

La dottrina hegeliana della copula. Definizioni e problemi

di Pasqualino Masciarelli

Il logico prende le mosse dal predicato,
il matematico dal soggetto, il filosofo
dalla copula (Novalis, *Fragmente*, § 66)

0. Sulla copula vi sono testimonianze di riflessioni hegeliane abbastanza precoci rispetto all'elaborazione di una logica sistemica, tali da far sembrare lo 'è' del giudizio come uno dei temi che attraversano tutto il cammino speculativo di Hegel, e quindi degno di interesse. Si può rinvenire un frammento in D 339 (e cfr. R 200)¹, in cui Hegel afferma che compete al filosofo

* *Presentato dall'Istituto di Scienze filosofiche e pedagogiche.*

¹ Nei riferimenti alle opere di Hegel il primo numero indica sempre la pagina dell'edizione tedesca, il secondo la pagina della traduzione italiana corrente. Per i *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, hg. von J. Hoffmeister, Stuttgart-Bad-Canstatt 1936 (rist. 1974), si userà la sigla *D* seguita dal numero di pagina. Nel caso delle *Theologische Jugendschriften* cito solo la pagina dell'ed. di Nohl (Tübingen 1907) (*N* ed il numero di pag.), perché nella tr. it. Mirri-Vaccaro, Napoli 1989 (III ed.), vi è la numerazione originaria. Si farà uso della Theorie-Werkausgabe Suhrkamp, tranne che per la logica jenese e per le *Vorlesungen* di logica e metafisica del 1817; in questi casi sarà citata l'ed. Meiner, nel seguente modo:

Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik und Naturphilosophie = LMN (la tr. it. a c. di F. Chiereghin, Trento 1982).

Vorlesungen über Logik und Metaphysik. Heidelberg 1817 = VLM17.

Le *Jenaer Schriften* (=JS) dell'ed. ted. Suhrkamp hanno le seguenti corrispondenze con le tr. it.: JS 213-272 = *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, tr. it. N. Merker, Roma-Bari 1977²; 287-433 = *Fede e sapere*, in *Primi scritti critici* tr. it. R. Bodei, Milano 1971. Quanto alla *Phänomenologie des Geistes* (=PG) ed alla *Wissenschaft der Logik I ed.* (=WL) ci si avvalerà delle tr. it. rispettivamente di E. De Negri (Firenze rist. an. 1976³) e di A. Moni, rev. C. Cesa (Roma-Bari 1974³): le tr. it. di molti passi sono spesso modificate in più punti (o ristrutturare) o, in qualche caso, adattate all'italiano corrente. Per la *Propädeutica filosofica* (=P) si farà uso della tr. it. G. Radetti, Firenze 1951, con lievi

porre come oggetto il «puro essere» contenuto, ma celato, in un'asserzione del tipo «l'albero è verde». Ma le idee che Hegel ha avuto riguardo alla copula si sono andate precisando nel progressivo delinearsi della sua speculazione. Si possono distinguere tre fasi della sua riflessione in cui il problema della copula è stato investito di una dottrina identificabile ed isolabile.

Una prima fase in cui domina una concezione molto vicina all'accezione di Schelling, seppure abbastanza indipendente, è quella delle *Theologische Jugendschriften*, precisamente nel frammento *Glauben und Sein*. Tale concezione è connessa molto da vicino con la visione, netta anche se poche volte espressa, della verità. La seconda fase può essere circoscritta al periodo di Jena. Infine una terza fase 'matura' può essere collocata nel corso delle due lunghe stagioni di Norimberga ed Heidelberg. La seconda e la terza fase hanno differenze svariate (che si potranno notare nel

modifiche; per l'*Enciclopedia* del 1817 (=E17) si utilizzerà la tr. it. A. Tassi, Bologna 1985, con lievi modifiche; per l'*Enciclopedia* del 1830 (=E30) si utilizzerà la tr. it. V. Verra, Torino 1981, per la *Scienza della logica*, e la tr. it. B. Croce, Roma-Bari 1989 (5).

Per le restanti convenzioni, inoltre:

KRV= *Critica della ragion pura*, seguita dal numero di pagina dell'ed. ted. Suhrkamp, dalla pag. della tr. it. G. Gentile-G. Lombardo Radice, Roma-Bari 1989⁵, ed infine dalla pag. della tr. it. G. Colli, Milano 1987 (da cui si attinge la citazione).

KU= *Critica del giudizio*, tr. it. A. Gargiulo (rev. V. Verra), Roma-Bari 1989⁴.

FW= *Fichtes Werke*, hg. von H. Fichte, Berlin 1971.

SW= *Schellings Werke*, hg. von M. Schröter, München 1927.

Prendo in considerazione i seguenti inediti:

a) *Fragment aus einer hegelschen Logik*, hg. von O. Pöggeler, HS 1963, pp. 11-70.

b) *Ein Blatt aus Hegels Heidelberger Zeit*, hg. von K. Düsing und H. Kimmerle, HS 1971, pp. 39-51.

c) *Blätter zu Hegels Berliner Logik Vorlesungen*, hg. von R.-P. Horstmann und H. Trede, HS 1972, pp. 61-79.

d) *Ein Blatt zu Hegels Vorlesungen über Logik und Metaphysik*, hg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, HS 1977, pp. 19-26.

e) *Ein Entwurf Hegels zur Urteilslogik*, hg. von K. Düsing, HS 1978, pp. 9-15.

Naturalmente HS=Hegel Studien, e HSB=Hegel Studien Beiheft; e R seguito dal numero di pagina dell'ed. it.=K. Rosenkranz, *G. W. F. Hegels Leben*, Berlin 1844 (rist. Darmstadt 1977) (tr. it. R. Bodei, *Vita di Hegel*, Firenze 1966).

corso dell'esposizione, e che forse possono essere anticipate, in linea di massima, riassumendole in due etichette comprendenti il periodo jenese come 'critica della forma giudizio (e della copula)', ed il periodo norimberghese-heidelberghese come 'svolgimento sistematico delle virtualità della forma giudizio (e della copula)'; tuttavia sosterrò che vi è una dottrina comune, (e non sottovalutabile ma solo esposta secondo versioni differenti), che – ritengo – sia quella che potremmo chiamare, secondo un'espressione jenese, dello 'zweierlei sein' di concetto ed oggetto (in un senso che sarà chiarito in (3) la quale ha tutta una serie di conseguenze, che potremo solo parzialmente saggiare: ciò induce ad evitare una trattazione della concezione 'matura' nella completa estraneità di quella jenese.

Il vaso di ferro vorrebbe essere tolto /
dalla fornace con pinze d'argento /
per credersi un vaso d'argento
(Lessing, *Nathan il saggio*, vv. 294-296)

1. Sin da *TJ* si incontra una concezione della copula di cui un aspetto potrà essere agevolmente rinvenuto, quasi intatto, nel periodo jenese, ma su cui in seguito Hegel non insisterà più: si tratta della opacità, e della inattingibilità razionale dell'essere. La testimonianza di cui ci si avvale è un frammento di Francoforte, steso presumibilmente tra il dicembre del 1797 e gli inizi del 1798 – secondo una datazione di Düsing – e noto, in N 382-385, come *Glauben und Sein*². Hegel qui non ha ancora adottato, per la copula, il termine di derivazione latina, ma usa «Bindewort». Si afferma che «unificazione (*Vereinigung*) ed essere sono sino-

² Frammento, questo, proverbiale per essere «oscuro», «enigmatico»; cfr. A. Massolo, *Prime ricerche di Hegel*, Urbino 1959, pp. 79 sgg.; e cfr. A. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye 1960, pp. 140-143. Sul frammento, con finalità simili alle nostre, cfr. M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt a. M. 1980, pp. 208-214; e cfr. K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, HSB 15, Bonn 1984, pp. 50-74; sulla concezione della metafisica a Francoforte, cfr. F. Chiereghin, *Il concetto di metafisica negli scritti giovanili*, in idem, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività*, Trento 1980, pp. 135-162; cfr. inoltre H. Kimmerle, *Anfänge der Dialektik*, in C. Jamme / H. Schneider, *Der Weg zum System*, Frankfurt a. M. 1990, pp. 267-288, e partic. pp. 271-274.

nimi (*gleichbedeutend*)»³, e che l'essere «può essere solo creduto»; l'essere è perciò svincolato da qualsiasi dipendenza dal pensiero e dalla fede – se fosse «oggetto» dei quali sarebbe un «essente (*Seiendes*)» – e anzi fonda entrambi, visto che, come l'unificazione, è una «presupposizione (*Voraussetzung*)»⁴, sottesa a qualsiasi principio logico, anche elementare, ed a qualsiasi proposizione, anche meramente ostensiva: «quel che è contraddittorio può essere riconosciuto come tale solo per il fatto che è già stato unificato» (e tale opinione Hegel conserverà); e, se l'essere – il più debole di tutti i verbi, ma il più tenace vincolo delle cose – non vi fosse, «gli opposti limitati non potrebbero sussistere». Come tacita assunzione di qualsiasi forma di unificazione, e come «criterio (*Maßstab*)», l'essere che «esprime l'unificazione di soggetto e predicato» non può essere attività dotata di una qualche procedura riflessiva, che la giustifichi o la preveda: è «nicht bewiesen»; se esiste, per l'essere, un «modo di essere presente alla rappresentazione», questo è il credere, che «non è es-

³ È molto vicina questa concezione della copula a quella di Schelling, che conferisce alla copula appozizioni quali «absolute Band» o «Verbindung» (SW I, 428-429 = tr. it. G. Preti p. 69); cfr. le critiche più tarde di Schelling alla dottrina hegeliana della copula: «Hegel adopera, senza riflettervi, la forma della proposizione, la copula, la voce verbale 'è', senza essersi chiarito minimamente il significato di questo 'è'... Ora quella proposizione (l'essere puro è il nulla) o è pensata in senso semplicemente tautologico, cioè il puro essere e il nulla sono soltanto due espressioni diverse di una sola e medesima cosa, e allora la proposizione è tautologica, e non dice nulla, contiene un semplice collegamento di parole (*Wortverknüpfung*), e quindi da essa non può seguire nulla. O essa ha il significato di un giudizio, e, per il significato della copula nel giudizio, significa: il puro essere è il soggetto, il sostegno del nulla (*das Tragende des Nichts*)» (SW V, 204-205 = tr. it. G. Durante, *Lezioni monachesi*, Firenze 1950, pp. 158-160). E sulla copula in Schelling, cfr. M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Tübingen 1971, pp. 88-99 (e sull'ultimo scorcio sono valide le osservazioni, in altro contesto, di G. Sasso, *Essere e negazione*, Napoli 1987, pp. 74-76). Hegel parlerà d'ora in poi assai di rado (per es. in JS 257 = 111), della copula come «legame» o «unificazione». La definizione della copula come *Verbindung* è in ogni caso mutuata da manuali wolffiani: cfr. Baumgarten, *Acroasis logica* § 121, dove la copula, *terminus convenientiae*, è così reso in tedesco nella nota: «der innre Theil des Urtheils, und Verbindungs-Wort».

⁴ Da notare la connotazione positiva della «Voraussetzung», che nella logica matura scomparirà, degradata la presupposizione a 'momento' o funzione (fondamentale) della riflessione.

sere, ma un essere riflesso» (sott. mia): tuttavia «credere presuppone un essere». La definizione come «essere riflesso» pone la fede alla stregua del pensiero, (e rischierebbe di snaturare l'essere ponendolo su un piano meramente riflessivo), se non si comprende l'uso ibrido che Hegel fa del concetto di fede in vari contesti di *TJ*, in contiguità a formulazioni disseminate in diversi luoghi francofortesi dell'idea di verità. Già nel frammento che stiamo analizzando Hegel denuncia un «equivoco», che può insorgere qualora non si distinguano oculatamente «diversi modi di unificazione» e «di essere», per cui si può affermare «che un qualcosa è, ma non è necessario che io ci creda» (sott. mia). Sostanzialmente, i significati di fede nei diversi impieghi possono essere ridotti a questi due: 1.1. fede in un essere spiritualmente eterogeneo; 2.2. fede in un essere di pari grado spirituale; e alle spalle di tali significati vi è una effettiva articolazione dottrinale, che tuttavia mi sembra celare un'unica concezione, che tratta secondo un modello unificato fede e verità, regolandolo su un unico criterio dominante/dominato (che tende ad annullarsi all'atto finale di verità o fede, il cui esito è l'armonia estetica⁵ e/o la rivelazione). In N 254, l'identificazione di verità e fede è esplicitamente enunciata, con l'equivalenza tra «Wahrheiten» e «Glaubenssachen»⁶, entrambi svincolati dalla mediazione delle «leggi dello stato», che impongono la verità o la fede come «Gebotenes», o anche «als ein Befehl», trasgredendo la condizione dell'autonomia, inscritta nella «coscienza dell'individuo». Ma tale identificazione è completa solo nei δόγματα. A condizione di assumere dominante e dominato, ovvero l'eterogeneità degli spiriti, come una semplice relazione, non unificata dunque, è

⁵ Cfr. N 254: «la verità è bellezza rappresentata con l'intelletto», cioè conciliazione (*Versöhnung*), in un senso pressoché uguale a quello di Hölderlin; cfr. infatti lo *Älteste Systemprogramm* (su cui cfr. C. Jamme / H. Schneider, *Mythologie der Vernunft*, Frankfurt a. M. 1984), dove «die Idee der Schönheit» «alle vereinigt», volta contro il filisteismo non solo giudaico, e l'affermazione «Wahrheit und Güte nur in der Schönheit verschwister sind», che suggella il potere unificante del bello, per cui si può addirittura affermare che «die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philosophie» (di probabile ispirazione schilleriana). In generale, un'idea espressa con altrettanta nettezza è in N 300-301.

⁶ Nella tr. it. l'equivalenza tra «Wahrheiten» e «Glaubenssachen» non si nota, perché il traduttore ha erroneamente introdotto una congiunzione, dove c'era, nel testo di Nohl, una semplice virgola.

possibile definire la relazione a due livelli differenti: 1.1.a. al livello dell'intelletto, in cui ancora persiste l'«opposizione al relato» (N 333), e la sensibilità si istituisce kantianamente come relazione con la realtà (*Wirklichkeit*) – nel verso oggettivo – con la possibilità della realtà, ossia con l'intelletto – nel verso soggettivo; 1.1.b. al livello di ragione, tale doppia relazione si impone come necessità di colmare la «deficienza (*Mangel*)»⁷ unificando gli opposti, e – ancor più rilevante – includendo la forma sensibile nella stessa facoltà unificante quale indifferenziato (l'inclusione della sensibilità come indifferenziata elude ogni forma di appropriazione e di dominio, nel senso di «Bemächtigung», che prima di PG, solo l'intelletto intratteneva con l'«oggetto» di verità). Ora, un breve testo di N 289 indica nitidamente, ma assai problematicamente, la 'posizione' che la fede assume nei confronti della «Wirklichkeit»; ne vengono escluse due possibili, e cioè che la fede sia «wissen» della realtà, e, per converso, che sia «fühlen» di ciò che, nella realtà, è «inferiore (*geringer*)» in «potenza e forza» – il che implicherebbe una sudditanza («ein Diener sein»), da intendere, secondo una doppia articolazione (e non come mera disuguaglianza), come «dipendenza (*Abhängigkeit*)» dalla «potenza spirituale (*Geistesmacht*)» superiore, «come un fanciullo», oppure come «innalzamento (*hinaufverzogen*)» dello spirito inferiore verso quello superiore. Alla prima possibilità indicata, che si potrebbe denominare 'soluzione illuministica', corrisponde l'«amore» della bellezza «in un altro»⁸ (è ciò non significa che la verità sia situata nel soggetto a potenza spirituale minore, ma solo che è *déplacée* «in un altro»); la seconda possibilità, corrisponde ad una posizione di fronte al mondo equilibrata e quieta («gegen die Welt ins Gleichgewicht und Ruhe gesetzt», come Hölderlin celebra nell'*Iperione*, tr. it. p. 29), cui si accompagna una «salda coscienza del rapporto con le cose»: ed è questa la verità. Dunque il rapporto tra fede e verità è scandito dal «lieben» e dalla «Schönheit»: l'amore è l'elemento di irrequie-

⁷ Si può segnalare che in PG 59=52, è scritto che il soggetto, quando è isolato, «avverte la mancanza (*vermißt*)» del predicato.

⁸ Cfr. H. S. Harris, *Hegel und Hölderlin*, in C. Jamme / H. Schneider, *Der Weg*, cit., pp. 236-266, e partic. pp. 248-249; e C. Jamme, «Jedes Lieblose ist Gewalt». *Der junge Hegel, Hölderlin und die Dialektik der Aufklärung*, *ibidem*, pp. 130-170.

tezza della fede, la bellezza l'elemento di calma della verità. Secondo questa interpretazione della dottrina, e secondo quanto suggerisce N 238, fra fede e ragione vi è un rapporto ed una coesistenza, ma non un'unità; la fede è il modo in cui viene rappresentato «ciò che è unificato», ma per questo è necessaria un'«attività (*Tätigkeit*)», che è volta all'equiparazione totale delle potenze spirituali, ma che per essere creduta deve essere «riflessa come oggetto (*als Objekt*)»; la fede è quest'«attività»⁹; ove si ponga il problema del passaggio dal soggetto credente al divino creduto «*als Objekt*», Hegel innesca la logica del sacrificio «possibile solo fra ciò che è reciprocamente eterogeneo» (N 253)¹⁰: tutto questo è affermato in *Glauben und Sein*. Ma questa dottrina è tutt'altro che anodina; quella proposta è una plausibile lettura, e rivela che il credente (chi «*glaubt er nur noch*») si identifica con chi dipende dalla bellezza o verità «in un altro». Eppure, della fede, Hegel dice anche altro; nega o ribalta le precedenti affermazioni, e sostiene che «fede è una conoscenza dello spirito attraverso lo spirito, e solo spiriti eguali possono conoscersi e comprendersi reciprocamente perché gli spiriti dissimili possono conoscere soltanto che l'uno non è ciò che è l'altro»¹¹. È inoltre utile e pertinente rilevare un'altra affermazione, in N 313: «la fede in un reale (*an Wirkliches*) è una conoscenza di un oggetto qualsiasi, di un limitato»; (ancora la fede occorre come sinonimo di «conoscenza», che assurge ad un grado differente rispetto a «sapere»: vi è quasi una scansione di livello gnoseologico tra «*wissen die Wirklichkeit*», di N 289, ed «*erkennen den Geist*»); e ancora: «la fede nel divino sorge dalla divinità della natura del credente», come anche in N 312 vi è la celebre formula «solo lo spirito riconosce lo spirito». Qualora si accetti, e

⁹ È mia convinzione che per la fede possa valere qui la definizione fichtiana; essa è «*weder erklärt noch erwiesen*» (FW I, 11; tr. it. E. Garulli, *Recensione all'Ensidemo*, in «Il Pensiero» 1982, pp. 97-119).

¹⁰ È probabile che, nella mente di Hegel, il sacrificio funzionasse come un'«ipertrofia della mediazione» tra eterogenei che svanisce nell'esteriorità, come il misticismo rappresentava la carenza, o l'assenza, di mediazione che si riduce all'intimità.

¹¹ Sulla comprensione come attività che esige eguaglianza di potenza spirituale, cfr. N 376: «comprendere è dominare; animare gli oggetti è farne degli dèi», precludendo alle posizioni di PG.

bisogna farlo, una fede «in un reale», si può stabilire: (a) che l'anelare dallo stadio di realtà inferiore, protraendosi verso il divino, equivale a considerare il divino stesso come una «qualsiasi» realtà; (b) solo raggiungendo il massimo perfezionamento di se stessi (che, anche per Kant, è l'unico sentiero possibile per rendersi piacevoli a Dio), evolvendo (in N 289 si parla di uno «svilupparsi») cioè al massimo grado la propria germinale assolutezza – in ciascuno inscritta – è lecito accedere allo stadio di fede nel divino. Muta la 'posizione' della fede si fronte al divino, considerato ora – da «fanciullo», cioè nell'assolutezza solo germinale – come un «reale» «qualsiasi», ora – nell'assolutezza sviluppata – nella sua autenticità. In tal senso, pare che Hegel abbia una teoria della verità vicina a quella lessingiana; comunque è una versione assai elaborata della verità rivelata, in cui la fede evita l'imposizione della semplice rivelazione come dogma. Le contraddittorie posizioni del testo indurrebbero alla constatazione di una concezione ancipite della fede, articolabile in due stadi di cui il secondo si identifica con la verità e può essere annoverato come l'unica prestazione intenzionale che possa considerare l'essere copulativo come tale, «presupposto» ad ogni attività riflessiva; darebbero adito inoltre alla seguente interpretazione: a ritenere che l'ambiguità del significato di 'fede' si riverberi direttamente su *Glauben und Sein* nelle due ambigue asserzioni «credere non è essere, ma essere riflesso» (da annettere all'accezione 1.1. di fede) e «credere presuppone un essere» (da annettere all'accezione 1.2. di fede); riguardo al primo significato, la copula può non coincidere – malgrado le dichiarazioni – con l'unificazione, mentre riguardo al secondo vi coincide.

...questo essere non dev'essere scambiato con l'identità (Hölderlin, *Giudizio, possibilità, essere* in *Sul tragico* [a cura di R. Bodei], Milano 1989² p.76)

2. Vi sono due posizioni francofortesi che successivamente spariscono nella concezione della copulazione, e sono 2.1. la pertinenza della copula alla sfera della ragione; 2.2. l'equazione tra

copula ed unificazione. Non credo che a Jena, e oltre, Hegel parlasse di una copula diversa di quella di Francoforte (magari la *copula mundi*), ma solo che egli abbia mutato l'impostazione della sua dottrina: (2.1.) viene smentito dal fatto che la copula è elemento del giudizio, che, com'è noto, è l'emblematica espressione logica dell'intelletto, mentre (2.2.) cade perché la copula assolve ad una funzione meramente correlante, e tutt'altro che unificante: il suo statuto è quello di «vuoto essere». Tuttavia, come già annunciato, Hegel conserva l'inattingibilità razionale della copula, almeno nel periodo jenese. In JS 307=142, si afferma proprio che «l'identità assoluta non si presenta come termine medio nel giudizio, bensì nel sillogismo», e si trova il perentorio asserto per cui «nel giudizio essa è soltanto la *copula* 'è', un non-cosciente (*ein Bewußtloses*)»¹². Per tentare una spiegazione di questa affermazione, e della successiva secondo cui «la *copula* non è un pensato, un conosciuto, ma esprime precisamente il non essere conosciuto del razionale», bisogna precisare cosa si intende in questo contesto, di critica a Kant, con i termini 'razionale' e 'identità'. Secondo Hegel, nella filosofia kantiana, vi è una equivalenza tra «razionale», «identità assoluta» ed «a priori del giudizio»; ma è ravvisata una eteroclita descrizione della funzione dell'identità, che, per un verso, è 2.1.«espressa come unità sintetica» – e «può sembrare che presupponga l'antitesi (*als sie die Antithesis voraussetzte*)» – per un altro verso è stabilita come 2.2.identità originaria dell'autocoscienza «che pone a priori assolutamente da sé il giudizio o, piuttosto, in quanto identità del soggettivo e dell'oggettivo nella coscienza, appare come giudizio (*als Urteil erscheint*)». Nel primo caso sembra che l'identità sia «posteriore all'opposizione», mentre nel secondo caso precede e fonda l'opposizione, e, in prospettiva più neutra, ne è la condizione di sussistenza. Si noti come, nell'operare questa distinzione interna, Hegel ha trovato la possibilità di un'alternativa alla sua unilaterale posizione francofortese, tanto da avere a disposizione due sentieri percorribili per realizzare l'identità, ed il secondo si può dire molto simile alla «Vereinigung» di cui in

¹² Attirava l'attenzione su questo passo già E. De Negri, *Interpretazione di Hegel*, Firenze 1943, pp. 84-85.

(1). Va notato un secondo aspetto: il giudizio viene considerato, nell'articolazione (Hegel usa quasi sempre «Diremition») e separazione dei suoi termini costitutivi (soggetto e predicato), il lato fenomenico ed apparente dell'identità, in entrambe le accezioni considerate. Soggetto e predicato sono il «Produkt», come «termini del contrasto (*Glieder des Gegensatzes*)», affinché si possano dare alla coscienza; nel linguaggio hegeliano, sono chiamati con lessemi derivati da *schein*: ora con *Erscheinendes* ora con *Vorschein*. Il giudizio è elaborato come fenomeno, per conferire uno stigma di necessità alla sua esistenza: è un asserto kantiano tra i più decisi che il noumeno, per istituire relazioni (tra cui quella con il soggetto conoscente), deve apparire, o darsi come fenomeno. Hegel non evoca in testi del periodo jenese, per quanto mi consta, la «partizione originaria» del concetto, come già Hölderlin¹³ aveva fatto, ma con ogni probabilità si ispira a pensieri kantiani già formulati (in particolare nell'*Anfibolia* di KRV) riguardo alla necessità di tale scissione del concetto; in KRV 306=281=357, si trova scritto: «ogni divisione presuppone un concetto da dividere». È in ragione del fatto che nell'identità è inscritto il giudizio che «l'identità stessa si separa», «in quanto incondizionato (*als dem Unbedingten*)» dell'«Identität von Ungleichartigen», «solo per il fatto che soggetto e predicato, particolare ed universale si manifestano divisi (*getrennt erscheinendes*) nella forma del giudizio». Il giudizio più in generale è sua volta manifestazione (*Erscheinung*) dell'«identità razionale dell'identità», che è il suo *Bewußtloses*, e si esprime nell'attività schematica dell'intelletto; e, siccome l'intelletto si muove tra «presupposizione (*Voraussetzung*) e bisogno (*Bedürfnis*)» («l'identità espressa come unità sintetica può sembrare che presupponga l'antitesi e che abbia bisogno della molteplicità dell'antitesi»), il giudizio non è autosufficiente perché sintetico. Il termine medio della sintesi è l'immaginazione che, per Hegel, come «duplicità riflessa», «originaria identità bilaterale (*ursprüngliche zweiseitige Identität*)» (JS 308=143), equivale alla forma del giudizio. La funzione dell'im-

¹³ Cfr. D. Henrich, *Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus*, in «Hölderlin Jahrbuch» 1965-66, pp. 73-96; per il «metaprincipio dell'unificazione», cfr. ancora D. Henrich, *Hegel und Hölderlin*, in Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt a M. 1967, pp. 9-40.

maginazione è dunque quella di giudicare¹⁴. Non sorprende che la copula equivalga all'immaginazione, che in Kant è «arte nascosta», ineffabile, sepolta «in den Tiefen der Seele», e attingibile solo mediante i suoi effetti o tracce. Solo il soggetto ed il predicato «appaiono» nel giudizio; non la copula, conoscibile soltanto sulla base degli effetti che produce sul soggetto e sul predicato stessi. Tuttavia soggetto e predicato non sono 'istanziamenti' della copula, bensì separati ed autonomi: essi vanno designati come meri fenomeni che, da soli – nella loro manifestazione – esauriscono l'identità assoluta o il «razionale». A differenza di *Glauben und Sein*, la copula non viene considerata quale «Vereinigung», ma come «Beziehung», come una relazione tra una «pluralità» di elementi. In LMN 85-95=85-91, il soggetto ed il predicato sono designati come «essere per sé», dotato di «proprietà» (che per il soggetto è il predicato, per il predicato è il soggetto), ed intesi secondo il modello descrittivo dell'unità negativa e positiva: questo era, specie a Jena, l'unico che Hegel avesse pronto per interpretare soggetto e predicato¹⁵. Come uno negativi, essi si correlavano mediante un «riferimento negativo», dato dalla loro stessa opposizione: era l'elemento logico comune ai due estremi opposti.

Non è azzardato interpretare la copula nei termini di tale «riferimento negativo» come identità che evita l'elisione degli opposti, e li mantiene nella loro differenza, così che possa essere legittimato il significato 2.2. di identità, solo a condizione di intendere la copula quale negazione.

Tale interpretazione credo sia anche confortata (se non corroborata) dal fatto che in WL 319-320=722 il 'non' del giudizio negativo è un «*inconcettuale*», per cui «non era il caso per i logici

¹⁴ Non è priva di difficoltà, frapposte da testi non sempre concordi, l'interpretazione dell'immaginazione come facoltà del giudizio; ma se il riferimento va all'ultimo Kant ritengo questa interpretazione totalmente aderente; oltre a *KU* credo possa confortare questa lettura il *Nachlass*, e due progetti allegati (*Ak. XIII*, 467-472=384-390), da Kant, in una lettera a Tieftrunk dell'11 dicembre 1797 (*Ak. XII*, 222-225=377-383).

¹⁵ Circa la dottrina del giudizio jenese, con riferimenti interessanti anche a *TG* nonché a *PG* (soprattutto riguardo alla «distruzione della proposizione naturale», cfr. F. Chiareghin, *Dottrina del giudizio ed esperienza della coscienza*, in *op. cit.*, pp. 317-352.

far tanto chiasso perché il non del giudizio fosse riferito alla *copula*»¹⁶; non deve sorprendere del resto che Hegel abbia parlato di «Trennung» tra soggetto e predicato, qui posta, lì discendente dall'astrattezza di una forma peculiare di universalità (che si vedrà in (3)). Questa ipotesi interpretativa spiega: (a) il «Gegensatz» tra soggetto predicato; (b) la peculiare concezione dell'identità copulativa. Se (a) è immediatamente chiaro, (b) non lo è altrettanto. Anzitutto, va allontanato il sospetto che si tratti del principio riflessivo dell'identità; qui importa che l'ipotesi del soggetto e del predicato come «essere per sé» possa suggerire che la copula è propriamente l'identità fondata sulla contraddizione, a Jena; e ciò potrà essere chiaro – senza invocare trasgressioni del principio di non contraddizione – solo accettando il tacito postulato hegeliano, il quale ammette la possibilità che, tra due o più elementi ontologicamente opposti e/o contraddittori, l'elemento comune possa essere costituito, nella loro 'seconda esistenza', dalla comune forma logica, l'opposizione e/o la contraddizione: l'identità si costituisce sulla base della comunanza e reciprocità delle negazioni¹⁷. A congetturare che proprio questo fosse il modello per spiegare la copula, può indurre, e non come ultimo motivo, il fatto che Hegel avesse introdotto la dottrina della contraddizione giusto a proposito della forma dell'essere per sé.

Credo dunque che la copula sia il «riferimento negativo» identificante soggetto e predicato, in modo da lasciarli inalterati nella loro unità negativa; se si vuole, è il nesso che accede all'«unità positiva»¹⁸. L'identità istituita dalla copula è «riflessa e relativa» (JS 308 = 143), se – come bisogna – si mantiene l'identificazione

¹⁶ A ulteriore conferma del valore già negativo della copula, sta il fatto che Hegel afferma che il giudizio negativo è una «seconda negazione».

¹⁷ Cfr. l'eccellente saggio di D. Henrich, *Formen der negation in Hegels Logik*, in R.-P. Horstmann (Hg.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt a M. 1978, pp. 213-229.

¹⁸ Un'eco in WL II, 309 = 713 dove a proposito della determinazione si dice che «è universale perché è l'identità positiva dei due, soggetto e predicato; ma è anche determinata, poiché la determinatezza del predicato è quella del soggetto; inoltre è anche individuale, poiché in lei gli estremi indipendenti sono tolti come nella loro unità negativa».

delle funzioni della copula e dell'immaginazione. E ciò discende dalla essenziale «Doppelseitigkeit» del giudizio, a cui il carattere sintetico dell'unità originaria dell'appercezione, «poiché in essa l'opposto è assolutamente uno», è anch'esso legato. L'identità dell'immaginazione è «bloß relative» essenzialmente per due ragioni: (a) l'atto di innalzamento da uno stadio finito all'infinità («nella forma dell'infinità»): l'elemento della ragione, intromessosi nell'immaginazione come elemento «determinante», costituisce una «Potenz» che consente all'immaginazione di librarsi dalla rapsodica sensibilità empirica sublimata in immagine, e di darsi una forma che si riflette nello schema, che della categoria conserva il carattere unitario, spontaneo e sussumente la molteplicità delle immagini: l'immaginazione è ragione «immersa nella differenza (*versenkt in Differenz*)»; vi è dunque un'elevazione (è usato il verbo «erheben») dell'immaginazione che viene «fissata come intelletto»¹⁹; (b) l'essere fondata su una forma riflessiva di sapere. Quanto a (b) è, ancora, necessaria qualche delucidazione.

L'identità, «razionale», di intelletto ed empirico – definita come l'«*a priori* del giudizio» – non viene dunque a manifestarsi (*kommt nicht zur Vorschein*) in quanto l'identità appartiene all'intelletto come sua proprietà ed è estranea all'«estraneo (*Fremden*)» della ragione – all'empirico – mentre l'intelletto estraneo alla ragione non è: come si vede, Hegel intende ogni elemento inesistente nella teoria kantiana come un presupposto che, in seguito a certe debite assunzioni o interdizioni, non si manifesta²⁰. Ma come è possibile comprendere la corrispondenza dell'intelletto e l'oggetto noumenico se stiamo *ex parte intellectus* e concepiamo l'identità solo nell'intelletto? Se «non si manifesta» l'*a priori* del

¹⁹ Cfr. K. Düsing, *Hegels Theorie der Einbildungskraft*, in F. Hespe / B. Tuschling (Hg.), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, pp. 297-320, e partic. pp. 305-307.

²⁰ Sul rapporto tra intelletto e ragione in riferimento alla dottrina del giudizio e del sillogismo in Kant ed in Hegel, vi sono lucidissime pagine nel breve ed incompiuto L. Scaravelli, *Giudizio e sillogismo in Kant e in Hegel* (a cura di M. Corsi), Roma 1976, p. 16 sulla «non analiticità» della ragione. Per una dottrina del giudizio e dell'identità, a cui il presente lavoro deve parte del concepimento e della preparazione, cfr. idem, *Critica del capire*, Firenze 1968, capp. II e III.

giudizio, che di questa corrispondenza dice tutto, non si può procedere al «riconoscere (*Anerkennen*)» che il giudizio è «*Erscheinung des Ansich*». Da queste indicazioni, è lecito ricavare che la copula è proprio il residuo che «non viene a manifestarsi» dell'identità razionale. Si delinea una completa traduzione, o «riflessione», dell'identità assoluta, o del «razionale», nella *Diremption* di soggetto e predicato, cioè nella doppiezza dei lati del giudizio, tale che il «razionale» esaurisce la sua 'scaturigine' negli estremi del giudizio; l'unità di tali estremi deve realizzarsi ma non è una scaturigine del «razionale»: è la copula. Ne è così spiegata la sua irrazionalità – il suo essere «*ein Bewußtloses*».

Secondo Hegel, la sensatezza della dottrina kantiana del giudizio trae ragioni da alcune tipicità dell'intera filosofia kantiana, tra cui vi è l'instabilità della coscienza empirica, «come intuizione e sensazione» – e, quindi, come «*etwas Unverbundenes*» – e la necessità di costituire nella saldezza dell'autocoscienza qualsiasi distinzione, ed eventualmente un «*Vorzug*», tra soggetto ed oggetto; ed all'autocoscienza Hegel si appella, nel giro di qualche periodo, due volte: in entrambi i casi l'autocoscienza è invocata a garantire «determinatezza oggettiva (*objektive Bestimmtheit*)» e conferire «connessione e consistenza, sostanzialità, pluralità e persino realtà (*Wirklichkeit*) e possibilità» in virtù della sua «unità»²¹. Eppure Hegel si avvale di un'intera argomentazione per giustificarla. L'unità dell'autocoscienza appartiene ad un «soggetto che ha esperienza»; tale soggetto è «così poco qualcosa di veramente a priori ed esistente per sé quanto qualsiasi altra soggettività». L'argomentazione ha principio in JS 308=143, e termina in JS 313=147 con: «la conclusione immediata è che anche un intelletto che conosce soltanto fenomeni, e nulla in sé, è esso stesso fenomeno e nulla in sé» (che corrisponde alla definizione di Io empirico); è una confutazione della dottrina kantiana dell'apriorità di un corredo di nozioni, inscritte nell'intelletto, nonché di qualsiasi «cosa media (*Mittelding*)» (JS 313=146), in sede di teoria della conoscenza, tra ciò che è *a priori* e ciò che è

²¹ Cfr. K. Düsing, *Soggetto e autocoscienza in Kant e in Hegel*, in «Teoria» 1988, 1, pp. 49-65.

sintetico. Questa argomentazione ha passaggi intermedi di rilievo per la dottrina del giudizio; già in questa sua veste enunciativa fornisce delle indicazioni minime ma precise su cosa sia la teoria hegeliana della razionalità – che, con una enunciazione generalissima possiamo caratterizzare come un ‘rifiuto della noumenicità dell’intelletto’. Importa alla ragione che il corredo dei principi incisi a priori siano assicurati come trasparenti, e non rendano oscura la fonte spontanea del pensiero: occorre la trasparenza dell’origine della spontaneità del pensiero come ne esiste una, per l’intelletto, riguardo alla meccanica della sua «applicazione (*Anwendung*)» (JS 40=30)²². Di qui l’esigenza

²² Cfr. S. Rosen, *Il pensare è spontaneo?*, in «Teoria» 1992, 1, pp. 31-58; la spontaneità assoluta del pensiero (su cui riflette anche Düsing, cit. in nota prec.) comporta, conducendo la posizione fino alle estreme conseguenze, una fondamentale incoscienza della stessa base pensante, che come spontaneità assoluta è «evasiva» a qualsiasi tentativo di oggettivazione non intuitivo: questa soluzione sembra affacciarsi. Essa è, in linea di massima, identificabile con la posizione di Fichte. Il problema è se si possa considerare autonoma la posizione di Hegel da quella fichtiana, ossia se Hegel dipende nella teoria dell’autocoscienza da una opzione ‘intuitivista’ o ‘costruttivista’, se bisogna privilegiare. Dimostrare – credo che si possa fare – che la teoria hegeliana si situa nella differenza di queste due posizioni, e forse al di là di esse, deborda dal presente lavoro. Ma per quanto riguarda il nostro tema devo enunciare, pur senza argomentare (forse elementi di argomentazione traspariranno nel seguito) la mia tesi: Hegel costruisce nel pensiero puro gli oggetti, e questi sono differenti da quelli aventi una mera esistenza ontica, poiché possiedono un’esistenza potenziata; qua differenti da oggetti ontici, è proprio la costruzione che ne costituisce la ‘consistenza’ logica come immediati, per cui in (3) si sosterrà che questo processo costruttivo equivale ad una sintesi ostensiva; l’immediatezza da ultimo neutralizza la costruzione che l’ha generata, poiché vi si identifica. Una siffatta posizione dissente da D. Henrich, *Kant und Hegel. Versuch der Vereinigung ihrer Grundgedanken*, in D. Henrich, *Selbstverhältnisse*, Stuttgart 1982, pp. 173-208, e partic. 196-200: Henrich intende forse, con l’espressione «platonismo di Hegel» (p. 197), l’intenzionalismo puro che ignora la differenza tra idea e *Sache*, e che del resto si accorda con la sua visione costruttivista di Hegel; ci si chiede tuttavia come spieghi Henrich, nel suo apparato teorico, affermazioni, come quella di p. 199, «ogni immediato è ... mediato», che è una tipica espressione hegeliana. Enuncio infine una tesi: ogni forma di ‘monismo’ fondato su un’identità tra concetto e *Ding*, nel senso ‘ingenuo’ di Henrich, e che in ogni caso misconosca una differenza tra concetto e *Sache*, non può che sfociare in una forma ‘naturale’ di identità, che Hegel certamente rifiuta. Cfr. anche D. Henrich, *Die Formationsbedingungen der Dialektik. Über die Untrennbarkeit der Methode Hegels von Hegels System*, in «Revue internationale de Philosophie»

dell'autocoscienza, invocata prima dello svolgimento dell'argomentazione.

Il tratto intermedio decisivo all'efficacia dell'argomento è l'indecidibilità, per via rigorosamente dedotta e giustificata (e non preliminarmente stipulata) di soggetto ed oggetto sul terreno della coscienza empirica e riflessiva. La «determinatezza oggettiva», che l'autocoscienza rende costitutiva della conoscenza, consiste nella «Beziehung» del soggettivo all'oggettivo – e viceversa – assunto che soggetto ed oggetto non valgano «come sostanza», per sé priva di riferimento esterno; la «Beziehung» si manifesta tuttavia come «Kausalzusammenhang» (paragonabile al «Kausalverhältnis» dello scritto sullo scetticismo), e l'esito è che il «Kausalzusammenhang» ha la sua plausibilità solo ove si consideri «questa identità come identità formale» – tale identità è formale in quanto la «Beziehung» è «reciproca». Ciò comporta una totale e biunivoca corrispondenza tra l'ambito del soggettivo e quello dell'oggettivo, tale che ad ogni considerazione soggettiva dell'oggetto corrisponda una sussistenza oggettiva dell'oggetto stesso, e la comprensione soggettiva è reputata omogenea alla sussistenza oggettiva. Che la forma della «Beziehung» sia però un «Kausalzusammenhang» induce ad una metamorfosi della cosa in sé per il soggetto – il che sopprime ogni sua indifferenza al soggetto – così che questa «diviene (*wird*)» oggetto; e, se l'indifferenza si smarrisce in virtù della «determinatezza» che il soggetto («attivo») insedia nella cosa in sé, la determinatezza stessa è, nel soggetto e nell'oggetto, «una ed identica (*eine un ebendieselbe*)» – nel soggetto, in quanto produttore quella determinatezza, nell'oggetto in quanto determinatezza presente già nel soggetto *qua*

1982, pp. 139-162, e partic. pp. 139-145 (l'intero numero della rivista è dedicato ad Hegel). Si veda la discussione tra Tugendhat e la 'scuola di Heidelberg' in proposito; cfr. D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a M. 1967 (posizioni un poco emendate, e divulgate, in *Fichtes Ich*, in D. Henrich, *Selbstverhältnisse cit.*, pp. 57-82), e la serrata refutazione in E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt a M. 1979, pp. 50-67 e *passim*. Tenta di introdurre una posizione diversa da Henrich (e Pothast e Cramer) e Tugendhat, G. Varnier, *La teoria hegeliana dell'autocoscienza e della sua razionalità*, in «Giornale critico della filosofia italiana» 1991, pp. 35-75, e partic. pp. 53-58, p. 58.

talis, e da questo veicolata. È una spiegazione evidentemente tautologica quella che trova nell'oggetto ciò che vi ha precedentemente trasposto dal soggetto. In tal senso, quindi Hegel intende la dottrina critica come incapace di giustificare qualsiasi assicurata eterogeneità tra soggetto ed oggetto; la dottrina che invece egli viene elaborando è volta proprio a giustificare tale eterogeneità, ed a comprendere definitivamente – come precauzioni non sempre solidissime nei confronti di qualsiasi solipsismo – l'oggetto come 'costruzione analitica'²³, che tenga conto anche di precedenti pratiche di comprensione naturali e 'critiche', ma non vi si esaurisca.

«L'assoluta identità del soggetto e dell'oggetto è trapassata in una tale identità formale, e l'idealismo trascendentale è trapassato in questo idealismo formale o, per meglio dire, psicologico». Ne consegue che la distinzione, o partizione, di soggetto ed oggetto è l'immediato riflesso di un'impostazione 'fenomenistica' della conoscenza; al soggetto viene dato, o anche assegnato, un oggetto, che al cospetto del soggetto può essere interpretato subordinatamente come *casus datae legis*; se invece si elude l'impostazione 'fenomenistica', per cui l'oggetto è un'emanazione della cosa in sé, si ha un modello in cui il soggetto accede alla cosa in sé ricostruendola razionalmente – e la cosa in sé è nulla al di fuori di tale griglia logico-costruttiva – ed elude altresì l'insidia scettica (è possibile parlare di insidia solo a certe condizioni, che ci si prefigga di giungere ad una conoscenza razionale in un sistema fenomenistico) che ricostruisce la cosa in sé *per analogiam*, a partire dall'«andere Wirklichkeit» (espressione dello scritto sullo scetticismo) della coscienza empirica: la mossa da compiere consisterebbe nell'espungere dall'ambito «attivo» del soggetto ogni commercio sensibile, cioè ogni residuo fenomenico; l'intelletto non dovrà essere fenomenico. Se dunque «Trennung» di soggetto ed oggetto vi è, l'«Erscheinung» del giudizio si

²³ Forse è questo il significato più profondo dell'unità che Hegel stabilisce tra analisi e sintesi (ma di sintesi si vedranno altre accezioni in (3)): la sintesi dell'oggetto (e non è l'accezione kantiana) è ottenuta mediante la sua dissoluzione (non immediatamente identificabile con l'«Auflösung der Bemerkungen» scolastica, ma con la negazione nichilistica) analitica. Cfr. R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen 1924, vol. II, p. 323.

rivela in modo «sdoppiato (*gedoppelt*)», in un giudizio che pertiene al soggettivo ed in un altro pertinente all'oggettivo, formalmente identificati come intensioni dello stesso oggetto, una volta pensato, un'altra volta veicolato fuori dal pensiero. Del «passaggio (*Bewegung*)» dal soggettivo all'oggettivo, noi esigiamo – ma non otteniamo con garanzie razionali – la corrispondenza; il passaggio non può essere inteso come un'applicazione (*Anwendung*)» (JS 40=30) in verso sintetico. In questa circostanza, avvalersi, degli argomenti di JS 35-41=26-31 sarebbe d'obbligo, perché è lo stesso Hegel che implicitamente vi rinvia; ma ritengo che – per il nostro fine – si possa evitare: piuttosto quel luogo (e, in prospettiva, WL II, 36-38=455-457) può essere spiegato dall'indecidibilità tra soggettivo ed oggettivo (da cui dipende la «ripetizione» di un A nell'identità formale)²⁴ di cui stiamo ora osservando i risvolti; forse la più incisiva critica, per valore logico, che Hegel rivolge all'identità non è il formalismo ma la riflessività – ammesso che i due aspetti si possano disgiungere.

Il secondo nodo intermedio dell'intera argomentazione consiste nel rinvenire il «Verhältnis» del giudizio, «soggettività dell'intelletto», con l'oggettività: l'identità posta come corrispondenza della legge inscritta nel soggettivo e le «leggi empiriche» – nel senso di KU – è una mera traduzione formale; in questo frangente, Hegel adduce la ragione di questo formalismo dell'identità: «non si considera l'eterogeneità del fenomeno (*Ungleichartigkeit der Erscheinung*)» (sott. mia). Ciò che è formale evade dall'eterogeneità del fenomeno, e si attiene solo agli omogenei; la traduzione di un omogeneo in un altro è sempre lecita; ma quella tra eterogenei è lecita solo istruendo condizioni di traduzione, simile a quello dello schema puro kantiano, e che fungano da 'selettori' delle note da trasferire perché

²⁴ Credo che Hegel abbia formulato, a Jena, la dottrina del soggetto e del predicato in termini di unità negative, appunto per sottrarle dalla reciproca traduzione formale, o, se si vuole, ripetizione. Nel citato WL II, 37=456, Hegel scrive che la differenza tra proposizione e giudizio (su cui cfr. anche WL II, 305=709) consiste essenzialmente nell'attribuzione di contenuto, che si vedrà in (3) la rilevanza, che mentre nella proposizione si identifica con la «relazione» di forma, nel giudizio è differita (Hegel usa il verbo «verlegen») nel predicato «come una determinatezza universale che è per sé ed è distinta dalla sua relazione, la semplice copula» (sott. mia).

necessarie alla 'sintesi del riconoscimento' – (tra eterogenei è comunque possibile istituire sinergie, ossia rapporti che si configurano come reciproca «*Beziehung*» quali quello tra soggettivo ed oggettivo). Ora, io credo di non far torto alla complessità del sistema di Hegel se affermo che esso può essere inteso, fino in fondo, come una ricerca per giustificare tali 'condizioni di traduzione': tra omogenei vi è una formale identità – quella dei «principi di riflessione»; si tratta di raggiungere le condizioni che consentano che l'identità sia costituita sinteticamente da eterogenei – quella della dottrina del giudizio (e particolarmente dei giudizi di riflessione). La strada percorsa da Hegel in tal senso è, in generale, riflessiva; se è lecito enunciare il principio secondo cui ha proceduto, esso è pressappoco questo: considerare l'eterogeneo come negativo rispetto ad un fondamento, ed il fondamento come l'essere negato dell'eterogeneo, affinché l'eterogeneo fondato ed il fondamento possano considerarsi eguali sotto il profilo della negazione. L'eterogeneo è fondato e posto: per questo non può essere compreso dalla ragione. Se, coerentemente con la teoria riflessiva della conoscenza, si cerca di comprendere l'eterogeneo come tale, si ha il risultato che il «fondamento» esterno «del conoscere risulta una cosa diversa da ciò che attraverso il conoscere viene fondato» (e vedremo in (3) le conseguenze teoriche di questa, e analoghe, affermazioni) (JS 253=106). Per esempio, la qualità dell'essere determinato (*Dasein*) non è identico all'essere perché, se è vero l'essere nega la determinazione, non vige il contrario; altrimenti nessun «fondamento» sarebbe possibile: la qualità è l'opposto della negazione (anche secondo dottrine scolastiche). Al contrario, la determinazione riflessa e posta è identica – nel senso indicato – alla negazione, ed ha per «fondamento» un corrispettivo che è l'essere negato, o l'essere riflesso in sé dell'essenza (e di veda anche WL 21=33-34=452). È da sottolineare che, accanto a similitudini locali, la dottrina scolastica a cui ci si riferiva è largamente trasgredita con un *déplacement* della dottrina della qualità rispetto a quella dell'essenza: anche Kant si era tormentato su questo rapporto in KRV (e nella lettera a Tieftrunk citata). Con la teoria kantiana, dunque, si presentano tutti gli inconvenienti di una teoria della conoscenza che stipula, prima di esperirlo, un parallelismo tra soggettivo ed oggettivo (è questa l'interpretazione – credo – più aderente della liminarietà che Hegel rimprovera a Kant); in tal senso

vi si adeguano molte similitudini con il moderno scetticismo, e con ogni teoria parallelistica della conoscenza (quale quella di Locke a cui Hegel l'accosta): siffatte teorie non esistono in autonomia, includendo in sé tutte le condizioni di esistenza del concetto – teoriche e metateoriche – ma postulano un'esigenza, soddisfacibile solo fuori dalla teoria stessa: la corrispondenza biunivoca tra due universi, di concetti e di oggetti, paralleli. L'esigenza non è in verità soddisfacibile perché non è assicurata dal vaglio dei principi della teoria da cui si muove – proprio in quanto fuori dalla teoria, che stabilisce le condizioni per cui un elemento possa tradursi in un eterogeneo; anzi la teoria stessa deve discernere ciò che è omogeneo tra ciò che è eterogeneo (in realtà ciò è compiuto in Kant con la distinzione delle categorie di quantità e di qualità). Questo è il postulato delle teorie riflessive, e del principio tradizionale di identità: «la forma A è presente nello stesso modo (*als dieselbe*) nel soggetto e nell'oggetto»²⁵; la stessa forma è posta indifferentemente non distinguendo nel «nello stesso modo» – che può fornire le condizioni della contraddizione – le modalità di posizione: ciò è indicato nel testo dall'iterazione di «Mal» di JS 311-312 = 145-146. Il significato del parallelismo gnoseologico è che l'elemento presente in un membro del rapporto deve corrispondere allo stesso elemento, secondo criteri di specularità, nei quali consiste la riflessione stessa. In tal senso in JS 315 = 148 è affermato: «il giudizio si ferma al dover essere» (cfr. WL II, 331-332 = 734)²⁶: «un'identità formale di questo tipo ha immediatamente di contro o accanto a sé un'infinita non-identità, con la quale deve coalizzarsi in maniera incomprensibile».

²⁵ Secondo un'altra versione (JS 311-312 = 145-146): «una sola e medesima cosa viene considerata una volta come rappresentazione, un'altra come cosa esistente».

²⁶ A proposito del giudizio universale, Hegel dice che la «ripetizione» della regola non aggiunge nulla al raggiungimento dell'universalità, che diventa in tal modo uno *Sollen*; l'universalità dunque è già afferrata con la regola («il binomio è già pantonomio»), e non dalla sua ripetuta applicazione. Tutto ciò si adatta *in toto* alla discussione della dottrina tradizionale dell'identità. La regola di cui qui si parla è probabilmente qualcosa di molto simile allo schema kantiano (la cui ripetizione è secondo Kant l'immagine), ed è altrettanto probabile che Hegel elaborando la sua critica al principio riflessivo d'identità ragionasse con i mezzi teorici, adeguatamente traslati, della dottrina dello schematismo.

Da tutta questa argomentazione, traspare che il giudizio di cui si sta parlando in questo testo jenese è identificabile con ciò che, da P *in poi*, sarà denominato *giudizio di riflessione, annettendovi i giudizi sintetici a priori ed a posteriori*, e che – come argomenterò in (3) – va inteso come la forma logica di massima espressione funzionale della copula; (l'ultima asserzione citata ci suggerisce che si tratta, precisamente, di un giudizio universale).

Vedete si fa largo una montagna, coi fianchi orgogliosamente adorni di variopinti tappeti. La testa reca lunghe zanne ed una proboscide simile ad una serpe. Sembra misteriosa, ma ve ne rivelerò il segreto (Goethe, *Faust*, scena delle Furie)

3. Queste considerazioni preludono ad un'ulteriore esposizione della dottrina dell'identità, con tratti che potranno risultare utili per la WL e per la dottrina della copula, nella formulazione che nello scritto sullo scetticismo – già evocato un paio di volte – riceve. In JS 254-255 = 108-109, vi sono due asserzioni, tra loro dipendenti: (a) l'affermazione che la «Übereinstimmung» tra rappresentazione ed oggetto (riducibile per Hegel alla distinzione psicologica tra la presenza e l'assenza) debba essere fondata su un'«identità del pensiero e dell'essere, del concetto e della cosa» (in un senso che indicherò); (b) che tale identità non sia «presupposta» ma «identità reale»: «l'identità sarebbe suscettibile di spiegazione soltanto nella misura in cui non fosse un'identità presup-

Proprio riguardo all'identità, peraltro, Kant aveva affermato che essa perteneva alla quantità, mentre allo schematismo competeva la sussunzione, fondata sulla qualità (ancora la lettera ed i progetti inviati a Tieftrunk sono importanti, ma vi sono affermazioni a riguardo in vari luoghi di KRV, e, marginalmente, in KPV I, c. III, *Dilucidazione*): la distinzione era fondata su un criterio di omogeneità; cfr. L. Scaravelli, *Giudizio e sillogismo cit.*, pp. 22 sgg. e *passim*. Ora è plausibile, e dimostrabile (ma non è possibile in questa sede, seppure chi legge può dedurlo da ciò che si è detto), che Hegel intenda l'identità come identità formale, o, secondo WL, «inerenza», e l'identità istituita dalla copula come «sussunzione» (anche in WL). Ritengo questa osservazione necessaria per intendere tutta l'argomentazione hegeliana di Jena, e l'abbandono di una dottrina dell'essere copulativo come unificazione.

posta nella vita quotidiana (nel modo in cui la definisce il sig. Schulze), ma un'identità reale, ossia completamente determinata e finita, alla quale dunque corrispondono anche un soggetto ed un oggetto finiti». Dunque non è una «bewußtlose Identität» (JS 255=109), bensì «identità reale» quella preposta ad «attingere (*ausschöpfen*) con puri concetti la comprensione dell'esistenza di cose sovrasensibili»: non è la copula «etwas rein Subjektives», il «Verhältnis» di soggetto e predicato. La copula è impotente in tal modo, per due ragioni: (a) perché è nell'intelletto; per cui (b) soggetto e predicato sono nulla poiché l'intelletto conferisce loro solo la «possibilità», ossia il principio di non contraddizione, ma non l'«essere in relazione con qualcosa di diverso da lui [sc. dall'intelletto]», ossia il principio di ragion sufficiente. L'intelletto garantisce il principio riflessivo di identità, ma non ne assicura la 'sorveglianza' nel suo svolgimento nell'identificazione con l'empirico – non assicura cioè l'iterazione dei contenuti a cui il principio è posto per assolvere nella formula del principio stesso: l'intelletto non è quindi in grado di rendere compatibile in sé i due «poli»²⁷ entro cui deve oscillare (non rende compatibili il principio di non contraddizione, $A=A$, ed il principio di ragion sufficiente, $A=B$), per cui, se vuol essere coerente non può conoscere, e, se conosce, i suoi contenuti non sono coerenti: ecco il senso dell'incidenza più profonda della dottrina della copula per l'interpretazione di JS 35-41=26-31²⁸.

²⁷ Mi avvalgo tacitamente del termine usato da G. Varnier, *Contraddizione come metodo e come criterio tra Kant e Hegel. Le conseguenze teoriche di un'argomentazione dello scritto sulla 'Differenza' di Hegel* (GW, IV, 23-7), in «Annali della Scuola Normale Superiore» 1987, pp. 465-502, e partic. p. 475; avverte l'esigenza di un «dialogo con la dialettica» nuovo da parte della logica H. F. Fulda, *Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik*, in R. Heede / J. Ritter (Hg.), *Hegel-Bilanz*, Frankfurt a M. 1973 (ora in R.-P. Horstmann (Hg.), *Dialektik in der Philosophie Hegels* cit., pp. 33-69); meriterebbe una discussione l'intera proposta del saggio di Fulda, riguardo alle «determinazioni antonime» come «Interpretamente» di un medesimo oggetto – saputo a livelli diversi secondo le determinazioni stesse che lo emancipano da un grado ingenuo e naturale di coscienza – visto che non è una proposta distante da quella avanzata nel presente lavoro. E cfr. K. Düsing, *Identität und Widerspruch. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte der Dialektik Hegels*, in «Giornale di metafisica» 1984, pp. 315-358.

²⁸ Cfr. come riscontro anche WL II, 38=457: «se tutto è identico con sé, non è dunque diverso, non è opposto, non ha fondamento o ragion

In questa definizione della copula si trova una forte carica critica: ne viene denunciato il portato riflessivo; e ne è liquidata la «bewußtlose Identität», «presupposta»²⁹ – secondo lo scetticismo moderno – ed avanzata l'«identità reale», «del concetto e della cosa». Ma cosa significa «identità del concetto e della cosa», «identità reale»?

Il nesso istituito tra noumenicità degli oggetti ed «identità relativa» conduce a conclusioni davvero ingenti per la logica (trascendentale e non), se condotto alle sue necessarie e radicali conseguenze, analizzando un'altra argomentazione tratta ancora dallo scritto jenese sullo scetticismo. È importante, per seguire l'argomentazione, la questione già sollevata circa la mancanza di considerazione per l'«eterogeneità del fenomeno» e la conseguente indecidibilità tra soggettivo ed oggettivo; lo svolgimento dell'argomento è in JS 219-222 = 68-72, con rilevanti ripercussioni in JS 253-255 = 106-107, che, pure, saranno prese in considerazione: tali argomenti sono interamente presupposti nelle affermazioni sulla copula di JS 257 = 111. Sussiste una assoluta incomunicabilità tra coscienza e cose (*Dinge*), che «über unser Bewußtsein hinausliegen», «quali montagne», «come una roccia sotto la neve» (di qui l'esergo goethiano): il noumeno è per la coscienza il negativo assoluto, e viceversa. Vi sono «strumenti (*Werkzeug*)» di cui la coscienza si avvale per sondare la noumenicità delle cose, per la loro «esplorazione», per magari costruire «ponti» tra concetti e cose, ma per Hegel non sono affatto un rimedio per l'assenza di qualsiasi comunanza e di traducibilità degli uni nelle altre. Un primo assunto è dunque che la via «esplorativa» dell'oggetto, logicamente irriducibile, discenda dalla preclusiva incompatibilità della speculazione con la «gemeine Erfahrung», il che farebbe supporre una eguale incon-

d'essere». Cfr. JS 329 = 160, dove esplicitamente si afferma che il «*Plus*» è l'immaginazione produttiva stessa. Insiste sul «qualcosa in più», che presiede in fondo al riconoscimento dell'identità come tale, e che fonda il principio di ragion sufficiente, V. Verra, *Le determinazioni della riflessione nella 'Scienza della logica' di Hegel*, in V. Melchiorre (a cura di), *La differenza e l'origine*, Milano 1987, pp. 133-149 (ora in V. Verra, *Lecture hegeliane*, Bologna 1992, pp. 129-146, e partic. pp. 140-143).

²⁹ Si noti qui l'accezione negativa che ha assunto la 'presupposizione', anche per contrasto con l'accezione positiva ravvisata in (1).

ciliabilità di speculazione e coscienza (ove si ponga la coscienza come identica pressoché allo stadio di «gemeine Erfahrung»³⁰); subordinatamente, ne deriva che accordare alla «gemeine Erfahrung» una imprescindibilità per la ragione – rappresentarla come «unüberwindlich» – significherebbe concepire un limite per la speculazione. Quindi tra cose in sé e concetti viene frapposta una «andere Wirklichkeit», «distesa a modo di ferreo orizzonte», e necessaria per l'accesso allo strato noumenale delle cose. Questi sono limiti per la coscienza, intesa come «innegabile certezza». Per precisare meglio la natura di questi limiti, conviene distinguere nel testo in esame tra due occorrenze di «gemeine Wirklichkeit»³¹: se supponiamo che il primo «gemeine» si possa tradurre con 'comune', nel senso di 'quotidiano' – visto che la «Wirklichkeit» è riferita alla «gemeine Erfahrung» –; e che la seconda occorrenza di «gemeine» vada tradotto ancora con 'comune', ma nel senso di 'omogeneo' od 'omologo' – visto che la seconda «Wirklichkeit» è, come mi pare, riferita a «Gebirge» – allora sarebbe lecito interpretare così: la coscienza, comprendendo le cose in sé a partire dall'«andere Wirklichkeit», le comprende come qualcosa di omogeneo con la «Wirklichkeit» che esse portano «sulle spalle»³².

Da questo primo grappolo di assunzioni, ne deriva un se-

³⁰ Questa espressione hegeliana trova la corrispondente, nel libro di Schulze in discussione, in «vita quotidiana» (cfr. Schulze, *Kritik der theoretische Philosophie*, in «Aetas kantiana», Bd. II, per es. p. 23: «... und es fällt uns im gemeinen Leben gar nicht ein...»).

³¹ Ambedue tradotte infedelmente da Merker.

³² Del resto, è proprio per svincolarsi dagli «effetti della facoltà rappresentativa» che lo scettico, preferendo situarsi nei 'fatti di coscienza', evoca l'immediatezza della percezione, da intendere in senso kantiano (come «coscienza dell'apprensione»), («il soggetto intuente conosce gli oggetti e la loro esistenza in maniera del tutto immediata»), e l'assenza dei gradi («i quali facciano sì che una cosa possiede più realtà dell'altra»). L'aspetto decisivo della «Tatsachenphilosophie» è propriamente il rifiuto delle forme della rappresentazione che non le consente di «andare oltre la coscienza», e che produce l'illusione di essere già nell'arco più comprensibile della ragione. La prestazione della coscienza si limita, in realtà, alla mera presenza dell'oggetto da percepire, ma manca la consapevolezza che il percepire stesso possa avere un riferimento (distinguo tra coscienza e consapevolezza in un senso molto vicino a quello di D. C. Dennett, *Content and Consciousness*, London 1969; tr. it. G. Pacini Mugnai, *Contenuto e coscienza*, Bologna 1992, pp. 155-178); essa è riducibile alla facoltà della

condo, radunabile sotto la formula – annunciata in (0) – di ‘assunto dello «zweierlei sein»’. Se l’incategorizzabilità del *noumeno* è stabilita *ab limine*, qual è il ‘criterio’ per cui la categorizzabilità è esclusa? È una proposizione, non sorvegliata da alcuna giustificazione plausibile, ma postulata («vengono ... contrapposte le cose al conoscere»), e dall’«insinuazione», soltanto successiva, di una spiegazione di tale contrapposizione, che per lo scetticismo postkantiano è (al)l’«origine della conoscenza»: viene presupposto ciò deve essere spiegato cioè l’opposizione stessa delle cose al conoscere; «Begriff und Ding zweierlei sind». Si noti che Hegel non ricusa affatto la proposizione propugnata dal moderno scetticismo, bensì un vizio di surrezione. L’asserzione sulla estraneità della cosa al concetto, e viceversa, ha un significato profondo per la teoria del riferimento oggettivo (e per la dottrina del *noumeno* in Hegel, in particolare), di cui qui si può cogliere solo ciò che interessa al nostro scopo. Ammesso, dunque, che Hegel abbia due possibili teorie del riferimento oggettivo, tra le quali optare – e cioè (a) una teoria che concepisce il riferimento (nel senso di «Beziehung») del pensiero come esterno al pensiero stesso, ed a questo traducibile mediante rappresentazioni, che a loro volta, ed in procedimento *ad libitum*, esigono riferimenti («anche la rappresentazione è un qualcosa»), secondo un «nesso causale (*Kausalverhältnis*)»; e (b) una teoria che invece concepisce il riferimento come una costruzione razionale, che il pensiero puro elabora in sé a ‘seconda esistenza’ (o esistenza potenziata, secondo Hegel), e che ha un riscontro esterno che tuttavia non interessa il pensiero, rischiando il solipsismo (cfr. (2)) – ebbene, Hegel non opta per nessuno dei due costrutti teorici: per gli inconvenienti

praesagittio delle scuole, non distingue il riferimento sensibile da quello untrasensibile, il mero assente dal *noumeno*. Dunque le condizioni della coscienza sono per Hegel: (a) l’attingimento del *noumeno* a partire dal fenomeno; (b) l’attingimento dell’assente a partire dal presente (*gegenwärtig*) e del lontano a partire dal vicino (*näher*). (La prima attività riconducibile, kantianamente, ai principi di riflessione; la seconda, ancora kantianamente, all’attività dell’immaginazione trascendentale). Può essere utile notare che anche Fichte, recensendo l’*Enesidemo* di Schulze, si era imbattuto, senza tuttavia andare molto a fondo, nella questione della presenza, opponendola alla realtà (FW I, 14 = 109).

della fede nell'oggetto presupposto – fede non giustificata da una più elevata unificazione, e dunque falsa o imposta – e del modello causale³³ sensibile della soluzione (a); per il rischio solipsistico (concesso che egli l'abbia sventato), e per l'eventuale introduzione di elementi fortuiti, dovuti all'esasperato parallelismo, della soluzione (b). Va preliminarmente escluso un modello che discerna tra elementi referenziali ed elementi non-referenziali³⁴ – distinti in virtù di un qualche criterio – perché di origine 'mentalistica', e dunque non consoni con la strategia hegeliana che consiste nel conferire valore ontologico (essenziale/esistenziale) ai contenuti della ragion pura. Credo di esprimere con soddisfacente adeguatezza la posizione hegeliana con questa opzione teorica (che è di gusto scettico, ma anche «fenomenologico», e dunque estensibile nel sistema): vi è una indecidibilità riguardo allo statuto delle entità del pensiero puro, se esse cioè siano referenziali o non referenziali, fatta salva la possibilità che il soggetto ha (e *di fatto* realizza) di indagare per saggiare (nel senso del «*wähnen*», ma anche di *praesagitis*) l'esistenza del riferimento oggettivo, onde ricostruirlo razionalmente, e deferendo quindi solo in prima istanza al «*wähnen*»; tale indecidibilità non è affatto postulata (di qui la differenza dalla filosofia 'critica' e dal moderno scetticismo), ma raggiunta, in modo tale che, se indecidibilità preliminare c'è (e, *di fatto*, è quella tra essere e nulla), essa può essere giustificata solo retrospettivamente, secondo una

³³ Se si vuole, con una terminologia attuale, questo è il modello denominabile come «operazionismo conoscitivo». Quanto all'espressione 'seconda esistenza', usato qualche riga più in alto, essa è desunta da una suggestione ricavata da A. Véra, *Introduction à la philosophie de Hegel*, Paris 1864, p. 89, dove si dice che la scienza della logica 'raddoppia l'esistenza' delle cose; del resto questo pensiero è conforme alla concezione hegeliana stessa, per cui il concetto di un oggetto, o l'oggetto nell'autocoscienza, sono investiti di un grado potenziato di esistenza rispetto ad un oggetto non autoriferente nel concetto, o nell'autocoscienza.

³⁴ Se si vuole, una teoria sul tipo di quella dell'intenzionalità (nelle sue svariate versioni), ma anche sul tipo di quella delle scienze dello spirito, distinguente tra natura e spirito. Sul solipsismo in Hegel, cfr. F. H. Bradley, *Apparenza e realtà*, Milano 1984, pp. 400-414.

formula di Henrich 'via negationis'³⁵. Hegel dunque non rifiuta l'indecidibilità tra soggettivo ed oggettivo, ossia l'assenza di «Vorzug» tra soggettivo ed oggettivo (JS 254 = 108), *tout court*, ma la sua forma postulata, presupposta, riflessiva. Allo stesso modo è da porre una condizione al rifiuto della dottrina dello «zweierlei sein»: anch'essa non va postulata, ma ottenuta; ogni forma di *petitio* è estranea ad una conoscenza razionalmente assicurata; inoltre, Hegel critica lo «zweierlei sein» di con-

³⁵ Cfr. D. Henrich, *Anfang und Methode der Logik*, in *Hegel im Kontext* cit., pp. 73-94, e partic. p. 85; e E. Tugendhat, *Das Sein und das Nichts*, in *Durchblicke. Festschrift für Martin Heidegger*, Frankfurt a M. 1970, pp. 132-162 (ora in E. Tugendhat, *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a M., 1992, pp. 36-66, e partic. 50-57). Cfr. l'autonoma posizione di M. Theunissen, *op. cit.*, pp. 95-134, che meriterebbe una discussione a parte. Sullo «Entschluß» all'inizio della logica come momento scettico necessario per accedere alla 'scienza della logica', cfr. H. F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a M. 1965, pp. 42-45, in cui Fulda spiega il significato dello «Entschluß» speculativo come il «divenire obiettivo di uno scopo», mentre io credo che lo «Entschluß» sia tenacemente legato al «Bedürfnis» della filosofia: sono comunque consapevole, che per avere una situazione davvero indecidibile, e tale da esigere lo «Entschluß», non bisogna presupporre neppure il 'bisogno della filosofia' per il «mandatum hinc clausula» del cominciamento filosofico, come suggeriva già Sinclair a Hegel in una lettera del 20 dicembre del 1812, ma tuttavia non è certo lecito postulare una prestazione altissima come quella teleologica all'inizio della logica. Per una esposizione più neutra dello scetticismo in riferimento all'indecidibilità dell'essere, cfr. D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen 1967 (tr. it. S. Carboncini, *La prova ontologica dell'esistenza di Dio. La sua problematica e la sua storia nell'età moderna*, Napoli 1983, pp. 256-268); cfr. anche R. W. Meyer, *Dialektik der sinnlichen Gewißheit und der Anfang der Seinslogik*, in M. Riedel (Hg.), *Hegel und die antike Dialektik*, Frankfurt a M. 1990, pp. 244-270. Per una discussione della tesi di Fulda, sostenuta dallo «Hinweis» di E17 § 36, dello scetticismo come sentiero precipuo per l'introduzione alla 'scienza della logica', ed una attenuazione della tesi, cfr. G. Varnier, *Ragione, negatività, autocoscienza*, Napoli 1990 (e dello stesso *Lo scetticismo nell'evoluzione della dialettica*, in «Giornale critico della filosofia italiana» 1987, pp. 282-312). Sullo stesso problema della indecidibilità preliminare, cfr. H.H. Ottmann, *Das Scheitern einer Einleitung in Hegels Philosophie*, München-Salzburg 1973, pp. 108 e sgg. Per la connessione delle sue vie di accesso al problema dell'apprensione del proprio tempo, cfr. R. Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna 1975, pp. 263 e sgg. Sull'essenza «prolettica» di essere e non essere, cfr. G. Mure, *An Introduction to Hegel*, Oxford 1940 (tr. it. R. Franchini, *Introduzione ad Hegel*, Milano-Napoli 1943, p. 150).

cetto ed oggetto, solo a patto di distinguere, tra gli oggetti, quelli che possiamo denominare 'autoidentificanti', ossia individuanti attraverso la loro 'griglia logica', e solo nel genere a cui appartengono – fuori del quale sono nulla – e gli oggetti che possiamo denominare 'non autoidentificanti', che il pensiero puro riconosce nella loro esistenza. La prima classe di oggetti è accettata da Hegel come davvero opponentesi al concetto; la seconda classe sono gli oggetti nella loro autonomia ontica, noumenali, ammessi dallo scetticismo moderno sono da Hegel rifiutati. La differenza dunque è molto sottile. La prima classe di oggetti esiste solo in una 'seconda esistenza', ed ha una proprietà: quella autoriflessiva di individuare il proprio genere nell' 'analisi costruttiva' del proprio corredo di proprietà; è un oggetto che esiste nella propria partizione: è esso stesso il giudizio, e la propria opposizione al concetto è proprio la stessa che oppone il giudizio al concetto, dalla cui unità autocosciente è conservato; è proprio in questo senso che Hegel afferma in E30 § 167: «tutte le cose sono un giudizio», scongiurando una concezione «soggettiva» e «operazionistica» (cfr. ancora § 167) del giudizio stesso, e conferendo al giudizio il significato totalmente kantiano di «giudizio riflettente».

Gli oggetti 'non autoidentificanti' vengono solo progressivamente, e dall' intelletto (la ragione opera un loro annichilimento), inclusi nel genere, secondo il criterio della loro acquisizione ed 'afferrabilità' sensibile per cui 'accadono' alla coscienza – il 'modello del *näher / gegenwärtig*'. Dunque, l'identità tra intelletto ed empirico non può mai essere completamente raggiunta (e così raggiunta la totalità che è proprio questa identità, nella dottrina del giudizio di Hegel), ma solo approssimata, e differita *ad libitum*, nel «Sollen» (cfr. (2)), attraverso un «allargamento (*Erweiterung*)». Questa è, come noto, la condizione tipica del giudizio riflessivo, e, nella fattispecie, di quello universale, in cui la totalità è «universalità empirica», e l'universalità «totalità empirica», che è un compito («*Aufgabe*») realizzare; è scritto in WL II, 332 = 735: «una proposizione empirica universale (poiché se ne stabiliscono pure di tali) riposa sulla tacita convenzione (*auf die stillschweigenden Übereinkunft*) che, purché non si possa portare

alcuna istanza (*Inстанz*) del contrario, la pluralità dei casi debba valere come totalità; ossia si fonda sull'ammettere che la totalità soggettiva, quella cioè dei casi giunti a conoscenza (*zur Kenntnisgekommenen Fälle*), possa essere presa per una totalità oggettiva». Si tratta del kantiano «progresso empirico dell'esperienza». È lo stato caratteristico dell'oggetto 'non autoidentificante', passibile di essere 'afferrato' o di 'accadere' alla coscienza in qualsiasi momento, a cui il genere è attribuito per «comunanza (*Gemeinschaftlichkeit*)» e «comparazione (*Vergleichung*)» (WL II, 331 = 733) – ed è la «regola» della «ripetizione» dei medesimi elementi, (proprio come nel principio di identità). Tale giudizio è dunque la descrizione del giudizio kantiano e dello scetticismo moderno – con la clausola che quest'ultimo è insoddisfatto della forma giudizio – e come tale l'acme della funzionalità logica della copula in WL. Vi è tuttavia un punto di differenza tra le formulazioni jenesi e quella 'matura'; mentre a Jena (ma anche in precedenza a Francoforte) è associata alla copula sempre un elemento di inattingibilità, ineffabilità ed incoscienza, dal momento dell'elaborazione norimberghese di una complessa architettura di forme del giudizio (improntate alla tavola kantiana), la copula viene associata alla variazione dei gradi di universalità del giudizio: tale interpretazione è da ritenere più efficace poiché ne spiega la valenza in ogni contesto vincolandola ad un valore ponderabile qual è quello dell'universalità. È quindi possibile distinguere due metodi di deduzione della copula di cui Hegel si è avvalso: 3.1. deduzione mediante la «partizione» del concetto in soggetto e predicato, che esauriscono l'unità concettuale, ma per cui è necessario un elemento terzo ed estraneo che possa connetterli, e che non scaturisce affatto dalla «base (*Grundlage*)»³⁶ con-

³⁶ La designazione del concetto come «Grundlage» è molto frequente in WL (in WL II, 245-246 = 651-652 il concetto è definito addirittura «absolute Grundlage»); ritengo che si possa agevolmente identificare la «Grundlage» con l'autocoscienza: vi sono accostamenti in Fichte e in Schelling che confortano l'ipotesi. Fa problema il fatto che «Grundlage» occorre talvolta anche per indicare il soggetto o talvolta il predicato. Cfr. in generale sul concetto, R. Bubner, *Hegels Logik des Begriffs*, in R. Bubner, *Zur Sache der Dialektik*, Stuttgart 1980, pp. 70-

cettuale: ed è la copula «ein Bewußtloses»; 3.2. deduzione del valore della copula dal valore dell'universalità assunto in un determinato giudizio³⁷. Ed il sistema dei giudizi hegeliano si giova proprio di una concezione dell'universalità come 'variabile dipendente', e di una eteroclita accezione nei suoi impieghi. Degli usi ne possiamo annoverare, senza essere artificiosi, tre: 3.2.1. universalità sotto la condizione (a) della sussunzione o (b) della «continuazione» in altro (l'uso (a) è evidentemente subordinativo, l'uso (b) coordinativo); tali usi possono essere radunati in uno soltanto poiché designano entrambi un' «identità sintetica» (e per provarlo si potrebbero illustrare con vari luoghi), cioè la concezione *standard* jenese: ed al principio del paragrafo sui giudizi di riflessione si dice dell'universalità che è «fenomeno», «natura relativa» o «contrassegno»; 3.2.2. «universalità esterna alla riflessione» o «totalità», cioè un'infinità «affetta (*behaftet*)» dal «semplice progresso (*Progreß*) all'infinito», diretto verso «das erreichte Jenseits» del concetto (cfr. WL II, 331 = 733); tale accezione assume talora la sfumatura di 'unità'; tale universalità è solo «anticipata» dal genere (che pure è «natura universale») nei giudizi particolari, dato che «deve essere separata dagli individui poiché per base (*zugrunde*) sta l'individualità riflessa»; 3.2.3. universalità come «sostanzialità», in cui la «differenza le è immanente», accezione, questa, pertinente ai giudizi di necessità, ed implicante una concezione del «soggetto sostanziale», per usare la tipologia di Henrich³⁸; questo impiego

123. Sull' autoriferimento dell'oggetto 'autoidentificante' o 'riflettente', sulla «base» del concetto e dell' «intuizione categoriale», cfr. W. Becker, *Das Problem der Selbstanwendung im Kategorienverständnis der dialektischen Logik*, in D. Henrich (Hg.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, HSB 18, pp. 75-81; inoltre R. Wiehl, *Selbstbeziehung und Selbstanwendung dialektischer Kategorien*, in *ibidem*, pp. 83-113.

³⁷ A conferma del mutato atteggiamento registro l'affermazione di E30 § 166, per cui la copula «viene dalla natura del concetto» (sott. mia); credo che questo fosse impensabile a Jena: in LMN 84 = 80, infatti si dice che la copula è il «rapportare non riflesso» (sott. mia) (il termine è francamente assai significativo) del concetto che si è «raddoppiato (*verdoppelt*)» in soggetto e predicato – ed in questi esaurito.

³⁸ Cfr. D. Henrich, *Hegels Logik der Reflexion*, in *op.cit.* p.154; ma si veda anche *idem*, *Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung*, in D. Henrich (Hg.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, HSB 18, pp. 203-324, e

può sfociare nell'«unità oggettiva» («universalità concreta») o «verità» o «corrispondenza» dei giudizi del concetto, e l'unità è in (3.2.3.) ricompresa come momento. Si osservi che il glomero di definizioni («identità sintetica» o sussunzione, «identità nella differenza», «identità relativa di intelletto ed empirico» ecc.) che nel primo metodo di deduzione (3.1.) era racchiuso in un'unica concezione si trova qui frantumato in tre accezioni, ognuna delle quali esprime una di quelle definizioni al massimo grado di espletazione, e le restanti al 'grado zero'. Alla conce-

partic. I.1 e I.2.; cfr. anche A. Beck, *Substance, Subject and Dialectics*, in «Tulane Studies in Philosophy» IX New Orleans 1960 e N. Rotenstreich, *From Substance to Subject*, The Hague 1974; per altri versi, cfr. K. Düsing, *Idealistische Substanzmetaphysik*, in D. Henrich / K. Düsing, *Hegel in Jena*, HSB 20, pp. 25-44, e partic. pp. 26-30. Si tenga presente l'elegante formula preferita da R. Kroner, *op. cit.*, vol. II, p. 317: «das Sein ist das Selbst, oder die Substanz ist Subjekt»: è peraltro su questa formula che Kroner basa tutta la sua interpretazione dell'identità e della contraddizione (pp. 324-326). Quanto all'«identità nella differenza», presente nell'accezione di universalità come sostanzialità, sono convinto che sia di ascendenza platonica, e che vada attribuita all'esigenza, di *Soph.* 251a, di un modo (τρόπον) per designare (προσαγορεύειν) il τὰὐτὸν τοῦτο con una pluralità di nomi (πολλοῖς ὀνόμασι), cioè al più alto bisogno di trovare una δύναμις κοινωνίας delle essenze (o κοινωνία τῶν οὐσίῳν), e di individuarla come l'essere stesso. È difficile distinguere tra l'essere come δύναμις κοινωνίας e l'essere come συμπλοκή εἰδῶν (*Soph.* 251d- 252e), e per, eventualmente, farlo bisogna adeguatamente intendere il significato di μετέχειν, altrimenti vi è equivalenza: lo fa J. J. Ackrill, *Plato and the Copula: Sophist 251-259*, in R. E. Allen (ed. by), *Studies in Plato's Metaphysics*, London 1965, pp. 207-218, che distingue tre usi, in cui ritiene di cogliere la distinzione tra l'essere della copula (μετέχειν tout court), dell'esistenza (μετέχειν τοῦ ὄντος) e dell'identità (μετέχειν τὰὐτοῦ). Secondo questa distinzione la δύναμις κοινωνίας è interpretabile come identità, mentre la συμπλοκή εἰδῶν come copula. Nota la parentela problematica con il *Sofista* anche G. Mure, *op. cit.*, p. 136, pp. 161-163 (sulla distinzione tra essere copulativo ed esistenziale), che peraltro porta esergo proprio un passo del *Sofista*. Ma si veda anche, con lo sguardo rivolto ad Hegel, G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, Firenze 1977 (II ed.), pp. 1-28 (che interpreta l'essere di Parmenide come l'essere contenuto in *cogito ergo sum*; a mio giudizio, ciò è esatto solo su un piano analogico, per la mancanza di una nozione definita di soggetto o di pensiero in Parmenide). Cfr. infine E. Berti, *Hegel und Parmenides oder: Warum es bei Parmenides noch keine Dialektik gibt?* in M. Riedel (Hg.), *op. cit.*, pp. 65-83, e K. Düsing, *Formen der Dialektik bei Plato und Hegel*, in M. Riedel, *op. cit.*, pp. 169-191, e partic. pp. 179-180. Constato, solo dopo averla elaborata, che una distinzione abbastanza simile alla mia tra le accezioni di universalità era stata connessa con i valori della copula da G. Mure, *A Study of Hegel's Logic*, Oxford 1950, pp. 167-168.

zione (3.2.1.) – si è detto – è legata la copula come «identità sintetica» o «applicazione» di un universale ad un particolare, con l'«indeterminata rappresentazione» connessa inevitabilmente a quell'indecidibilità dell'intelletto (di cui in (2)); perciò Hegel, in WL II, 309=712, ha modo di scrivere a proposito della susunzione: «se l'identità del soggetto e del predicato venne considerata in modo che una volta convenisse a quello l'una determinazione del concetto e a questo l'altra, ma l'altra volta anche viceversa, con ciò l'identità resta tuttora un'identità soltanto essente in sé; in ragione dell'autonoma diversità dei due lati del giudizio, la loro posta relazione (*Beziehung*) ha anche questi due lati, anzitutto come diversi. Ma è l'identità priva di differenza (*unterschiedslose Identität*) che costituisce la vera relazione del soggetto al predicato». Alla concezione (3.2.2.) compete la copula come meccanismo di identificazione progressiva delle acquisizioni di oggetti 'non autoriferenti', ossia di «Dinge»: questa la 'sintesi del riconoscimento'³⁹ dello schema kantiano: essa corrisponde alla medesima concezione esposta in (2), cioè dell'«identità nella differenza». All'acquisizione di materiale empirico differente e nuovo corrisponde sempre la reidentificazione sostenuta dal nesso copulativo; anzi la meccanica dell'identificazione viene esperita proprio all'atto del riconoscimento dell'empirico come pertinente al dominio dato. Il giudizio dunque si situa tra gli estremi della pura tautologia dell'identità formale (identità senza differenze) e della semplice negazione (differenza priva di identità), e le diverse forme di giudizio dipendono direttamente dalle variazioni dell'identità e della differenza. Questa è ancora una versione dell'oscillazione tra di due «poli», e designa il giudizio come 'asserzione contingente di identità'. È evidente che nella formulazione (3.2.2.), la copula non può avere una variazione di valore al variare dello stadio modale, e che non assumerà mai il significato di un qualsiasi termine formale di asserzione. Proprio nelle

³⁹ Un'interpretazione della dottrina dello schematismo come funzione del «riconoscere, classificare, descrivere» è in J. Bennet, *Kant's Analytic*, Cambridge 1966, p. 143; circa le conseguenze di una interpretazione simile sulla fondazione in Kant della matematica, cfr. M. Palumbo, *Immaginazione e matematica in Kant*, Roma-Bari 1984, pp.40-50.

'asserzioni contingenti' soggetto e predicato possono compiutamente valere come «nomi» (cfr. WL II, 311=715 e JR 175 sgg.=75 sgg.), e come «possibilità», che, per istituire l'identità contingente (o sintetica) del giudizio, necessitano di una «descrizione (*Beschreibung*)» schematica che li «documenti» (in un senso totalmente kantiano, KRV 151, 273=147, 249=190, 318 note). È la «possibilità» priva di «descrizione» – un'«etichetta» arbitraria – che induce il soggetto solo a presagire (è il senso del «wähnen») il predicato e viceversa; ma tuttavia è l'incremento di elementi descrittivi e di esempi (come le «dande» kantiane), fino alla saturazione, che fa mutare il valore della copula in (3.2.3.)⁴⁰.

⁴⁰ È a questo livello di strutturazione del giudizio che va evocata, ed interpretata, la teoria dell'accidentalità di Bradley che discende dall'«ignoranza» di singoli casi empirici, ossia da una totalità soggettiva (cfr. F. H. Bradley, *Apparenza* cit., pp. 385-390, e pp. 543 sgg.). I temi trattati in (3.2.2.) hanno potentemente influito sui dibattiti più influenti all'origine della logica contemporanea. Per un verso, mutuati in Germania da Lotze, i problemi dell'identità copulativa sono giunti sino a Frege: cfr. R. H. Lotze, *Logik. Erstes Buch. Vom Denken*, Hamburg 1989, pp. 69-91 (Lotze dichiara impossibile il giudizio poiché l'identità non può essere stabilita considerando la radicale differenza di contenuto di soggetto e predicato); e cfr. soprattutto G. F. Frege, *Über Begriff und Gegenstand*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie» 1892, pp. 192-205 (tr. it. S. Zecchi, in A. Bonomi (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, Milano 1973, pp. 373-386, e partic. sulla copula pp. 375-376). Per un altro verso, lo stesso problema è giunto a B. Russell (è particolarmente utile leggere, sotto questo profilo, la corrispondenza con Frege), indipendentemente (è noto che Russell è idealista di formazione, ed ha mantenuto per un certo arco di tempo quelle posizioni) o diffuso da Bradley (cfr. *Apparenza* cit., pp. 757-772) e dal dibattito con G. Mure (cfr. *An Introduction* cit., tr. it. pp. 166-184) e con B. Bonsanquet (cfr. *Philosophical Importance of a true Theory of Identity*, in «Mind» 1888, pp. 356-369). Su tutto il problema, cfr. A. De Palma, *Bertrand Russell e l'identità nella differenza*, in «Rivista di filosofia» 1984, pp. 208-249. È utile riprodurre un passo di F. H. Bradley, *The Principles of Logic*, Oxford 1928 (I ed. 1883), p. 373 sulla copula: «In 'S=P' non s'intende dire che S e P sono identici. S'intende dire che sono differenti, che i differenti attributi S e P sono uniti in un unico oggetto; che S-P è un fatto, o che il soggetto S non è il puro e semplice S, bensì S-P. E la ragione per cui la teoria dell'equazione funziona, e non è un mero nonsenso, è che in effetti si tratta di un modo indiretto di esprimere la differenza. 'Il soggetto è lo stesso' implica, e si può voler notificarlo, la verità che gli attributi differiscono». Nel caso dell'identità formale A=A, vi è una conservazione di quantità, indifferente alle differenti espressioni della stessa quantità; nel caso dell'identità sintetica o copulativa (che può essere anche sussuntiva), il valore dell'identità è conservato dalla costanza dell'«indicazione» ostensiva del-

Alla concezione (3.2.3.) di universalità è associata una copula che ha ormai raggiunto la sua «Erfüllung», e che, nel giudizio apodittico, è designata anche come «raison d'être», «determinatezza immediata nel soggetto», avente come «contenuto» il «corrispondere (Entsprechen)» (WL II, 350=752), così da comportare che il soggetto alluda al predicato, che pure lo eccede – o almeno è così postulato: è evidente che qui la concezione enunciata in *Glauben und Sein* dell'essere copulativo come «Vereinigung» è prevista⁴¹. Intendere la copula come verità può significare due cose per Hegel: (a) espungervi ogni elemento di arbitrarietà e di incoscienza (b) dimostrare, storicamente e teoricamente, contro le argomentazioni scettiche, che è possibile concepire la copula anche indipendentemente da una dottrina della verità come «esattezza» (cfr. E30 § 172 Z), e da una dottrina dell'*adaequatio* come «accordo» di rappresentazione e cosa, della realtà con «qualsiasi» contenuto. E ciò – io credo – si può spiegare con la tenace concezione dell'oggetto come 'autoidentificante', e della dottrina del giudizio come dottrina del giudizio riflettente – o almeno considerando questo tipo di giudizio più elevato nella gerarchia dei giudizi. Hegel vuole che la realtà si riferisca ad un contenuto che ad esso solo corrisponde, anziché al contenuto che si trova come riferimento: il contenuto cui egli allude è propriamente un «principio» e non un concetto, nella distinzione kantiana⁴². Ancora una volta, nel corso dell'e-

l'oggetto logico, che è da ultimo il vero 'significato': e già Russell ravvisava, nella corrispondenza con Frege, forti difficoltà nel distinguere il concetto di significato e quello di indicazione od ostensione, poiché riconosceva che anche l'identità formale, quantitativa, ha un significato che si cela dietro le quantità, ma che non può essere dato come equivalente all'ostensione possibile solo nella sintesi. Per Hegel, naturalmente, il problema non si pone (o, meglio, si pone in termini diversi) poiché l'identità formale non ha significato, ma è un segno – una vuota tautologia.

⁴¹ Concezione identica a quella di (3.2.3.) è espressa in *JR* 182=81 am Rande: «Copula ist das Ich», e l'io «sostiene i termini», «indifferenti», del giudizio; «dapprima è il vuoto», ma ora esso «non è la pura copula $A=A$, l'identità vuota».

⁴² È abbastanza evidente che Hegel tenti qui di applicare il giudizio riflettente alla dottrina tradizionale della corrispondenza, o, meglio, la corrispondenza al giudizio riflettente, con risultati di indubbia originalità; perciò non va confusa – mi pare – la dottrina hegeliana della corrispondenza con tutte le versioni che ne erano state date prima di lui.

sposizione, il problema della copula sembra ridursi ad un problema di 'attribuzione del contenuto': nel giudizio gli oggetti del contenuto non svaniscono in una rete di relazioni logiche che non consentono l'individuazione del discreto rispetto alla continuità delle classi (generi e specie). Nel giudizio gli oggetti divengono totalmente 'autoidentificanti', cioè individui *qua* rete di relazioni logiche: la loro esistenza è possibile solo come 'seconda esistenza'; la loro individuazione consente la sussistenza delle relazioni logiche (altrimenti «astratte»), e, per converso, la sussistenza delle relazioni logiche è dotato di un meccanismo di divisione interna autonoma e spontanea, che le legittimano costantemente di fronte al contenuto, nel verso oggettivo, ed al concetto, nel verso soggettivo. In altri termini il *Ding* è nel giudizio *Sache*, ossia *res*⁴³ o, meglio, *argumentum*, dominio logico costituito da materia già ordinata logicamente. Nella proposizione «l'uomo è un animale», l'uomo non è un uomo onticamente inteso, ma una mera estensione / ostensione logica – è già una sintesi – dell'essere uomo e animale.

Il dispositivo di interpretazione dello «zweierlei sein» precedentemente esposto consente (a) l'identità del 'questo' con la sintesi; (b) la spiegazione dell'impossibilità di una diluizione logica del 'questo', l'irriducibilità dell'individuo. Si sarà già notato che la condizione di esistenza di una copula nel giudizio dipende unicamente dall'inverarsi di queste clausole, che sorreggono – io credo – l'intero sistema hegeliano.

Comprendere il senso dell'affermazione (a) significa andare

⁴³ Cfr. R. Bubner, *Die «Sache selbst» in Hegels System*, in R. Bubner, *cit.*, pp. 40-69, e partic. p. 58; e R. Bodei, *Scomposizioni*, Torino 1987, pp. 221-225, per cui la *Sache* (come *πράγμα* e *res*) non è un «sostantivo inarticolato», ma il «referente 'vero' del discorso», seppure «autocentrata, autonoma rispetto all'arbitrio soggettivo»: «non vi sono 'nudi fatti' che il soggetto si trova semplicemente di fronte e che deve limitarsi a riprodurre il più fedelmente possibile, arrendendosi alla loro immediata, palmare evidenza» (p. 222). Credo che l'identificazione della *Sache* con *argumentum* sia da condurre secondo una filiazione direttamente aristotelica: esso è l'estensione di un termine predicativo, identificabile, in più luoghi aristotelici, con il *τόδε τι* oppure con il *καὶ ὅτι*. Cfr. altresì A. Doz, *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Paris 1987, pp. 117-120.

alla radice di quella che si può chiamare 'identità sintetica'. Rivolgendo a Kant il rimprovero di aver fornito una equivoca concezione dell'identità, credo che Hegel mostri di aver realmente compreso cosa sia identità e cosa copula; ma forse non era Kant il più adatto a subire questa critica, visto che anch'egli aveva ben presente la distinzione tra un'identità formale (che sovente chiama identità *tout court*) ed un'identità sintetica (che qualche volta chiama sussunzione). Ma Hegel mostra di essere andato davvero in fondo quando discrimina da un lato la dottrina dello «zweierlei sein», nella versione scettico-critica, e dall'altro un'identificazione 'naturale' di oggetto e concetto, optando per una via intermedia che ho designato – per comodità – come dottrina degli oggetti 'autoidentificanti' o riflettenti. Ammesso ciò, bisogna però trarne le conseguenze necessarie; ed Hegel lo fa – e, direi, egregiamente – nell'esposizione dei giudizi di riflessione: egli concede che sotto un concetto 'cadano' (nel senso dell'ἐνδέχασθαι aristotelico) diversi, e forse (negativamente) infiniti oggetti, aventi comunque tutti fra di loro un indice di omogeneità, ossia un corredo di note (*Merkmale*) comuni che li rendano 'riconoscibili', anche solo percettivamente, *qua* oggetti di tale concetto; affinché vi possano essere premesse per quel grado requisito di omogeneità occorre, come condizione minima, stipulare che tutti gli oggetti in questione (riflettenti) siano oggetti, e che fra di loro non si celi alcun concetto: nella classe degli oggetti (esibentisi e coordinantisi) non vi possono essere concetti (prodotti e subordinanti)⁴⁴. Ciò significa che la relazione tra concetto ed oggetto non è paritaria, biunivoca o reversibile: essa è sussuntiva e sintetica; è cioè la peculiare identità dei *relata* della copula. Si può osservare così la connessione profonda tra «identità sintetica» (o «identità relativa») e la dottrina dello «zweierlei sein» tra oggetti riflettenti e concetti. Ora, alla coscienza può solo 'accadere' di cogliere un oggetto, sia pure riflettente – (o, nel linguaggio jenesse-kantiano, l'empirico) –, che tut-

⁴⁴ Non ritengo di far torto al senso hegeliano usando il linguaggio di *KU*. Per la tesi secondo cui Hegel formula una critica dei giudizi sintetici kantiani nel capitolo 'fenomenologico' sulla percezione, cfr. R. Wiehl, *Über den Sinn der sinnlichen Gewißheit in Hegels Phänomenologie des Geistes*, HS, 3 (Hegel-Tage Royaumont), 1964, pp. 103-134: tale tesi ha bisogno di essere opportunamente tarata, perché la si possa accettare.

tavia per poter essere annesso ed utilizzato nel concetto come elemento 'consaputo' nel giudizio deve essere regolato o sorvegliato dall'identità formale, che è pura tautologia: questa è la strutturazione preliminare a materia logica⁴⁵, che noi utilizziamo nella formulazione dei giudizi, e che ha necessità dell'azione dell'autocoscienza/concetto come «base». L'identificazione sintetica è quindi compiuta dall'autocoscienza, la quale fissa e conferisce all'identità il valore aggiunto all'identità (ma preesistente all'autocoscienza stessa) di un unico riferimento oggettivo, che si riduce ad un'ostensione immediata, e che dirime lo *Streit* antinomico tra posizione e negazione (in senso prettamente logico-soggettivo, soprattutto in WL, e/o argomentativo, soprattutto a Jena): è questa la sintesi. Il significato di sintesi, quindi, non può essere inteso con mezzi puramente kantiani; a voler fare sondaggi ed ispezioni lessicali, infatti, i significati possono essere agevolmente ridotti a due: (a.a) significato kantiano, fondato sulla mediatezza; (a.b) significato più ampio di quello kantiano, fondato sull'immediatezza dell'ostensione, che comprende e neutralizza il significato (a.a). Il primo significato, nella sua purezza, è molto raro, e quando compare è con intenzione polemica⁴⁶; il secondo è il più diffuso, e – direi – il senso peculiare di Hegel. L'immediatezza è la doppia negazione (N-N, secondo la formula di Henrich)⁴⁷: dunque la stessa immediatezza cela una media-

⁴⁵ Cfr. A. Véra, *op. cit.*, pp. 195-196, dove si sostiene che l'oggetto della logica è tutto già sostanza logica, e che scopo della 'scienza della logica' sia quello di elevare tale sostanza logica a conoscenza; secondo questa indicazione si può intendere anche *Sache* come *argumentum*.

⁴⁶ Cfr. C. Cesa, *Considerazioni provvisorie sulla soggettività hegeliana. Posizione o crisi?*, in A. Bruno (a cura di), *La crisi del soggetto nel pensiero contemporaneo*, Milano 1988, pp. 13-41, in partic. p. 19. In entrambi i casi la sintesi discende dal concetto, e fonda assolutamente il giudizio; per la registrazione di alcune occorrenze, cfr. lo *Hegel-Lexicon* a cura di H. Glockner, nella *Jubiläumsausgabe*, Stuttgart 1927 e sgg., voll. XXIII-XXVI, *ad vocem*.

⁴⁷ Cfr. D. Henrich, *Formen der Negation in Hegels Logik* cit., pp. 223-224; cfr. anche idem, *Hegels Logik der Reflexion* (e *Neue Fassung*) cit.; sul problema dell'immediatezza, cfr. anche l'impostazione di E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein* cit., pp. 50 e sgg. Sulla necessità dell'immediatezza dell'essere per la costituzione del giudizio, cfr. pagine interessanti in M. Theunissen, *op. cit.*, pp. 385-

zione (che è, da ultimo, una forma radicale della sintesi degli opposti sensibilità/intelletto kantiana, come per tutti i generi di opposti considerata da Hegel negazione della negazione), ma tuttavia la neutralizza; è senz'altro arduo dire cosa sia l'atto dell'afferrare questo sintetico, perché esso corrisponde ad una via media tra l'«agilità» fichtiana dell'intuizione intellettuale e la costruzione. Credo che sia tale concezione della sintesi ad indurre Hegel, (a.b.1.) all'affermazione perentoria, proprio in sede di dottrina del giudizio, che «il dimostrare è pertanto solo un mostrare (*Monstration*)» (WL II, 310=713)⁴⁸; (a.b.2.) alla comprensione profonda della 'realtà' dell'oscillazione della conoscenza tra i due «poli», $A = A$ e $A = B$, (cfr. (2)) e, di conseguenza, della 'realtà' della contraddizione come 'controparte speculare dell'immediatezza ontica'⁴⁹.

La clausola (b) è abbastanza evidente da una lettura dell'intero capitolo della dottrina del giudizio di WL: Hegel non abban-

470, ma anche sulla copula pp. 59-60: Theunissen parla di una «salvezza del concetto di verità nell'immediatezza del puro essere», che va intesa come possibilità di legittimazione di un giudizio solo se fondato sul soggetto immediato. Si veda anche N. Rotenstreich, *op. cit.*, pp. 78-87, ma con osservazioni talvolta generiche.

⁴⁸ Cfr. A. Véra, *Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina*, Paris 1845, p. 25: «demonstrare autem nil aliud est quam quomodo ideae alia ab alio, hac, ut ita dicam, necessitate impulsae generantur, inter sese opponuntur, iterumque junguntur, commonstrare». Circa l'accezione di «*Monstration*» (e, in generale, derivati di «*monstrieren*»), cfr. C. Cesa, *op. cit.*, p. 19 nota, il quale ipotizza che possa essere una («ironica?») traduzione» di termini – di cui Fichte «fa un uso talvolta eccessivo» – quali «*aufweisen*» o «*erweisen*»; ciò è una conferma esteriore del fatto che qui «Hegel lavora—con materiale fichtiano».

⁴⁹ Cfr. K. Düsing, *Identität* cit.; R. Bodei, *op. cit.*, pp. 221-225, che connette la concezione delineata della *Sache* con il problema della contraddizione; cfr. G. Varnier, *Contraddizione* cit.; cfr. V. Giacché, *Finalità e soggettività. Forme del Finalismo nella 'Scienza della logica' di Hegel*, Genova 1990, p. 163 e *passim*. Può essere inoltre illuminata la dottrina della negazione, di cui in una nota precedente; per un'interpretazione di questo specifico problema molto vicina alla mia, cfr. L. Pelloux, *La logica di Hegel*, Milano 1938, p. 92: «A e non-A vengono riferiti insieme ad un unico termine: che è appunto A»; la radicalità della logica di Hegel consiste, per Pelloux, non tanto nell'aver negato il principio di identità e quello di contraddizione quanto nell'aver trattato entrambi come determinazioni della riflessione; e la logica della riflessione è, in questo senso, il lato dell'autentica fondazione di una nuova logica (pp. 89-91).

dona mai il 'questo' in qualsiasi forma di giudizio. L'individuo ha la funzione di legittimare il genere, che ne costituisce l'universale; ed è proprio come collezione di individui che Hegel è riluttante a liquidare la dottrina delle specie e dei generi – che del resto avrebbero potuto essere facilmente corrosi dal suo sistema come forme arbitrarie. (All'universale è necessario l'individuo come a Dio la *κένωσις* ed al sovrano il riconoscimento tributato dai sudditi). Per tale ragione è stato costituito un «soggetto sostanziale» e irremovibile, che assicuri l'universalità come non vuota o astratta. All'esordio del giudizio assertorio (WL II, 346=748) l'«individualità» è definita come «Beschaffenheit», cioè come la seconda delle due possibili accezioni di soggettività (WL II, 348=750)⁵⁰, da Hegel stesso distinti. Negli stessi giudizi del concetto (che per forma logica sono i più elevati del giudizio) d'altronde, è continuo l'appello all'«individuo concreto», «immediato», che consenta l'asserzione; all'inizio della trattazione del giudizio apodittico, si dice che nell'«universalità concreta» è posto, insieme col «genere», l'«individualizzato»: «l'universale ... è universale solo come unità con questo»; non quel dover essere ossia il genere per sé, ma questa corrispondenza (*Entsprechen*) è l'universalità che costituisce il predicato nel giudizio apodittico» (WL II, 349=751). Se per l'universale non vi fosse qualcosa di particolare che ne permettesse l'intelligibilità *qua* universale (di qualcosa) l'universale sarebbe particolare. Il peculiare senso, dunque, in cui si è conservata la dottrina dello «*zweierlei sein*» consiste in una interdizione: l'impossibilità di costituire una logica (metafisica) provvista di 'modelli', e dunque 'consistente', se tale logica ha come oggetto classi vuote⁵¹. A proposito ci si potrebbe riferire a simili argomentazioni aristoteliche, per esempio a *De Int.*, 7, 17 b, 10-15 come anche a *Top. H*, 4, 154 a, 15-20, dove si afferma l'impredicabilità di universale rispetto ad un altro uni-

⁵⁰ Sulla soggettività in Hegel, e le sue accezioni, cfr. K. Düsing, *Hegels Begriff der Subjektivität in der Logik und in der Philosophie des subjektiven Geistes*, in D. Henrich (Hg.), *Hegels philosophische Psychologie*, HSB 19, pp. 201-214, e partic. pp. 201-202.

⁵¹ Cfr. W. O. Quine, *Methods of Logic*, New York 1959 (tr. it. M. Pacifico, *Manuale di logica*, Milano 1960, pp. 123-132).

versale (da Hegel probabilmente letto come astrattezza dell'universale) o ci si appella alle «cose individuali», in ogni caso affermando la radicale eterogeneità dell'idea platonica dalla «cosa», e la critica alla pura intensione – ci si potrebbe riferire ad Aristotele, e non si cadrebbe in errore⁵². Ma io credo che si è di fronte, in generale, alla condizione ultima di ogni logica metafisica o – se è lecito – sintetica, senza la quale, per Hegel, nessun essere copulativo si darebbe.

⁵² Cfr. in proposito V. Sainati, *Storia dell' 'Organon' aristotelico*, Firenze 1968, vol. I, pp. 33-41. (Sainati afferma che la critica aristotelica della pura intensione è riferita a Platone, molto giustamente; tuttavia è obiettabile che per Platone stesso il discorso è più complesso, e credo che, tenendo conto della nota precedente sul *Sofista*, l'iscrizione dell'essere tra le essenze quale loro identità e differenza potrebbe anche escludere l'assenza di estensione). Del resto anche Aristotele intende la copula come σύνθεσις che ἴσθησι... τὴν διάνοιαν alle cose individuali (*De Int.* 3, 16 b, 20-25): su cui cfr. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt a M. 1975 (tr. it. A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova 1990, pp. 173-176; ma si veda interamente il cap. IV). Per le influenze della dottrina del giudizio aristotelico su quella hegeliana, cfr. A. Doz, *op. cit.*, pp. 199-238; continui riferimenti, anche se piuttosto generici, al rapporto tra Aristotele ed Hegel fa H. Tanabe, *Zu Hegels Lehre vom Urteil*, HS, 6, 1971, pp. 211-229.