltà.*

E. Morante



## INDICE

Ringraziamenti	7
Tavola delle abbreviazioni	9

Introduzione	13
1. Aspetti del dibattito contemporaneo su ontologia e metafisica nella <i>Logica</i> di Hegel	17
2. Autoriferimento, memoria, incarnazione	33

### Capitolo primo AUTO-AFFEZIONE E CAUSALITÀ

1.1 Sintesi a priori e <i>Bestimmung</i>	43
1.2 La nozione di passività nella <i>Realphilosophie</i> (1803-04)	53
1.3 Passività senza movimento: la <i>Logica reflexionis</i>	58
1.4 Causalità e autoriferimento nella <i>Realphilosophie</i> (1805-06)	65

### Capitolo secondo MEMORIA, LAVORO E AUTORIFERIMENTO

2.1 Fenomenologia e logica	71
2.2 Autoriferimento e lavoro	77
2.3 Il lavoro come <i>habitus</i>	84
2.4 Dalla <i>Fenomenologia</i> alla Filosofia dello spirito soggettivo	88

### Capitolo terzo L'ARCHITETTONICA DELLA LOGICA PURA

3.1 Il significato ontologico della Logica oggettiva	95
3.2 La storia infinita del concetto	107
3.3 L'essere o il "sistema a più entrate"	117
3.4 Genesi e funzione dell'etero-riferimento	129

Capitolo quarto  
LA GENESI LOGICA DELL'AUTORIFERIMENTO

4.1 La <i>Reflexion</i> hegeliana	147
4.2 Il riferimento riflessivo	155
4.3 Causalità e memoria logica	167
4.4 Concetto, autoriferimento, libertà	179

Capitolo quinto  
L'AUTORIFERIMENTO INCARNATO

5.1 Funzione e significato del concetto di incarnazione	187
5.2 Contro lo psicologismo	198
5.3 L'essere presso di sé nell'altro: abitudine, lavoro, memoria	202
5.4 Il senso ultimo del "conosci te stesso"	221
Conclusioni	227
Nota bibliografica	231
Indice dei nomi	245

## Ringraziamenti

La versione originale di questo volume è stata discussa come tesi di dottorato presso la Scuola Normale Superiore di Pisa nel gennaio 2013. Alla maturazione del presente lavoro nel suo complesso hanno contribuito molte persone, dalle quali ho molto imparato e che qui desidero ringraziare, a cominciare dal Prof. Alfredo Ferrarin, che seguì il mio lavoro come relatore e mi ha poi incoraggiata a farne un libro. Gli sono grata, in particolare, per la sua generosità nel discutere idee e problemi e per l'ispirazione continua a perseguire libertà e autonomia di pensiero, ciò che Hegel avrebbe chiamato la pazienza del concetto. Ringrazio inoltre quelli che furono i miei relatori esterni, il Prof. Claudio Cesa e il Prof. Anton Koch dell'Università di Heidelberg, presso la quale ho avuto modo di sviluppare la mia ricerca fra il 2010 e il 2011, e la Scuola Normale Superiore di Pisa per il sostegno finanziario al completamento del mio dottorato.

Sono molto grata alla redazione di Verifiche per aver accolto il mio manoscritto nella sua collana, e ringrazio, in particolare, due anonimi valutatori, il Dott. Sergio Soresi e il Dott. Francesco Campana per le loro scrupolose osservazioni alle bozze di questo libro. Desidero inoltre ringraziare il Prof. Luca Illetterati, la Prof.ssa Francesca Menegoni e il Prof. Antonio Nunziante per il loro sostegno verso il mio lavoro e per il loro impegno nel promuovere lo studio della filosofia classica tedesca. Soprattutto sono loro riconoscente per avermi resa partecipe, nel corso di diversi anni, dei loro eccellenti seminari per dottorandi in Filosofia pratica e teoretica dell'Università di Padova. Ringraziamenti vanno, inoltre, a tutti i compagni di ricerca – hegeliani e non – che ho avuto la fortuna di incontrare in diverse parti del mondo durante il mio ciclo di dottorato e anche successivamente, quando ho allargato la mia ricerca da Hegel alla filosofia contemporanea.

Ringrazio infine, ma non da ultimi, i miei genitori, mia sorella e chi più da vicino mi è stato accanto durante la stesura, non sempre facile, di questo manoscritto. Devo alle innumerevoli conversazioni con mia madre e mia sorella e alla loro incondizionata fiducia, che mi fa sentire a casa nel mondo, la preparazione finale di questo libro, che è a loro dedicato.

Dublino, novembre 2017



## TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI

### OPERE DI HEGEL

*Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westphälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, Meiner 1968 ss. D'ora in poi abbreviato GW seguito dal numero del volume. Opere singole:

*Jaener Systementwürfe I*, in GW, Bd. 6 (d'ora in poi cit. JSE I), hrsg. von K. Düsing und H. Kimmerle, 1975.

*Jaener Systementwürfe II*, in GW, Bd. 7 (d'ora in poi cit. JSE II), hrsg. von R.-P. Horstmann und J.H. Trede, 1971, pp. 3-178; trad. it. di F. Chiereghin, *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)*, Trento, Verifiche 1982.

*Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes 1805/06*, in GW, Bd. 8 (d'ora in poi cit. JSE III), hrsg. von R.-P. Horstmann und J.H. Trede 1976; trad. it. parziale di G. Cantillo, *Filosofia dello spirito jenesa*, Roma-Bari, Laterza 1984.

*Werke in zwanzig Bänden auf der Grundlage der Werke von 1832-1845*, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1969-71. D'ora in poi indicato con *W*, seguito dal numero del volume.

Opere singole:

*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, in *W* (d'ora in poi cit. *Enz. C*), Bd. 8; trad. it. di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, con un'introduzione di C. Cesa, Roma-Bari, Laterza 2002. Per la traduzione delle "aggiunte" alla Filosofia dello spirito si è usata la traduzione a cura di A. Bosi, *Filosofia dello spirito*, Torino, UTET 2005. Mi riferisco alle note e alle aggiunte con le rispettive abbreviazioni: Anm. e Z.

*Phänomenologie des Geistes*, in *W* (d'ora in poi cit. PhG), Bd. 3, 1970; trad. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., Firenze, La

## ABBREVIAZIONI

Nuova Italia 1960. Le citazioni della Prefazione sono tratte dall'edizione di E. De Negri, *I principî*, Firenze, La Nuova Italia 1997, pp. 75-150.

*Wissenschaft der Logik* I-II, in *Werke in 20 Bänden* (d'ora in poi cit. WdL I-II), Bd. 5-6, 1969; traduzione di A. Moni rivista da C. Cesa, *Scienza della logica*, 2 voll., Roma-Bari, Laterza 2004.

*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, in *Werke in 20 Bänden*, (d'ora in poi cit. VGPh), Bd. 20, 1971; trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Vol. III, T. 2, Firenze, La Nuova Italia 1964.

*Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Hamburg, Meiner 1983-2001. D'ora in poi abbreviato *Vorlesungen* seguito dal numero del volume. Opere singole:

*Vorlesungen über Logik und Metaphysik. Heidelberg 1817*, in *Vorlesungen* (d'ora in poi cit. VLM), Bd. 11, hrsg. von K. Gloy, 1992.

*Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes. Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1827/28 und sekundäre Überlieferung*. Nachgeschrieben von Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter, hrsg. von F. Hespe and B. Tuschling, in *Vorlesungen* (d'ora in poi cit. VPS), Bd. 13, 1994; trad. it di R. Bonito Oliva, *Lezioni sulla filosofia dello spirito soggettivo 1827/28*, secondo il manoscritto di J.E. Erdmann, aggiunte trascritte da F. Walter, Milano, Guerini 2000.

*Briefe von und an Hegel*, hrsg. von J. Hoffmeister (d'ora in poi cit. *Briefe*), Hamburg, Meiner 1952-1960.

## ABBREVIAZIONI

### OPERE DI FICHTE

*Fichtes Werke*, hrsg. von I.H. Fichte (d'ora in poi abbreviato *Werke*), XI Bände, Berlin, De Gruyter 1971.

*Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache*, in *Werke* VIII, pp. 301-341.

*Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, in *Werke* III.  
*Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, in *Werke* I, pp. 27-82.

### OPERE DI FRIES

*Sämtliche Schriften* (d'ora in poi cit. SS), Scientia-Verlag, Aalen 1967-2011.

### OPERE DI HEIDEGGER

*Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann 1910 sgg. (d'ora in poi abbreviato GA).

*Sein und Zeit*, hrsg. von F.-W. von Herrmann (GA 2); trad. it. di P. Chiodi condotta sull'undicesima edizione, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976.

*Hegel*, hrsg. von I. Schüssler (GA 68).

### OPERE DI KANT

*Akademie-Ausgabe*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin, De Gruyter 1910 ss. D'ora in poi abbreviato Ak. seguito dal numero del volume e della pagina.

*Kritik der reinen Vernunft*, in Ak. V, pp. 1-163 (d'ora in poi cit. KrV A: 1781, B: 1787); trad. it. di R. Esposito, *Critica della ragion pura*, Milano, Bompiani 2004.

*Kritik der Urteilskraft*, in Ak. V, pp. 165-485 (d'ora in poi cit. KU); trad. it. di L. Amoroso, *Critica della capacità di giudizio*, Milano, Rizzoli 1995.

## ABBREVIAZIONI

*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, in Ak. IV, pp. 253-383; trad. it. di P. Carabellese, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, Roma-Bari, Laterza 2007.

*Logik Jaeschke*, in Ak. IX, pp. 1-150; trad. it. di L. Amoroso, *Logica*, Roma-Bari, Laterza 1984.

\* Dove non espressamente indicate, le traduzioni delle opere tedesche sono mie.

\*\* In questo volume i passi di Hegel citati in lingua tedesca sono riportati nella forma presente nelle edizioni consultate, senza un intervento editoriale di uniformazione ortografica.

## INTRODUZIONE

L'idealismo, per opposto che sia al realismo e per inaccettabile che sia nei suoi risultati, vanta un primato fondamentale, sempre però che non si mistifichi in idealismo psicologico. Quando l'idealismo osserva che l'essere e la realtà esistono solo «nella coscienza», esso esprime in tal modo il principio che l'essere non può essere spiegato mediante l'ente. Ma, poiché non chiarisce ontologicamente questa comprensione dell'essere, come sia possibile e come appartenga alla costituzione dell'essere dell'eserci, l'idealismo costruisce nel suo vuoto la sua interpretazione della realtà. Affermare che l'essere non è spiegabile mediante l'ente e che la realtà è possibile solo nella comprensione dell'essere, non esonera dalla determinazione dell'essere della coscienza, dalla *res cogitans* stessa<sup>1</sup>.

Nel prendere le mosse da *Essere e tempo* si può tentare una mediazione dei contrasti interpretativi relativi alla *Scienza della logica* di Hegel negli ultimi decenni. Non perché Heidegger abbia fornito gli strumenti per una comprensione adeguata della filosofia hegeliana, ma perché, al contrario, la sua critica del realismo e dell'idealismo in filosofia riflette alcune delle più importanti divergenze ermeneutiche sulla natura realistica o anti-realistica della logica<sup>2</sup> hegeliana. Secondo Heidegger, il problema del realismo sta nel fatto che esso intende la realtà come una totalità di *enti* indipendenti dal pensiero, perciò il realismo non riuscirebbe a offrire una spiegazione dell'*essere* della coscienza. D'altra parte neppure l'idealismo sarebbe in grado, secondo Heidegger, di proporre tale spiegazione, in quanto

---

<sup>1</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2: 275; trad. it.: 258.

<sup>2</sup> Di seguito userò l'iniziale maiuscola per la logica tutte le volte che farò riferimento alla *Scienza della logica* (*Wissenschaft der Logik* – WdL) come opera a sé stante, mentre userò la minuscola per riferirmi alla logica come a una sfera del sistema hegeliano, non ristretta a un testo o manoscritto specifico.

istituisce fra mondo e coscienza un nesso che annulla la stessa differenza fra i due. Al tempo stesso, per Heidegger, l'idealismo (che include la tradizione della filosofia classica tedesca) non è banale e differisce in modo significativo dall'idealismo psicologico, e quindi dal solipsismo, a patto che abbandoni i suoi presupposti epistemologici circa la priorità della coscienza<sup>3</sup>.

Ciò che Heidegger auspica è la giustificazione dell'irriducibilità dell'essere della coscienza sia rispetto al modello realista sia a quello idealista. Tuttavia è sintomatico che, nell'accomunare fra loro realismo e idealismo, Heidegger identifichi in partenza la sfera della coscienza o del pensiero soggettivo con un essere che si offre solo indirettamente all'interrogazione filosofica. Per Heidegger, l'essere della coscienza non si lascia identificare con nulla di già determinato, in quanto è accessibile solo in un atto di disvelamento dell'essere del mondo. Ma cosa accade se l'opposizione di partenza fra coscienza e mondo è superata non alla luce della loro differenza ontologica, bensì della loro reciproca intelligibilità?

Questa domanda è centrale per illuminare i problemi affrontati dalla filosofia di Hegel e specialmente la sua struttura sistematica. Malgrado la forma sillogistica con cui Hegel descrive il rapporto fra logica, natura e spirito nei paragrafi finali dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (§ 575, § 576, § 577), è una tendenza comune della letteratura critica quella di individuare in modo netto i confini fra logica e spirito allo scopo di non introdurre elementi soggettivi all'interno della prima, intesa quale scienza del puro pensiero. In tal modo si è, però, generata la tendenza a circoscrivere i limiti ontologici di logica, natura, spirito piuttosto che investigarne la reciproca interdipendenza. Al tempo stesso, poiché è lo stesso Hegel a escludere radicalmente che la Logica dipenda dal pensiero finito, una delle maggiori difficoltà degli interpreti della WdL è quella di rendere conto del 'movimento' interno alla Logica senza attribuirlo a una qualche mente esterna allo svolgimento stesso. In

---

<sup>3</sup> A proposito dei limiti dell'interpretazione di Heidegger dell'idealismo tedesco, con particolare riferimento alla riduzione heideggeriana della metafisica a ontologia, si veda: Carr 1999.

quest'Introduzione mi soffermerò sulle letture fornite da alcuni interpreti che si sono confrontati da vicino con il problema dello statuto della logica hegeliana, con particolare riguardo per il rapporto fra ontologia e metafisica<sup>4</sup>. Quel che mi preme far notare è che il rapporto fra WdL e *Realphilosophie*, ossia l'insieme della filosofia della natura e dello spirito, investe l'intelligibilità della logica stessa. Di cosa parla la logica di Hegel e su cosa si basa la sua coerenza se non ha un contenuto reale di riferimento?

Da un lato, una tale preoccupazione ha comportato la tendenza ad opporre fra loro WdL e *Realphilosophie* in una maniera che riflette la distinzione heideggeriana fra realismo e idealismo. Infatti, se la WdL è scienza del pensiero puro, in quanto autonoma da qualsivoglia atto soggettivo, allora la sua separazione dalla scienza del mondo reale (che si occupa della natura e delle attività teoretiche e pratiche dello spirito) è decisiva. Si situa su questo versante, come si vedrà, l'opzione analitico-formale proposta, fra gli altri, da Falk, Koch e Gabriel. Gli argomenti avanzati da questi interpreti escludono la possibilità che il pensiero possa valere quale attività e principio formativo dell'essere. In quest'orizzonte, la WdL si configura come un realismo logico, ossia come una teoria della verità costruita su un 'oggetto logico' (il vero) indipendente da qualsivoglia attività di pensiero.

Dall'altro lato, studiosi come Jaeschke, Fulda, Henrich, fino a Pinkard, Pippin e Brinkmann, hanno enfatizzato, sia pure in modi diversi, la componente a priori e «quasi trascendentale»<sup>5</sup> della WdL. In contrasto con l'interpretazione analitico-formale, questa tendenza cerca di contestualizzare la WdL nel quadro della trasformazione speculativa operata da Hegel dell'io penso kantiano. Mentre resta centrale in tali analisi la tesi che l'ordine del pensiero logico

---

<sup>4</sup> Il dibattito è documentato da pubblicazioni che aumentano ogni anno, perciò descriverlo in modo esaustivo, specialmente dal punto di vista storico, esula dai limiti del presente lavoro. Per una ricostruzione della connessione della filosofia hegeliana con la storia del concetto di metafisica nel XVIII e XIX secolo, si vedano soprattutto Beiser 1993 e De Boer 2011(a). Per una *summa* critica dei più recenti dibattiti sulla logica di Hegel, rinvio a: Stern 2009, pp. 1-44; Kreines 2006; Illetterati 2007; Lumsden 2008, e Burbidge 2014.

<sup>5</sup> L'espressione è di Brinkmann 2011, p. 245.

non sia dipendente da quello psicologico, tale opzione si può definire anti-realista in quanto non fonda la logica su istanze collegate alla *Realphilosophie*. Al contrario, le ricerche di Düsing, Horstmann, Rosen, Ferrarin, Bowman e Chiereghin, su cui mi soffermerò di seguito, hanno mostrato, in modi diversi, la rilevanza della WdL nel sistema hegeliano e la sua relativa indipendenza dalla natura e dallo spirito.

In entrambi i casi, tuttavia, la giustificazione dell'attività di pensiero che governa le categorie della logica hegeliana non è mai direttamente connessa con la dimensione della sfera soggettiva, producendo così una singolare tensione fra la natura del pensare logico e quella del pensare soggettivo. Ciò sembra, in parte, suggerire che la filosofia hegeliana sia un idealismo basato sulla separazione ontologica fra l'essere in senso speculativo e l'essere della coscienza. Al contrario, lo scopo del mio lavoro è quello di dimostrare che la logica hegeliana svolge una funzione cruciale ai fini della comprensione e della determinazione della sfera soggettiva. Più precisamente, il mio studio esamina la possibilità che ciò che Hegel chiama «concetto» nella WdL dipenda da un'operazione specifica di autoriferimento che non coincide con l'autocoscienza, ma è tuttavia condizione di possibilità per il darsi dell'autocoscienza stessa. Lungi dal sostenere che la logica hegeliana si basi su fondamenti psicologici, il presente lavoro esplora la connessione fra l'autoriferimento del concetto della *Scienza della logica*, così come questo è generato attraverso le categorie della Logica oggettiva, e l'autoriferimento dello spirito soggettivo, al fine di mostrare perché e come la logica sia rilevante anche e soprattutto in termini di libertà soggettiva.

In via preliminare, ritengo utile ricapitolare i termini delle discussioni più recenti relative alla logica hegeliana, mostrando alcuni aspetti inesplorati in alcune delle interpretazioni più significative, ma anche i nodi tematici che valgono da punti fermi del presente studio. Pertanto, quella che segue non vuole essere una ricostruzione dettagliata ed esaustiva di un dibattito tanto vasto quanto complesso, bensì un'analisi per grandi linee utile a identificare le coordinate e i punti di riferimento che hanno orientato il mio lavoro.



1. *Aspetti del dibattito contemporaneo su ontologia e metafisica nella Logica di Hegel*

In linea di massima, la distinzione fra ontologia e metafisica nel dibattito sulla logica hegeliana verte sullo statuto delle categorie e, più specificamente, pone in questione se queste siano o meno collegate a enti reali. L'interpretazione in chiave ontologica difende il collegamento fra la logica hegeliana e la filosofia trascendentale in modo da fare a meno di vincoli di tipo esistenziale. In altre parole, l'opzione ontologica ammette che la logica si riferisca a un mondo di oggetti e fatti reali, ma perché la logica sia vera non occorre che sussista una correlazione fra categorie ed enti reali. È sufficiente che vi sia un mondo, cui la logica si riferisce, che non sia vuoto. Un caso emblematico, in questo senso, è senz'altro quello di Klaus Hartmann, che nel suo fondamentale saggio del 1976, intitolato *Die ontologische Option*, avanza la necessità di intendere la Logica di Hegel come ricostruzione di una teoria delle categorie dell'essere.

Quella di Hartmann è un'opzione ontologica-trascendentale, dichiarata esplicitamente in contrasto con quella metafisica. Nell'appellarsi alla dimensione ontologica, Hartmann rinvia brevemente all'originario significato aristotelico: «per Aristotele le categorie erano concetti, che appartenevano al dominio della filosofia prima, di una dimensione filosofica che tratta i principi presupposti in ogni singola scienza (o di ogni filosofia regionale). Le categorie sono intese allora in termini di principi generali dell'essere, così come di principi delle scienze regionali»<sup>6</sup>. Analogamente, per Hegel le categorie sarebbero, a giudizio di Hartmann, fondamenti della razionalità dell'essere e la categorialità sarebbe la cifra dell'intero sistema<sup>7</sup>. Persino nella polemica con Findlay del 1966, sostenendo la via ontologica in opposizione a

---

<sup>6</sup> Cfr. Hartmann 1976, p. 2: «Für Aristoteles waren Kategorien Begriffe, die der Ersten Philosophie angehörten, einer philosophischen Dimension, die Prinzipien behandelt, die in den Einzelwissenschaften (oder regionalen Philosophien) vorausgesetzt werden. Sie stehen also unter dem Gesichtspunkt, sowohl allgemeine Seinsprinzipien wie Prinzipien für regionale Wissenschaften zu sein».

<sup>7</sup> Ivi, p. 24.

quella metafisica, Hartmann argomenta a favore di «a philosophy devoid of existence claims and innocent of a reductionism opting for certain existences to the detriment of others. The only claim is that the categories granted for reconstruction be not empty or without instantiation»<sup>8</sup>. In altre parole, a giudizio di Hartmann, le categorie hegeliane sarebbero principi ontologici di tipo aristotelico, collegati alla natura e allo spirito secondo la relazione di principio e principiato.

È singolare che l'interpretazione anti-realista abbia avuto fortuna soprattutto negli Stati Uniti piuttosto che in Germania. Mi soffermerò di seguito sulla ricezione americana di Hegel, ma prima intendo notare alcuni aspetti del dibattito tedesco. In quest'ultimo caso, studiosi della statura di Henrich e Fulda hanno ripreso l'impianto anti-realista di Hartmann senza più valorizzare l'istanza trascendentale che vi era contenuta, per attingervi solo la rivendicazione di un'ontologia priva di «existence claims». In particolare Henrich ha approfondito la struttura della doppia negazione hegeliana, individuando nella forma dell'autoriferimento la specificità della progressione dialettica<sup>9</sup>; mentre Fulda ha dedicato numerosi studi alla trasformazione hegeliana della metafisica nel quadro di un'ontologia non tradizionale. L'operazione di Fulda è stata, sostanzialmente, quella di privare l'ontologia hegeliana di un riferimento positivo alla filosofia trascendentale, assumendo che la critica di Hegel a Kant non abbia implicazioni per i contenuti della logica.

Secondo Fulda, già Kant aveva assegnato all'ontologia un significato, al tempo stesso, ristretto alle possibilità dell'intelletto e generalizzato come *Fragestellung* relativa agli ambiti possibili di conoscenza. Hegel avrebbe fatto propria la possibilità di una generalizzazione della domanda ontologica kantiana e per questo motivo la filosofia del pensare puro non si riferisce a degli oggetti possibili di giudizio, ma a tutti i contenuti razionali che sono propri del pensiero<sup>10</sup>. Da ciò discende ancora che la filosofia prima di Hegel – secondo Fulda – non è più, in senso proprio, un'ontologia

---

<sup>8</sup> Cfr. Hartmann 1966, p. 110.

<sup>9</sup> Si veda al riguardo il paragrafo 3.3 del presente lavoro.

<sup>10</sup> Cfr. Fulda 1999, p. 468. Si veda anche Fulda 1973.

e neppure un'analitica dell'intelletto umano, bensì un'auto-ricerca ed un'auto-conoscenza del pensiero nel suo elemento proprio. Al tempo stesso, secondo Fulda, la logica esercita nei riguardi delle altre discipline una funzione conoscitiva (*Erkenntnisfunktion*), senza però ricadere nella critica della ragione di tipo kantiano. Fulda esclude che tale funzione riduca la WdL alla stregua del formalismo logico o della semantica, sostenendo che la giustificazione della funzione conoscitiva della logica pone una questione di metodo irriducibile alla semantica<sup>11</sup>. In quale modo la logica assolvà un'istanza conoscitiva non solo in rapporto al puro pensiero, ma anche a quello soggettivo, è questione che Fulda sembra affidare allo studio dei complessi rapporti fra introduzione al sistema e sistema<sup>12</sup>. Pur evitando sempre di appiattare la logica sul versante formale-oggettivo, come su quello teoretico-soggettivo, la tesi di Fulda è piuttosto un invito ad indagare la teoria hegeliana a partire dall'insieme, dal quadro sistematico totale e non avanza istanze metodologiche definitive.

Fra gli interpreti hegeliani che hanno fatto propria la distinzione di Hartmann fra ontologia e metafisica senza penalizzare l'istanza trascendentale della WdL figura sicuramente Jaeschke, che in un saggio del 1993, curato in italiano da Angelica Nuzzo, ha fornito la seguente riformulazione del problema:

L'intenzione hegeliana di una fondazione della metafisica come scienza – pienamente giustificata e non internamente contraddetta, data l'insufficienza della critica kantiana alla metafisica – doveva perciò abbandonare i limiti di una teoria dell'io puro non a favore di una nuova ontologia, che avrebbe ripetuto l'errore della *metaphysica generalis* in forma più raffinata, ma di una teoria del pensiero oggettivo in cui le pretese unilaterali della teoria della soggettività e dell'ontologia fossero del pari superate. La questione della possi-

---

<sup>11</sup> Ivi, p. 472: «In neuen Versuchen der Ontologie ist dies weder durch Beschränkung aufs formale an Gegenständen noch durch Bindung an die moderne Semantik gewährleistet. Worin die Erkenntnisfunktion einer "Logik" vom Typus der hegelischen besteht, ist freilich eine andere Frage».

<sup>12</sup> Cfr. Fulda 1965.

bilità di una metafisica scientifica va posta così, precisamente, come problema della possibilità di una scienza del pensiero oggettivo. A questo riguardo non basta fornire un'enumerazione completa delle determinazioni di pensiero, né fondare l'unità della soggettività attraverso uno svolgimento sistematico di esse, se non viene assicurato lo statuto ontologico di tali concetti<sup>13</sup>.

Jaeschke ha messo bene in evidenza la continuità fra Kant e Hegel dal punto di vista del progetto di una metafisica scientifica. In particolare egli ascrive a Hegel un'argomentazione sistematica della connessione fra intelletto e intuizione, ma su basi differenti da quelle kantiane. Lo statuto ontologico delle categorie hegeliane deriverebbe dalla connessione, in senso oggettivo, delle facoltà conoscitive, ma a proposito di ciò Jaeschke non si diffonde ulteriormente. La sua posizione, molto vicina a quella di Hartmann, tende a collegare la logica di Hegel con la critica di questi alla filosofia kantiana senza, però, approfondire il *come* della transizione dalla logica trascendentale a quella ontologica.

Per contrasto, negli Stati Uniti, l'approccio anti-realista è stato sviluppato con esiti molto differenti, animando contrasti e dibattiti specificamente connessi alla funzione della filosofia trascendentale in relazione alla WdL. Mi riferisco, ad esempio, alle tesi di Pinkard e Pippin, due autori che hanno sostenuto la dimensione dell'a priori nella logica hegeliana secondo differenti e quasi opposte strategie. Secondo Pinkard, Hegel risponderebbe alla domanda «come è possibile pensare l'essere veridicamente?» non con un argomento metafisico, ovvero basandosi sull'esperienza dello spirito che si autoconosce in un processo di graduale auto-determinazione, bensì ricostruendo i diversi ordini categoriali del pensiero<sup>14</sup>.

Più specificamente Pinkard applica, nella lettura della WdL, un paradigma costruttivista: dal suo punto di vista, Hegel costruirebbe tutte le nostre nozioni categoriali nei termini dei movimenti necessari a evitare il sorgere della contraddizione nei diversi livelli del discorso. Ispirandosi al modello dei giochi linguistici di

---

<sup>13</sup> Cfr. Jaeschke 1993, p. 46.

<sup>14</sup> Si veda Pinkard 1988, p. 15 sgg.

Wittgenstein e Sellars<sup>15</sup>, Pinkard riconduce il movimento delle categorie alle inferenze che collegano il loro uso secondo diversi ordini di familiarità (esperienza, scienza, storia della filosofia). In tal modo, le categorie dell'essere e dell'essenza forniscono i principi generali della dialettica, mentre la seconda parte della WdL, ovvero la Logica del concetto, fornisce l'orizzonte meta-logico delle due sezioni precedenti. Pinkard analizza così la dialettica interna alle categorie dell'essere e dell'essenza secondo una strategia anti-fondazionalista, in cui il livello più immediato è vuoto di senso finché non è ricompreso da quello superiore.

La Dottrina del concetto svolge un ruolo decisivo in quanto nel principio della concettualità («principle of conceptuality»<sup>16</sup>) Pinkard vede realizzata l'alternativa hegeliana al modello kantiano della sintesi a priori. In tal senso la spiegazione della concettualità è, per Pinkard, la spiegazione dell'intenzionalità, intesa non come il rivolgersi della mente al suo oggetto, ma come forma razionale concettuale<sup>17</sup>. La differenza fra Kant e Hegel dipenderebbe dal diverso valore che essi assegnano al *framework* usato per la ricostruzione dell'intenzionalità. In contrasto con Kant, Pinkard sostiene che Hegel non confonderebbe il *framework* con la mente soggettiva, in quanto Hegel tratta la mente come una delle possibili spiegazioni del nostro modo di fare esperienza sul mondo<sup>18</sup>.

Pippin ha contestato a Pinkard di non aver debitamente tenuto conto della funzione della *Fenomenologia dello spirito* nello studio della WdL e di non aver affrontato in Hegel il problema, di derivazione kantiana, relativo al rapporto fra intuizione e concetto<sup>19</sup>. Secondo Pippin, il problema principale dell'intera filosofia hegeliana, inclusa

<sup>15</sup> Cfr. Pinkard 1979, p. 419.

<sup>16</sup> Ivi, p. 430.

<sup>17</sup> *Ibidem*. «The subject brings the world into its own orbit by bringing it into rational conceptual form. [...] Intentionality is explained as the appropriation of an other into the sphere of the subject; concretely, it is the bringing of the brute, nonconceptual given into conceptual form».

<sup>18</sup> Cfr. Pinkard 1988, pp. 106-108.

<sup>19</sup> Si veda Pippin 1990. A proposito del problematico rapporto fra intuizione e concetto, si veda anche la polemica Pippin-Wildenauer in Pippin 2005(a).

la logica, riguarda la variazione, impressa da Hegel, alla teoria kantiana dell'unità dell'appercezione<sup>20</sup>. In tale prospettiva, Hegel avrebbe fatto sua la nozione kantiana della spontaneità del pensiero, privandola però dell'eternalità fra forma concettuale e contenuto intuitivo recata, nell'assetto kantiano, dalla differenza fra intuizione e concetto. In Hegel, secondo Pippin, è all'opera uno «schematismo concettuale» indipendente da vincoli metafisici così come dal dualismo fra forma e contenuto<sup>21</sup>. Si tratta della capacità del concetto di fungere da condizione e centro di riferimento per lo sviluppo delle categorie a prescindere da un contenuto extralogico. Al contrario di Pinkard, Pippin non difende una posizione costruttivista, ma ritiene che lo scopo della WdL sia, in ultima istanza, quello di pervenire alla verità del pensiero che pensa se stesso attraverso lo sforzo di rendere determinato ogni possibile oggetto del pensiero auto-cosciente<sup>22</sup>. Al tempo stesso, Pippin tende a sviluppare in modo più radicale di Pinkard la continuità fra l'io penso kantiano e l'origine del movimento delle categorie nella WdL. Nella lettura di Pippin, Hegel avrebbe fatto propria un'epistemologia trascendentale tesa a determinare le condizioni di possibilità che ci consentono di assumere qualcosa come oggettivo e a garantire l'unità dell'autocoscienza ad ogni livello. Tuttavia, non è sempre chiaro, nell'analisi di Pippin, quale sia la differenza fra l'esercizio della spontaneità del concetto e l'effettiva deduzione delle categorie logiche<sup>23</sup>.

In una diversa prospettiva, segnalo due interpreti che hanno recentemente rinnovato l'interpretazione della logica hegeliana in chiave ontologica. Mi riferisco a De Boer e Brinkmann, i quali,

---

<sup>20</sup> Cfr. Pippin 1989.

<sup>21</sup> Ivi, p. 233.

<sup>22</sup> Ivi, p. 182: «[...] The final claim of the *Logic*, its major thesis, is that in attempting to render determinate any possible object of self-conscious thought, thought comes to understand the “truth” that it is “thinking itself”, thinking its own activity».

<sup>23</sup> Si veda anche la critica di Siep 1991, secondo il quale lo schema concettuale introdotto da Pippin ripristinerebbe il problema dell'applicazione di una forma concettuale a un contenuto esterno.

hanno riaperto il dibattito sul realismo della logica hegeliana in termini decisamente originali. In particolare De Boer ha sostenuto la tesi di differenti «prospettive ontologiche» all'interno della WdL, valorizzando in queste non tanto la continuità di un movimento oggettivo di pensiero, quanto invece il rapporto fra categorie logiche e la critica hegeliana alla tradizione metafisica<sup>24</sup>.

Brinkmann, invece, nel suo ultimo saggio ha argomentato contro una lettura metafisica della logica in favore di un approccio «quasi-trascendentale»<sup>25</sup>. Già allievo di Hartmann, Brinkmann ha sostenuto che una lettura realista delle categorie hegeliane incontrerebbe le stesse aporie incontrate da Platone e Aristotele nel giustificare la possibilità dell'universale di inerire alle cose. Anche se Brinkmann non esplicita tali aporie, è chiaro che la sua interpretazione è orientata a giustificare un tipo di immanentismo radicalmente differente da quello classico, perché sorto come reazione al modello trascendentale kantiano. La lettura ontologica che egli propone mette pertanto in evidenza l'elemento a priori della logica, declinandolo, però, come una questione di intelligibilità contrapposta all'istanza della referenzialità. Invece di interrogarsi sul modo in cui la realtà sarebbe costituita dal pensiero, la logica hegeliana elaborerebbe una complessa traduzione delle rappresentazioni ordinarie in concetti<sup>26</sup>. La ricostruzione dell'a priori è quindi assegnata a un lavoro di traduzione che pone specificamente in risalto la funzione del linguaggio, poiché l'immanenza del pensiero nella realtà è in ultima istanza consegnata al medium della lingua e al

---

<sup>24</sup> Si veda De Boer 2010. Per una discussione della posizione di De Boer si veda *infra* il paragrafo 3.2.

<sup>25</sup> Cfr. Brinkmann 2011, p. 245. D'altra parte Brinkmann ammette che istanze di natura metafisica sarebbero rintracciabili nell'esposizione orale del sistema, ovvero nelle *Vorlesungen* e negli *Zusätze* dell'*Encyclopaedia*. Cfr. Brinkmann 2011, p. 249.

<sup>26</sup> Ivi, p. 234: «Rather than show how consciousness must constitute or construct reality or "nature" in accordance with universal and necessary rules, we should show how thinking is able to *reconstruct* the *a priori* determinations already existing in our experience and to bring these structures of intelligibility into a coherent system of *a priori* knowledge. This is Hegel's program».

metodo della traduzione intra-sistematica del sapere. Le osservazioni di Brinkmann sulla trasformazione, operata da Hegel, del problema della forma concettuale nel problema del *metodo* dell'esplicazione del concetto<sup>27</sup> lasciano intendere che in gioco è anzitutto una questione metodologica, relativa non soltanto alla WdL ma al sistema nel suo complesso.

Se l'interpretazione ontologica ammette in modo complesso il recupero del trascendentale kantiano, una trasformazione alternativa del trascendentale è quella avanzata da Falk, che ha identificato la negatività assoluta della WdL con una forma di trascendentalità logica<sup>28</sup>. Intendendo la relazione di autoriferimento della negazione come condizione di possibilità delle categorie ontologiche, Falk considera la categorialità come l'*Erscheinungsform* della negatività assoluta, la quale, in quanto assoluta, non è a sua volta determinabile secondo una categoria. L'attributo 'logico' aggiunto alla nozione di 'trascendentalità' serve, dunque, esplicitamente a indebolire il senso kantiano del trascendentale e a far emergere una radicale critica all'ontologia determinata.

A questo proposito Koch ha sostenuto che la WdL conduce non soltanto a una critica dell'ontologia, ma, al contempo, a una critica della stessa attività di ontologizzazione (*Ontologiesierung*). Se la struttura del reale è spiegata dalla fisica, la struttura logica è priva, invece, di «feste Struktur». Per questo motivo, in luogo del trascendentale, Koch ha argomentato a favore di una *Evolutionstheorie des logischen Raumes*<sup>29</sup>, interpretazione che valorizza la processualità interna alla logica in un quadro pre-temporale<sup>30</sup>. Secondo Koch, la WdL è l'esibizione del processo di auto-correzione del pensiero attraverso il progressivo compimento della norma dell'assenza di presupposti. Sotto questo punto di vista Koch esclude che il concetto hegeliano possa avere una funzione analoga o comunque

---

<sup>27</sup> Ivi, pp. 228-229.

<sup>28</sup> Cfr. Falk 1983.

<sup>29</sup> Cfr. Koch 2003 e 2007.

<sup>30</sup> Sulle difficoltà di questa interpretazione in relazione al compimento temporale cfr. *infra* il paragrafo 3.4.



confrontabile con un atto di schematizzazione, trattandosi piuttosto di una totalità che non si caratterizza proposizionalmente, ma è invece la stessa proposizionalità nella sua pura forma logica. In altri termini Koch legge la WdL come una critica meta-logica del reale, in cui gli individui reali valgono da «schlechte Metaphysik» o «Scheitern des Absoluten»<sup>31</sup>, e come tali sono superati (*aufgehoben*) dal processo logico.

L'interpretazione della WdL come teoria dello spazio logico si ritrova nei recenti lavori di Gabriel, il quale, tuttavia, enfatizza la plasticità dello spazio logico quale possibilità di determinazione che non è data come attualità<sup>32</sup>. Identificando la verità della WdL con il dominio di tutti i domini, ovvero con un oggetto logico che racchiuderebbe in sé la totalità delle condizioni del riferimento, Gabriel ritiene che la trasparenza guadagnata dal concetto nella WdL coincida con l'assoluta intelligibilità delle strutture ontologiche che rendono possibile la forma logica del riferimento. Le categorie della logica oggettiva sarebbero, nella prospettiva di Gabriel, i presupposti di tipo rappresentazionale e riflessivo che mediano l'instaurazione del concetto come oggetto assoluto e trasparente<sup>33</sup>.

Tanto Falk che Koch e Gabriel difendono una forma di realismo logico, secondo il quale la WdL stabilisce condizioni logiche

---

<sup>31</sup> Cfr. Koch 2006, pp. 214-215.

<sup>32</sup> Cfr. Gabriel 2011, p. 126: «Logical space is the fugitive, autoretractive condition of the world, which in principle cannot be adequately thematized at all. We must thematize logical space in the mode of potency (*Potenz*), that is, from possibility: it must be recognized as possible that that which is the case is multiple and that all that is the case now could be otherwise, or could simply never have taken place at all».

<sup>33</sup> Cfr. Ivi, p. 116: «The crucial point of Hegel's dialectic of the absolute is that metaphysical reflection must not be external reflection. We cannot determine the absolute as absolute substance ontologically anteceding our conceptualization of it. Otherwise we would fall victim to the dialectic of the absolute in the *Doctrine of Essence*. Therefore, reflection has to become absolute, that is, self-referential. Only in the mode of self-reference can we determine the act of determination as self-constitution. For this reason, the relation between the *Logic* and the *Realphilosophie* has to be a conceptual relation, namely the relation of judgment captured by the notorious German wordplay on "Urteil", which Hegel famously "translates" as "the *original division*" of the original unity».

che valgono rigorosamente solo all'interno di una teoria della verità definita in astrazione dalla *Realphilosophie*. Un'altra significativa tendenza degli esponenti del realismo logico è quella di riferirsi alla filosofia di Kant solo in base alla sua teoria dei giudizi sintetici a priori, senza tener conto dell'attività e dei processi di pensiero che sono alla base dello schematismo e che si riveleranno decisivi per la stessa elaborazione della dialettica hegeliana. In conseguenza di ciò, nel tentativo di evitare il soggettivismo paventato da Heidegger, il realismo logico è confluito nella proposta di un'ontologia statica, dotata di movimento solo in senso retorico e sciolta da mediazioni interne rispetto alla *Realphilosophie*.

Il risultato di tale capovolgimento, reso evidente dal più recente e animato dibattito relativo alle istanze del pragmatismo<sup>34</sup> e del naturalismo<sup>35</sup> nella filosofia hegeliana, è la perdita di interesse per la funzione della WdL rispetto alla realtà in generale<sup>36</sup>. Ciò ha comportato una certa rinuncia a interrogare la processualità delle categorie (il costante 'movimento' delle categorie) in relazione al sistema e in particolare alla *Realphilosophie*.

Su tutt'altro versante interpretativo, che si potrebbe definire metafisico, il rapporto della logica hegeliana con la *Realphilosophie* appare cruciale e non governato da criteri di tipo analitico come nel caso del realismo logico. L'opzione metafisica rivendica l'importanza della processualità interna alle categorie logiche così come

---

<sup>34</sup> Si vedano, ad esempio: Brandom 1999; Stern 2009, pp. 209-341.

<sup>35</sup> Si vedano, in questo caso, McDowell 1994 e 2003; Pinkard 2012. Un'accurata ricostruzione critica del problema del naturalismo in rapporto alla filosofia di Hegel è stata condotta da Gardner 2007.

<sup>36</sup> Si veda a questo proposito la critica formulata da Rockmore 2005 (pp. 104-138; pp. 139-156) a Brandom e a McDowell. In particolare Rockmore difende un approccio epistemologico alla lettura di Hegel contro la riduzione del problema della conoscenza in chiave realista (McDowell) o semantica (Brandom). Sebbene Rockmore argomenti a favore di «cognitive relations», che non risultano sempre appropriate nella logica hegeliana, ritengo tuttavia che egli abbia posto efficacemente in risalto le difficoltà della riduzione della filosofia hegeliana a una semantica. Per un approfondimento sulla lettura di Hegel nella filosofia americana contemporanea, rinvio a Corti 2014. A proposito dell'interpretazione di Brandom, si vedano anche le obiezioni di Houlgate 2007 e Ferrarín 2012.

la relazione della logica con il problema della soggettività pensante. Sotto questo punto di vista, Düsing ha fortemente sostenuto l'istanza di una soggettività logica nella WdL, dedicando numerosi saggi a questo tema. Dal punto di vista di Düsing non c'è uno iato assoluto fra fenomenologia e logica: «La fenomenologia conduce come introduzione sistematica, secondo Hegel, alla caratterizzazione generale dell'auto-conoscenza dello spirito nella scienza: ma in quest'ultima si esibiscono i momenti del movimento dello spirito, non più come figure determinate della coscienza, bensì, nella misura in cui la differenza di quella stessa coscienza è tornata indietro nel Sé, come concetti determinati e come movimento organico in se stesso fondato degli stessi»<sup>37</sup>. Secondo Düsing, nella WdL le categorie sono modi del riferimento intellettuale del sé, ovvero sono modi dell'unità dello spirito nel pensiero di se stesso.

In particolare, Düsing ha valorizzato la critica hegeliana all'io-penso all'interno della WdL, mostrando in quale modo Hegel accolga specifici motivi kantiani nel contesto della teoria della soggettività pura. In tal caso, Düsing sostiene che non bisogna presupporre alcun io psicologico o soggettivo nella scienza del pensiero puro, poiché, nel pensiero che pensa se stesso, non occorre che l'io si ponga sempre di fronte a se stesso. Al contrario, «vi sono determinazioni meno complesse che precedono l'autoriferimento del pensiero; le determinazioni ontologiche in sé semplici sviluppano in se stesse, con crescente complessità ed arricchimento di contenuto, delle relazioni che vengono a loro volta sviluppate fino all'autoriferimento pensante. Un tale autoriferimento risulta quindi non un autoriferimento pensante in questo stesso senso, ma da più semplici determinazioni dell'essere e dell'essenza e dal loro nesso»<sup>38</sup>. Le categorie della Logica oggettiva non sono intese semplicemente come principi dell'essere e fondamenti di ontologie regionali, al modo teorizzato da Hartmann, bensì come stadi unitari di un medesimo svolgimento, quello della soggettività pura che pensa se stessa, benché mai al modo di una sostanza spirituale o di un'universalità concreta. Nonostante la tesi del pensiero che pensa se stesso costituisca uno

---

<sup>37</sup> Cfr. Düsing 1976, p. 206.

<sup>38</sup> Cfr. Düsing 1988, p. 63. Ma si vedano anche: Id. 1976; 1979; 1988.

specifico riferimento al *nous* aristotelico, Düsing ha privilegiato in modo particolare la corrispondenza fra Hegel e Platone in alcuni saggi volti ad approfondire il significato metafisico e non predicativo della contraddizione hegeliana<sup>39</sup>. In tal senso, quella individuata da Düsing nella filosofia di Hegel è sostanzialmente una metafisica della soggettività ispirata alle fonti classiche.

Di una metafisica come teoria dell'*Erkenntnisprozess* ha parlato soprattutto Horstmann a proposito di Hegel, ma con intenzioni diverse da quelle di Düsing. Horstmann argomenta a favore di una teoria del concetto, più che di una teoria della soggettività, sia che lo si voglia intendere come esibizione del concetto della ragione, sia come elemento strutturale dell'intera WdL. L'elemento chiave sarebbe dato dalla relazione di dipendenza necessaria e costitutiva fra i concetti di infinità, sostanzialità e soggettività<sup>40</sup>. Della reciproca interrelazione fra tali concetti Horstmann ha valorizzato soprattutto la componente relazionale, al fine di provare che l'unità del concetto non può mai essere spiegata come terzo termine separabile dai suoi *relata*. Horstmann ha, d'altra parte, rivendicato il carattere non ontologico della relazione logica, intendendo la soggettività come concetto dei rapporti o come relazione fra stati di cose che sono essi stessi rapporti determinati o relazioni fra elementi<sup>41</sup>. Pur non caratterizzando i rapporti logici della WdL sulla sola base della struttura della doppia negazione, al modo di Henrich, Horstmann ha tuttavia privilegiato la figura dell'autoriferimento come chiave di interpretazione della relazionalità interna alla logica.

In una prospettiva più vicina a quella di Düsing, Rosen ha proposto un'interpretazione di Hegel secondo un modello metafisico

---

<sup>39</sup> Si veda Id. 1980.

<sup>40</sup> Cfr. Horstmann 2006.

<sup>41</sup> Cfr. Id. 1984. Una notevole e più recente interpretazione della filosofia hegeliana come metafisica, ispirata dal modello di Horstmann, è quella di Bowman 2013, che ha ricostruito i problemi inerenti alla tesi dell'unità di essere e pensiero guardando sia alla relazione di Hegel con la storia della metafisica, sia al rigore metodologico della forma logica del concetto. Quest'ultima è ritenuta cruciale da Bowman per comprendere i modi della cognizione finita. La mia interpretazione della struttura della WdL condivide molti aspetti della tesi di Bowman.

di tipo aristotelico e ciò soprattutto a proposito della WdL. Quest'ultima rappresenta, per Rosen, il tentativo di trasformare il discorso logico in un'attività di pensiero che verte su se stesso in un modo immune da qualsivoglia regresso all'infinito. Nella lettura di Rosen, ciò comporta che Logica e Filosofia dello spirito siano strettamente connesse, nella misura in cui l'unità di pensiero ed essere, che è alla base della *Scienza della Logica*, è derivata dall'unità del pensiero che pensa il suo oggetto<sup>42</sup>.

La compiuta interpretazione dell'attività di pensiero del sistema hegeliano come originale rivisitazione della nozione aristotelica di attività (*energeia*) si deve a Ferrarin. Secondo Ferrarin, l'attività di pensiero si dispiega nel sistema hegeliano secondo diverse modalità riconducibili, in ultima istanza, al processo di adeguazione del pensiero con se stesso. Più in particolare, intendendo le essenze aristoteliche come *cause* della loro attualità e non come principi di intelligibilità dei composti, al modo cosiddetto platonico<sup>43</sup>, Hegel è in grado, secondo Ferrarin, di elaborare nella WdL una compiuta prima filosofia (*prote philosophia*), che differisce da quella classica perché assegna al pensiero la capacità di auto-determinarsi e di innervare l'intera realtà. In altri termini, la capacità del pensiero di essere causa di se stesso è la manifestazione del pensiero come svolgimento e attualizzazione della propria potenza, il cui scopo non è in nessun modo esterno all'attività, ma consiste, anzi, nella stessa realizzazione di quest'ultima. Discende da questa tesi la dualità di sensi della nozione di passività: l'essere passivo come patire o subire (*paschein*) e l'essere passivo come capacità di riattivazione a partire da una condizione di latenza implicita. Ferrarin mostra che Hegel è interessato a delucidare il secondo senso per giustificare la possibilità del pensiero di essere, al contempo, realtà e principio incondizionato di se stesso. Alla luce di ciò, nell'interpretazione di Ferrarin, la *Realphilosophie*, lungi dal rappresentare il

---

<sup>42</sup> Cfr. Rosen 2014, p. 72.

<sup>43</sup> Cfr. Ferrarin 2001, p. 27. Ferrarin, d'altra parte, nota che, su determinati aspetti, Hegel sia più vicino a Platone che ad Aristotele, come nel caso dell'analisi della certezza sensibile nella PhG (ivi, p. 185) o a proposito della concezione del ricordo (ivi, p. 306).

completamento della logica, è piuttosto una «logica applicata», necessaria a rivelare la concreta esistenza del concetto nella sua «pelle esteriore»<sup>44</sup>.

Le tendenze brevemente descritte esemplificano, a grandi linee, due modi diversi di guardare al rapporto fra WdL e *Realphilosophie*. Da un lato, l'interpretazione ontologica privilegia la connessione della logica hegeliana con la filosofia trascendentale, trascurando questioni di coerenza interna alla deduzione delle categorie hegeliane e rivendicando istanze anti-metafisiche. Dall'altro lato, l'interpretazione metafisica ammette una più complessa integrazione fra logica e *Realphilosophie*, ma privilegiando soprattutto la forma del sistema e meno questioni di coerenza interna ai rapporti fra categorie e realtà. Lo scopo della presente ricerca è, invece, quello di offrire una lettura della Logica hegeliana che tenga conto sia della sua tenuta e coerenza interna, sia del suo rapporto con la *Realphilosophie*, con particolare riguardo verso lo spirito soggettivo. Benché, la mia interpretazione condivida molti aspetti di alcune delle interpretazioni proposte, soprattutto quelle di tipo metafisico, ho cercato, nella mia analisi, di considerare punti di vista diversi e di offrire un'ipotesi interpretativa originale che non soggiace al monismo metafisico.

D'accordo con le posizioni che ho chiamato di tipo ontologico, ho condiviso l'importanza assegnata al ruolo dell'appercezione kantiana nell'analisi della WdL, ma nel quadro della ricostruzione critica e filosofica che ne dà Hegel. In sintonia con gli interpreti del realismo logico, ho verificato la coerenza delle deduzioni interne alla WdL e giustificato il metodo interno alla Logica, ma senza con ciò isolare l'unità interna della WdL dal concetto della *Realphilosophie*. Infine, ho accolto dall'interpretazione di carattere metafisico la centralità della spontaneità del pensiero, che ho inquadrato in una nuova prospettiva, utile a rileggere il movimento interno del sistema.

La mia lettura si concentra su un momento specifico del sistema hegeliano, la genesi del concetto (*Begriff*) all'interno della

---

<sup>44</sup> Cfr. Ivi, p. 68: «Hegel's *Realphilosophie* is applied logic in that it shows how the development of logical categories in growing completeness is exactly what lies behind the principles and concepts that sciences use unreflectively».

WdL e ne rileva l'importanza per lo sviluppo dello spirito soggettivo. Come è noto, all'interno della WdL, il *Begriff* segna il limite fra le due parti di questa scienza: la Logica oggettiva, che include la Dottrina dell'essere e la Dottrina dell'essenza, e la Logica soggettiva, che contiene la Dottrina del concetto. La differenza sottolineata da Hegel nel momento in cui distingue (senza opporli, né separarli) lo sviluppo della Logica oggettiva da quello della Logica soggettiva riguarda un momento saliente del processo di auto-determinazione del pensiero logico. Nello specifico, lo sviluppo logico delle categorie nella prima parte della WdL esprime la graduale costituzione di quel principio di autoriferimento che – retrospettivamente – unifica e rende intelligibile nella sua unità l'intero sviluppo della Logica oggettiva, ossia il concetto. Ciò avviene secondo diversi passaggi dialettici che trasformano la negatività iniziale del pensiero speculativo in riferimento mediato a sé. In tal senso, attraverso la Logica oggettiva, è possibile osservare in quale modo il concetto si oggettivi come forma logica universale e costituisca il cardine principale dell'intera WdL. Malgrado la distinzione fra le due parti della Logica sia un aspetto noto alla critica, ritengo che tale differenza rivesta un'importanza maggiore di quanto sia solitamente notato.

Da un lato, come faccio notare oltre (*infra* 3.2), la forma dell'autoriferimento, dedotta attraverso le categorie della Dottrina dell'essere e dell'essenza, è una premessa imprescindibile per lo sviluppo della Logica soggettiva. L'autoriferimento del concetto consente, infatti, di leggere la WdL come un movimento continuo, non soggetto a condizioni di possibilità poste da un ente esterno alla logica. Esso consente alla seconda parte della WdL di articolarsi in forme logiche determinate e universali, quali sono le forme specifiche del concetto, del giudizio e del sillogismo e quelle del meccanismo, del chimismo e della teleologia. In questo senso, la Logica soggettiva espone lo sviluppo (*Entwicklung*) del concetto nella misura in cui traduce l'autoriferimento del *Begriff* in un contenuto specifico, universale e processuale.

Da un altro lato, il concetto non è dedotto surrettiziamente per giustificare a posteriori la necessità dello svolgimento delle categorie, ma è invece oggettivato ontologicamente e generato da queste ultime. Si situa a questo livello l'importanza del significato

ontologico della prima parte della WdL, intesa come oggettivazione e realizzazione del pensiero logico nella sua purezza. Sotto questo punto di vista, quella relativa al concetto è una deduzione genetica perché il concetto hegeliano è implicito in un senso particolare fin dall'inizio della WdL. Il concetto costituisce il principio che evolve attraverso l'essere e l'essenza fino a giungere alla compiuta manifestazione di sé al culmine della Logica oggettiva. In tal senso la distinzione fra genitivo soggettivo e oggettivo muta considerevolmente rispetto a quella, più famosa, della *Critica della ragion pura*: in questione non è più il fatto che la ragione giudichi se stessa, istituendo un tribunale che la garantisca nelle sue pretese, ma il processo attraverso cui il concetto *diventa* e realizza se stesso.

Nello specifico, porre in risalto l'aspetto genetico della deduzione del concetto significa rendere conto della peculiare passività che contraddistingue la sfera della Logica oggettiva. Lungi dal costituire una successione inerte di deduzioni categoriali, la Logica oggettiva lascia emergere il contenuto del pensiero logico secondo il metodo della determinazione negativa, assicurando così l'indipendenza della WdL da forme e contenuti extra-logici. Al tempo stesso, la compiuta deduzione del concetto come spartiacque della WdL coincide con l'instaurarsi della forma logica dell'autoriferimento, per mezzo della quale il pensiero logico guadagna la permanenza del riferimento a sé e diventa attivo, ossia capace di auto-determinazione. Identificare, descrivere e giustificare il momento in cui il concetto nella WdL coincide con una forma pura di autoriferimento è uno degli scopi del presente lavoro. Tale momento coincide, per Hegel, con l'oggettivazione e la manifestazione del puro *principio* della soggettività, ossia con l'unità di pensante e pensato che è, al contempo, principio della libertà. Detto in altri termini, la Logica oggettiva espone i passaggi logici mediante cui il pensiero, considerato nella sua purezza e nella totale assenza di presupposti, si manifesta come capacità determinata di essere principio e forma del suo altro. Si tratta di un principio che è, insieme, espressione di libertà negativa (ossia indipendenza da condizionamenti esterni) e positiva (ossia possibilità di attualizzarsi in altro da sé).



L'importanza dell'autoriferimento del concetto sta nel fatto che esso insegna a non appiattire il principio della soggettività sulla forma dell'autocoscienza o sull'identità con sé<sup>45</sup>. Non si tratta qui di introdurre alcuna istanza psicologica, bensì di rendere determinato quel principio di universale autoriferimento per mezzo del quale il pensiero si configura come autentica libertà. Al fine di descrivere, giustificare e interpretare la specificità di questo momento, ho ritenuto essenziale guardare alla WdL in un'ottica relazionale, istituendo una connessione specifica fra l'autoriferimento del concetto nella WdL e quello soggettivo nella *Realphilosophie*. L'obiettivo è quello di mostrare in quale modo logica e spirito rappresentino due diversi elementi in cui si attua un identico processo, l'autoriferimento del pensiero. Tale genesi è ricostruita nella WdL ripercorrendo la deduzione delle categorie dell'essere e dell'essenza, e nella Filosofia dello spirito osservando la relazione fra l'autoriferimento e le figure dell'abitudine, del lavoro e della memoria. L'analisi di questi passaggi mette in rilievo un aspetto che intendo introdurre di seguito, ossia la connessione fra autoriferimento, memoria e incarnazione.

## 2. *Autoriferimento, memoria, incarnazione*

L'autoriferimento è un aspetto distintivo della WdL, come già messo in evidenza, sia pure in modi diversi, dagli interpreti prima brevemente richiamati. Si danno, tuttavia, nel sistema hegeliano, diversi tipi di autoriferimento, oltre a quello logico, e ogni volta

---

<sup>45</sup> Si riferiva forse anche a questa difficoltà l'appunto polemico di Rosen ad Hegel, quando faceva notare i limiti della formula hegeliana dell'identità dell'identico e del differente. Cfr. Rosen 1973, p. 255: «What Hegel called the “identity of identity and non-identity” is thus an equivocation upon the term “identity”, which refers in the first instance to self-consciousness, or the transcendental unity of apperception, and in the second instance to the logical property. If the self-conscious spirit or mind were identical with the logical property of identity, then it would exclude non-identity. [...] The identity of identity and non-identity is a synonym for the mind's perpetual self-detachment; that is, its difference, as apprehending difference, from the difference it comprehends».

occorre ricondurre la specificità dell'autoriferimento al suo elemento proprio. Sotto questo punto di vista, sembra aver ricevuto minor attenzione la rilevanza dell'autoriferimento nella Filosofia dello spirito soggettivo in rapporto alle funzioni della psiche, della coscienza e dell'intelligenza. Nella sfera soggettiva l'autoriferimento è la condizione per il darsi della coscienza di sé, ma non coincide necessariamente con l'aver coscienza di sé come oggetto<sup>46</sup>. L'autoriferimento si instaura nell'individuo a un livello pre-riflessivo e pre-conscio, ed è pertanto distintivo di quei processi attraverso cui un certo stile o comportamento viene acquisito dall'individuo. Imparare a leggere, a scrivere, a suonare uno strumento o a parlare una lingua straniera sono tutte attività che richiedono da parte dell'organismo una capacità al tempo stesso recettiva e attiva per l'esercizio di quella pratica.

L'abitudine è la funzione che unifica sensazioni, movimenti e gesti in una pratica auto-riferita, la quale è interiorizzata e fatta propria dall'individuo in modo personale. Nella misura in cui comportamenti abituali determinano l'instaurarsi dell'autoriferimento pre-conscio, la relazione con sé così conseguita dall'individuo si sottrae alla passività della ripetizione e diventa la base per la generazione di un atto spontaneo. Detto in altri termini, non soltanto il mio modo di pensare e agire influenza la mia appropriazione di una lingua straniera o di una tecnica artistica, ma è soprattutto interiorizzando pratiche e comportamenti che pervengo a una sempre ulteriore e più compiuta manifestazione delle mie capacità. Sotto questo punto di vista, l'autoriferimento mediato dall'abitudine non è una forma meccanica o automatica di comportamento, bensì un meccanismo di auto-determinazione corporea. L'apparente passività dell'abitudine rivela *in nuce* la ricettività dell'organismo vivente verso l'acquisizione di pratiche e atteggiamenti che ne estendono e potenziano il raggio d'azione e di espressione.

---

<sup>46</sup> In questo senso, l'uso che farò della nozione di autoriferimento in questo libro è strettamente legato all'appercezione kantiana e differisce in modo essenziale da quello, più famoso e contemporaneo, di Evans, Shoemaker e Cassam, nei quali non si dà distinzione fra coscienza di sé e aver coscienza di sé come oggetto. Cfr. in proposito Longuenesse 2006.

Hegel è uno dei filosofi che ha maggiormente dedicato la sua attenzione allo studio dell'abitudine, dapprima come *hexis* interna al lavoro e alla memoria, come risulta dagli scritti jenesi, quindi in se stessa, come forma specifica di autoriferimento nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* e nelle tarde lezioni berlinesi sullo spirito soggettivo. In particolare, nella Filosofia dello spirito contenuta nell'*Enciclopedia* egli offre una trattazione dell'*habitus* che induce a porre abitudine, lavoro e memoria in un singolare quanto interessante parallelismo. Secondo Hegel, l'abitudine attraversa in modo pervasivo l'intero ambito dello spirito soggettivo, al punto che la memoria stessa è indagata non alla luce della temporalità, bensì come una forma più complessa e sofisticata dell'*habitus*. Hegel sembra avere della memoria una concezione in linea con quella che oggi definiremmo 'memoria implicita'. A differenza della memoria episodica (o esplicita), la memoria implicita non dipende dalla percezione di eventi particolari e spesso unici, bensì si basa su ricordi procedurali o 'moduli fissi di attività', ovvero sulla continua ripetizione di atti e movimenti che vengono incorporati automaticamente e, una volta attualizzati, si riproducono 'da soli', senza che vi sia alcuno sforzo cosciente o di riflessione da parte del soggetto. Eseguendo l'attività incorporata dalla memoria procedurale, non ci si sovviene del sé passato, come nel caso delle *madeleines* di Proust; al contrario l'identità con sé consiste unicamente nello svolgimento di tale attività e dura finché dura quella<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> Si veda il caso, narrato da Sacks, del musicista colpito da una grave compromissione del lobo temporale (con conseguente cancellazione della memoria episodica), il quale, tuttavia, conserva intatte le sue capacità musicali, incorporate nella sua memoria procedurale, che spesso sopravvive e persiste a quella episodica. Per il musicista curato da Sacks la musica è l'*analogon* del concetto hegeliano o del pensare allo stato puro: «Quando "ricordiamo" una melodia, essa suona nella nostra mente; ridiventa viva. Qui non si tratta di un processo in cui ricordiamo, immaginiamo, assembliamo, ricategorizziamo, ri-creiamo, come quando cerchiamo di ricostruire o ricordare un evento o una scena del passato. Qui, richiamiamo una nota alla volta, e sebbene ogni nota riempia interamente la nostra coscienza, simultaneamente entra in rapporto con il tutto. È come quando camminiamo o corriamo o nuotiamo – lo facciamo compiendo un passo o una bracciata alla volta; eppure ogni passo e ogni bracciata è parte integrante di un tutto, la melodia cinetica del correre o del nuotare» (Sacks 2007, pp. 160-161; trad. it. 2009, 269).

La concezione hegeliana della memoria non è tuttavia interamente riducibile a una memoria procedurale, poiché è collegata alla sfera del significato. La specificità della memoria dipende dalla sua capacità di ritenere i contenuti dell'intuizione e della rappresentazione e di trasformarli in significati. La memoria, così come la descrive Hegel, si trova rispetto al pensiero in un rapporto reciproco di passività e attività analogo alla funzione svolta dalla categoria di reciprocità, all'interno della WdL, nel mediare la deduzione del concetto. In particolare, per Hegel la memoria non è l'atto di ricordare o di rivolgersi al passato in uno sfondo temporale, ma è invece la spiegazione del modo in cui i contenuti elaborati dal pensiero sotto forma di intuizione, rappresentazione e intelletto si saldano fra loro in modo coerente e unitario fino a definire il naturale 'orientamento' del pensiero nel mondo.

È questo tipo di memoria a essere responsabile della familiarità con cui ci orientiamo nei pensieri e nei significati. Nella memoria l'io non si ricorda di se stesso come individuo particolare, bensì in quanto principio di un'attività, in quanto abituato ad esprimersi in un movimento. In tal senso, la memoria è solo apparentemente condizionata dalla passività con cui le rappresentazioni si depositano in essa. Al contrario, la memoria mette in luce la capacità dello spirito di riattivare un orizzonte di senso a partire dalla rete di connessioni che trasformano le rappresentazioni in significati. Sotto questo punto di vista, la memoria costituisce la risposta hegeliana allo schematismo kantiano, in quanto non è vincolata alle regole della sintesi a priori, ma è nondimeno capace di conferire universalità e oggettività ai contenuti dell'esperienza a partire dal movimento di autoriferimento dell'io.

D'altra parte il collegamento della memoria con lo schematismo non è arbitrario. Per Hegel lo schematismo della seconda edizione della *Critica della ragion pura* è affetto da un limite fondamentale, quello di presupporre una forma di causalità estrinseca – e conseguentemente una dualità – fra intelletto e sensibilità. Se si inquadra questo nodo della critica hegeliana a Kant, si può notare la ricorrenza di un modello alternativo allo schematismo kantiano negli scritti che accompagnano l'elaborazione, da parte di Hegel, della

deduzione del concetto nella WdL. Il concetto hegeliano si definisce, infatti, in analogia rispetto all'io penso kantiano, ma ne differisce non semplicemente perché inserito nella trama di uno sviluppo categoriale complesso, ma soprattutto in quanto la sua genesi è caratterizzata dalla costituzione di quella che qui chiamo memoria logica. Nella deduzione del concetto Hegel vede realizzata l'auto-riflessione del pensiero puro secondo una figura di autoriferimento che è la stessa attiva nell'abitudine e nella memoria. La dualità fra intelletto e sensibilità che Hegel critica a Kant è superata nel movimento unitario di autoriferimento che contraddistingue tanto il pensiero puro all'interno della WdL, quanto abitudine e memoria nella Filosofia dello spirito. In tal senso la WdL svolge una funzione di mediazione interna al sistema, in quanto fornisce la deduzione 'pura' della forma di autoriferimento che è incarnata dal concetto dello spirito soggettivo nelle forme dell'abitudine, del lavoro e della memoria.

È cruciale notare che a essere incarnata è un'attività, non un'individualità, diversamente si avrebbe un monismo metafisico, che Hegel esclude. A mio avviso, il fatto che lo spirito soggettivo esibisca l'incarnazione di quell'autoriferimento descritto, nella sua forma pura, dalla genesi del concetto nella WdL, illumina non soltanto la trasformazione impressa da Hegel al senso dell'appercezione kantiana, ma anche l'intrinseca possibilità della libertà soggettività. L'esposizione dello sviluppo dello spirito soggettivo mostra, infatti, il formarsi della presa di possesso (*Besitznahme*) da parte dello spirito delle proprie capacità, da intendersi non in senso astratto, come se in atto fosse solo una forma di contemplazione o un puro esercizio teorico, bensì concretamente come l'attuarsi di quel che lo spirito è in se stesso. L'unità di teoria e prassi che caratterizza la sfera dello spirito soggettivo può spiegarsi alla luce dell'autoriferimento del concetto dello spirito e vale da premessa imprescindibile per la realizzazione della libertà soggettiva. Per questo motivo, il presente lavoro include una discussione sui limiti e la validità del concetto di incarnazione all'interno dello spirito in relazione al principio di autoriferimento illustrato dal concetto.

In conformità a queste premesse, il mio studio mette a fuoco la funzione dell'autoriferimento nella WdL e nella Filosofia dello spirito secondo una metodologia (i) ricostruttiva, (ii) esegetica e (iii)

interpretativa. Da un lato, questo studio intende mostrare come l'elaborazione della deduzione del concetto da parte di Hegel maturi attraverso diversi passaggi, testimoniati dalla Logica jenesa e dai primi manoscritti della *Realphilosophie*. L'esame dei testi hegeliani legati ai progetti di una logica pura indica che la deduzione del concetto, così come questa è presentata nella WdL, non è immediata, ma è invece il risultato di un processo complesso, che matura attraverso i manoscritti jenesi, la PhG e i primi manoscritti enciclopedici di Norimberga. Dall'altro lato, ho inteso mostrare che è possibile avanzare ipotesi interpretative che riguardano sia la Logica sia la Filosofia dello spirito, senza con questo ricadere né in una psicologizzazione della Logica né in un monismo metafisico, entrambi esclusi – a mio avviso, e con ragione – da Hegel.

Sotto questo punto di vista, la mia ricerca indaga la tenuta interna del sistema non dal punto di vista della sua consistenza formale, bensì della sua coerenza processuale. La motivazione che mi ha spinto a svolgere questa ricerca è stata la seguente: qual è il bisogno della logica pura? Qual è la novità della logica hegeliana e perché Hegel avverte l'esigenza di una nuova logica *ontologica*, nettamente distinta da quella trascendentale e idealistica? Soprattutto, che tipo di libertà è quella del pensare e quale importanza riveste per la vita dello spirito?

Il primo capitolo ritorna sulla nota critica hegeliana alla filosofia kantiana, così come essa viene esposta nei primi scritti jenesi, individuando l'insoddisfazione hegeliana in un motivo specifico, quello dell'auto-affezione dell'intelletto puro nella *Critica della ragion pura* di Kant. A tale scopo, si esamina in quale modo il problema dell'autoriferimento sia collegato all'appercezione kantiana, muovendo da una rilettura degli scritti jenesi. Questi ultimi offrono un modello non causale per spiegare l'interazione fra intelletto e sensibilità e, conseguentemente, il rapporto fra il pensiero e il suo altro. Tale modello è elaborato da Hegel attraverso lo studio della memoria e del lavoro nella *Realphilosophie* jenesa, ma non sembra influenzare in modo significativo lo studio delle categorie logiche della Logica jenesa.

Il secondo capitolo indaga il mutamento impresso alla Logica jenesa dalla *Fenomenologia dello spirito*, insistendo particolarmente sul

significato del lavoro nel quarto capitolo di quest'opera, in cui si discute la relazione del servo-signore. È in tale passaggio cruciale che viene finalmente esibita la possibilità del pensiero di esercitare un'azione causale su se stesso di tipo non meccanico, in quanto l'autoriferimento è concepito come attualizzazione di una potenzialità naturale. Si mostra come la nuova elaborazione della *Scienza della Logica* maturi anche grazie agli studi in ambito fenomenologico e alla nuova concezione del sistema che matura in questo periodo.

Il terzo capitolo ricostruisce l'architettonica della WdL, esaminando il significato delle partizioni interne della *Scienza della Logica* alla luce di quella che chiamo 'la storia infinita del concetto'. Si indica in quale senso la Logica oggettiva sia da intendere come una logica ontologica e si chiariscono alcune importanti premesse relative all'analisi della WdL, come l'inizio della WdL, il rapporto fra pensiero e linguaggio nella logica e il problema di cosa si intenda per riferimento. La tesi cui si perviene nella prima parte del lavoro è che la Logica, lungi dal rappresentare una serie astratta di concetti, svolga anche e soprattutto una funzione critica fondamentale.

Il quarto capitolo è dedicato alla genesi del concetto, e specificamente ai principali passaggi logici interni alla Dottrina dell'essere e alla Dottrina dell'essenza che mediano la deduzione del concetto. L'interpretazione avanzata dal presente lavoro è che l'instaurarsi del concetto configuri una sorta di memoria logica in ragione della trasformazione impressa dal *Begriff*<sup>48</sup> alle forme logiche dominanti nelle categorie dell'essere e dell'essenza.

---

<sup>48</sup> L'importanza assegnata dal presente lavoro alla funzione della memoria differisce per alcuni riguardi fondamentali dal modo in cui la medesima funzione è stata di recente analizzata da Nuzzo 2012 nel contesto della filosofia hegeliana. Nuzzo considera la specificità della memoria nella sua interrelazione con la storia, esaminando il progressivo iato che sorge fra queste due nozioni man mano che Hegel si allontana dal modello della memoria collettiva, sviluppato nella *Fenomenologia dello spirito*, per elaborare la possibilità di una memoria assoluta, capace di fondare l'interpretazione critica della storia. La Logica svolge in tale quadro una funzione decisiva, perché è precisamente all'interno della WdL che matura il paradigma di una memoria svincolata dalla concretezza storica, ovvero di una memoria logica. Pur condividendo la prospettiva di Nuzzo, nel mio lavoro esploro la possibilità della memoria logica individuando una stretta relazione con il problema dell'autoriferimento (sia logico sia soggettivo), e per questo motivo

Nel quinto e ultimo capitolo propongo di leggere l'autoriferimento del concetto alla luce della sua incarnazione nel concetto dello spirito, ossia in relazione all'abitudine, al lavoro e alla memoria, così come questi sono discussi nella Filosofia dello spirito soggettivo dell'*Enciclopedia*. Sotto questo punto di vista, l'autoriferimento del concetto nella logica, lungi dal produrre un iato fra logica e spirito, definisce, al contrario, una forma logica interiorizzata dallo spirito, il che getta nuova luce sul complesso significato dell'incarnazione in Hegel. La funzione della WdL è, nella mia lettura, duplice, perché, da un lato, essa conserva la sua purezza e autonomia rispetto alla *Realphilosophie*; dall'altro lato la WdL fornisce alla natura e allo spirito uno scheletro concettuale che ne rende intelligibile, in senso scientifico, la realtà e la concretezza. La conclusione cui approda questo lavoro è che la pervasività della figura dell'autoriferimento nella sfera soggettiva rende ragione dell'unità di teoria e prassi a livello dello spirito, e perciò la logica svolge una funzione cruciale per comprendere la soggettività come principio della libertà.

Alla luce di ciò si potrà forse comprendere una volta di più perché la *Realphilosophie* non sia opposta alla logica, pur essendo da essa differente. Se le categorie hanno un significato non solo oggettivo, ma anche concreto, è perché esse si *manifestano* nella vita e nella natura senza applicarsi a esse in senso dogmatico, come leggi estrinseche o nel senso di un monismo metafisico. A livello sistematico, logica, natura e spirito sono fluidificazioni differenti di uno stesso principio: il pensiero. A questo proposito Maker ha giustamente parlato di trasformazione del pensiero nel suo altro<sup>49</sup>, anche se sarebbe più opportuno parlare, come ha fatto Illetterati, di una diversità di elementi «nei quali il pensiero non si presenta con la

---

la mia indagine non si estende alla sfera della storia o della memoria collettiva. Si vedano in proposito anche le *Conclusioni* del presente volume.

<sup>49</sup> Cfr. Maker 1994, p. 120: «What is required in order for philosophy to think the real is, first, a self-consideration by thought, which does not already presuppose the contrast of thought and reality or their identity, and, second, that the thought comes to transform itself, and to thereby think what is other than itself».



medesima fluidità in quanto in essi entra in gioco una qualche forma di contrasto con il quale il pensiero deve fare i conti<sup>50</sup>.

Le categorie logiche innervano l'intelligibilità della natura e dello spirito, ma non stanno con queste nel rapporto di causa-effetto o di principio e principiato, poiché è uno stesso principio, il pensiero, a esistere come altro da sé. In virtù di tale sistematicità le rappresentazioni possono a ragione essere definite metafore dei concetti<sup>51</sup>, poiché esse conducono (*metapherein*), se elaborate dialetticamente, al concetto come al loro principio di intelligibilità. Sempre per questo motivo la metamorfosi spetta solo al concetto<sup>52</sup>, poiché è proprio del movimento concettuale (e non della natura) la continuità con il suo altro<sup>53</sup>. In altri termini la dialettica hegeliana è la configurazione più matura dell'attività di pensiero come 'forma di forme', ovvero come apertura<sup>54</sup> e capacità di lasciarsi trasformare nella mediazione con l'altro. Con le parole di Rosen si potrebbe quindi dire, della logica hegeliana, che:

La questione non è semplicemente quella della differenza fra il "fenomenologico" o empirico flusso di coscienza da un lato e, dall'altro, l'analisi scientifica o filosofica della struttura soggiacente al flusso di coscienza. Innanzitutto, pensare non è un flusso di coscienza, o non è solamente un flusso di coscienza, ma è l'intelligibile e intelligente considerazione di tutto ciò che sta sotto il sole; in secondo luogo l'analisi strutturale non è la scoperta della struttura della considerazione intelligente di tutto ciò che sta sotto il sole, perché il considerare non ha struttura<sup>55</sup>.

---

<sup>50</sup> Cfr. Illetterati 2005, p. 260 n. 46. Sulle articolazioni e le forme del pensiero in Hegel, si veda anche Soresi 2012.

<sup>51</sup> Enz. C, § 3, Anm.

<sup>52</sup> Ivi, § 249.

<sup>53</sup> Si veda in proposito: Illetterati-Giuspoli-Mendola 2010, p. 207.

<sup>54</sup> Cfr. in proposito l'intervento di Rosen 1992, p. 51: «In breve, pensare è essere aperti al tutto. Ma essere aperti al tutto significa non essere strutturalmente chiusi o definiti. Ecco perché non vi può essere un modello del pensare: non vi è un modello dell'apertura. [...] Il pensare è privo di strutture: non vi è niente da modellare. Il pensare come totalità, se si può usare questa espressione, non segue alcuna regola, ma oltrepassa ed abolisce le regole a piacere».

<sup>55</sup> Ivi, p. 53.

Benché Rosen non si riferisca qui esplicitamente alla logica hegeliana, egli nota due aspetti essenziali della WdL: l'irriducibilità a regole prefissate e l'assenza di strutture fisse. Pensare non implica necessariamente essere coscienti di pensare. Rendere perspicue le forme che costellano il pensare è qualcosa di diverso dal vivere un flusso di coscienza, eppure tali forme sono componenti essenziali del flusso di coscienza, in quanto non sono ricavate dall'esterno, né dipendono da regole estrinseche al processo del pensiero. Analogamente, nella WdL, il problema è quello di rendere ragione di tale spontaneità, e Hegel vi riesce in una forma assolutamente nuova e forse senza precedenti nella storia della filosofia occidentale.

All'interno di tale prospettiva, sia la logica che la psicologia sono trattate da Hegel come processi autonomi e indipendenti, eppure sistematicamente connessi dal concetto. Rovesciando la tesi di Hartmann, direi allora che la psicologia è la ricostruzione delle forme attraverso cui l'autoriferimento del concetto si incarna nella vita dello spirito soggettivo, mentre la logica è l'esperienza che il pensiero logico fa di se stesso in modo puro come principio e forma del suo contenuto. Con questo modello Hegel è in grado di contestare a Kant la tesi che il pensiero eserciti una funzione soltanto trascendentale, poiché la relazione sistematica fra logica, spirito e natura mostra la nervatura razionale del reale. Pertanto, distinguendo fra logica e psicologia, Hegel non soltanto non intendeva separare essere e coscienza al modo di Heidegger, ma mirava piuttosto a riconfigurare in senso unitario e dialettico il rapporto fra pensiero, essere e soggettività.