

SULL'ORIGINE DELLA DIALETTICA HEGELIANA

Non mancano indagini sull'origine della dialettica Hegeliana. Ma salta subito agli occhi che ci sono lacune in queste indagini. O tali indagini ci offrono una immagine fin troppo dettagliata dell'intero sviluppo intellettuale, che Hegel ha percorso fino alla pubblicazione dei suoi primi scritti sistematico-filosofici; e allora in questo panorama sovrappieno di particolarità il tema « dialettica » scompare o si confonde. Oppure esse si concentrano sulla formazione dell'idea hegeliana di una logica speculativa, che è ad un tempo *metafisica*; e allora sotto questo speciale aspetto il tema « dialettica », nel migliore dei casi, diviene comprensibile a metà.

Il fatto che ci si comporti così nelle indagini esistenti sulla genesi della dialettica hegeliana, non è un caso, bensì ha le sue ragioni. Una di queste è densa di conseguenze per lo svolgimento filosofico di Hegel. Penso che la si dovrebbe assumere come punto di partenza, qualora si volesse fornire una informazione sull'origine della concezione hegeliana della dialettica. Essa può essere espressa in una affermazione paradossale: senza dubbio la concezione hegeliana della dialettica non sarebbe sorta, se il suo autore non avesse fatto i conti in maniera penetrante con la dialettica trascendentale di Kant. Ma ogni sguardo agli scritti giovanili di Hegel ci informa sul fatto che gli originari interessi formativi di Hegel non erano rivolti alla critica della metafisica di Kant e ai suoi fondamenti. Schelling — spinto da spirito di opposizione contro i suoi maestri di teologia al seminario di Tubinga —, già verso il 1795 era arrivato a « compiere » la filosofia kantiana; e ciò aveva per lui il significato di una assicurazione della filosofia kantiana, mediante la chiarificazione delle sue « premesse », contro l'abuso. Hegel, al contrario, in questo periodo si interrogava sul processo rivoluzionario della Francia: come deve essere costituita la religione di un popolo libero, se il suo compito più importante consiste nel contribuire alla motivazione dell'agire etico? Nella luce di questo interrogativo l'interesse non cadeva sulle premesse della filosofia kantiana, bensì sui suoi risultati; e non erano tanto i risultati della « Critica della Ragione pura », quanto quelli della « Critica della Ragione pratica », che importavano. La posizione della domanda, da cui Hegel prese le mosse, era in riferimento ad un problema speciale di ciò che Kant aveva chiamato *Dottrina del metodo della ragione pratica*. La formazione a interessi intellettuali più differenziati e la nascita di convinzioni autonome non spinsero quindi Hegel primariamente in un conflitto rilevabile con la filosofia di Kant; bensì produssero una opposizione alla filosofia pratica di Kant e in particolare, all'interno di questa opposizione, produssero un conflitto con i risultati, a cui Kant era giunto nella sua ricerca sulla dialettica della ragione pratica. Solo marginalmente i tentativi jenesi di mettere da parte i residui metafisici della filosofia teoretica di Kant, di scoprire i suoi fondamenti e di assicurarli — per esempio alla maniera della dottrina della scienza di Fichte —, impressionarono Hegel. Queste tendenze ebbero il loro effetto su Hegel principalmente tramite il riflesso che esse avevano provocato su Schelling da una parte, e su Hölderlin e i suoi amici di Francoforte dall'altra.

Più importanti della « Critica della Ragione pura » di Kant e del « Contrat social » di Rousseau, con il suo capitolo sulla religione civile, per Hegel furono

soprattutto lo scritto sulla religione di Kant, l'«Educazione dell'umanità» di Lessing, il libretto su Spinoza di Jacobi e le «Lettere sull'educazione estetica» di Schiller. In questo ambiente intellettuale, che Carmelo Lacorte ha descritto dettagliatamente, Hegel è pervenuto ai suoi convincenti filosofici fondamentali, con i quali in seguito, a fianco di Schelling, ha iniziato la sua carriera accademica. I temi, che allora occuparono il primo posto, riguardavano l'opposizione tra positività e autonomia, come pure la connessione fra moralità, amore e religione. Che cos'ha a che fare tutto questo con l'origine della concezione hegeliana della dialettica e con lo stile di una dialettica praticata, stile che era già peculiare dei primi scritti sistematici di Hegel? In che misura contiene presupposti essenziali per il concetto «dialettica» di Hegel o addirittura per gli inizi di questo concetto? Rispondere a questa domanda costituisce la difficoltà, che ha fatto finire finora nell'imbarazzo quasi tutte le indagini tese a darci un'immagine dell'origine della dialettica hegeliana. Ossia, forse solo un anno dopo l'inizio della sua attività d'insegnamento a Jena Hegel ha avuto a disposizione già manifestamente un primo concetto di dialettica.

Forse si vorrebbe pensare che gli scritti critici di filosofia del periodo jense, nei quali Hegel ha fatto i conti con la filosofia sistematica di Fichte e poi anche con la filosofia della soggettività di Kant e di Jacobi, offrano il chiarimento supplementare desiderato. Ma in questi scritti Hegel si esprime con convincenti fondamentali, che sono comuni con quelli di Schelling e che come tali lasciano appena trasparire un concetto di dialettica; in essi con la sua critica, ha anche troppo esclusivamente di mira una malattia del suo tempo intellettuale e la sua genesi, più di quanto si possa vedere come, nell'opposizione tra fede e sapere, che Hegel identifica come la radice di questa malattia, e nel programma di un superamento di questa opposizione, si delinea un concetto di dialettica. Questo fa capire perché quelli che hanno tentato di scoprire, partendo dagli scritti critici di Hegel a Jena, come il loro autore sia giunto alla sua concezione della dialettica, non sepperò dire al riguardo nulla di molto convincente e chiaro.

Come si deve procedere, se si vuole fare qualcosa di meglio? Ritengo che prima di tutto si debba tentare di rispondere a cinque domande:

1. - Quale era l'elemento specifico nella via lungo la quale Hegel intorno al 1800 giunse alla sua posizione filosofica?

2. - Come si articolò per Hegel il programma filosofico in cui sapeva di essere tutt'uno con Schelling: il punto di vista dell'idealismo speculativo?

3. - Quali particolari compiti, che lo staccarono da Schelling, si propose Hegel nella esecuzione di questo programma?

4. - Come si presentò in questo la dialettica trascendentale di Kant? Che cosa appariva in essa da respingere, da assumere positivamente, da modificare?

E finalmente:

5. - Come l'insieme delle peculiarità hegeliane portò ad una trasformazione della dialettica trascendentale della ragione teoretica pura in una dialettica speculativa?

Ciascuna di queste domande è sufficientemente complessa per richiedere propriamente, ciascuna per sé, una risposta dell'estensione di un articolo. Dovrei

dunque, volendo far le cose per bene, esporre in uno cinque articoli. Per tirarmi fuori da questa situazione scabrosa, accennerò soltanto la risposta alle prime due e all'ultima, mentre mi soffermerò un po' più a lungo sulla terza e sulla quarta.

Ad 1.:

Negli anni 1790 Hegel si è concentrato con più penetrazione che altri nel chiarificare a se stesso come si debba pensare che sia strutturata una coscienza morale, se in essa la ragione pratica autonoma sia padrona di se stessa, e quali assunzioni dell'esistenza siano costitutive per una tale coscienza. Kant e, fra i suoi successori, Fichte avevano presentato le loro considerazioni su queste assunzioni dell'esistenza come dottrina dei *postulati* della ragione pura pratica. Hegel ha scorto in questa dottrina una occasione ricorrente per una critica sempre più profonda e che attinga ai suoi fondamenti. Alla fine non solo l'assunzione dell'esistenza di un essere divino trascendente il mondo gli era divenuta sospetta; non solo, inoltre, gli era divenuta sospetta l'assunzione di un'« anima » che si trovava in un processo infinito di perfezionamento morale e che perciò era immortale, e neppure solo l'assunzione dell'esistenza di un dominio della ragione pratica sul mondo dei fenomeni (una assunzione, che doveva tenere conto della nostra certezza pratica secondo cui lo scopo della ragione si impone sul mondo dei fenomeni); in ultimo gli apparve insostenibile anche il concetto di una soggettività morale, che è totalmente affidata a sé e forma già per sé una unità suprema. La quintessenza di questa critica Hegel l'ha alla fine condensata nella sua ottava tesi di abilitazione: la materia del postulato della ragione, presentata dalla filosofia critica, distrugge questa stessa filosofia ed è il principio dello spinozismo (« *Materia postulati rationis, quod philosophica critica exhibet, eam ipsam philosophiam destruit, et principium est Spinozismi* »). Che dopo Kant si debba ormai fare filosofia a partire da questo principio dello spinozismo, era il convincimento di fondo su cui Hegel nel seguito non ebbe più dubbi. Per lui ora la filosofia era stabilita come programma di essere teoria del tutto-uno, teoria di un unico comprensivo, di cui noi siamo intimamente e immediatamente dipendenti, che si differenzia in sé e la cui unità, come pure la sua differenziazione, si espongono nel pensiero filosofico.

Almeno una cosa di ciò che, come differente, è da pensare risultato dal principio di una filosofia del tutto-unità e che si deve anche considerare come ritornante nella unità del comprensivamente uno, Hegel se la figurò già subito come strutturata in sé *antinomicamente*. In particolare Hegel pensò che i diversi gradi di realizzazione della ragione pratica, come ad esempio la moralità, l'intenzione e l'amore, contengono in sé qualcosa che si oppone reciprocamente in modo antinomico: essi sono — con tutto ciò che implicano di differente — ricondotti e unificati nella loro origine con la fede. Ma — così pensa Hegel nel frammento su « Fede ed essere » (circa 1798 —: « Per unificarli, i membri dell'antinomia debbono essere sentiti o conosciuti come opponentisi, il loro rapporto reciproco come antinomia » (N. 382). Se si vuole, si può vedere in questa concezione la cellula germinale del concetto di dialettica di Hegel. Ma come ne è venuta fuori quella concezione della dialettica, che Hegel possedette più tardi e che espresse in una formulazione come quella della filosofia del diritto: « Io chiamo dialettica il principio movente del concetto, quello

che *non solo* dissolve le particolarizzazioni dell'universale, bensì anche le produce»? (§ 31 A). Lunga ancora è la strada per avere luce su questo. Quali sono le stazioni più importanti lungo questa via?

AD 2.:

Poniamoci brevemente e chiaramente davanti agli occhi l'oggetto della mia seconda domanda: il programma filosofico, in cui Hegel si sapeva tutt'uno con Schelling. L'espressione più breve per questo programma è il titolo della posizione « *idealismo speculativo* ». Che cosa s'intende con ciò? E' chiaro che un *idealismo*, che ad un tempo è teoria filosofica del tutto-uno, non può essere definito mediante la tesi che tutto ciò che è sia *solo* qualcosa di posto da un Io — ovvero addirittura da un soggetto-coscienza isolato. Se un tale idealismo deve essere caratterizzato dal fatto che nega la concezione « realistica » per cui si darebbe qualcosa di effettivamente reale che è « in sé », indipendentemente da un pensiero e dal suo soggetto, allora con la negazione di questa concezione il discorso sul *pensiero* e sul suo soggetto deve avere un significato inusitato: deve trattarsi di un pensiero, che è *indifferente* all'alternativa di essere esemplificato o nelle prestazioni soggettive di un « Io » (o perfino di un soggetto individuale, finito) *oppure* in un accadimento oggettivo come quello del nous di Anassagora. Più caratteristica dell'opposizione al realismo è quindi per tale idealismo la tesi che ogni finito non è qualcosa che veramente è, bensì è *ideale*; è qualcosa di tolto nell'uno, in ciò che veramente è; e quest'uno è Idea, cioè ciò in cui ogni finito è ideale e in cui in particolare ogni soggettivo e ogni oggettivo sono tolti in quanto qualcosa di reciprocamente finito. Il *compito* filosofico relativamente a questo Uno consiste allora in questo: i molteplici modi in cui il finito compare a una coscienza comune, o le molteplici forme in cui la filosofia, all'interno della sua tradizione non-spinozistica, ha pensato il finito, debbono venir condotte ad una connessione, nella quale questi modi e queste forme si lascino trattare in una maniera che la loro trattazione sia *simultaneamente* esposizione dell'Uno, dell'Assoluto stesso.

Quanto alle caratteristiche, fin qui addotte, di un programma idealistico, Hegel non si differenzia da Schelling. Si giunge al contrario ad una differenza fra i due, se non nella cosa, certamente nella terminologia originaria, quando si designa un idealismo dell'Assoluto come *speculativo*. Con ciò entro nell'ambito di una risposta alla terza delle mie cinque domande poste sopra.

AD 3.:

Hegel ha dato fin da principio all'espressione « speculazione » il suo significato specifico per l'idealismo dell'Assoluto. Le considerazioni, nel cui contesto egli pervenne a questo, possono forse avere assunto questa forma: poiché l'Assoluto non è qualcosa di unico indifferenziato, bensì qualcosa di uno che ha *in sé* contrapposizioni — e poiché i contrapposti in siffatte contrapposizioni sono definiti, esiste una possibilità di *esporre* l'Uno in affermazioni filosofiche. Se la possibilità deve realizzarsi, le determinazioni concettuali, nelle quali il finito viene pensato o l'Assoluto viene pensato in maniera finita nel pensiero, si debbono poter adoperare in questa esposizione. Il loro uso opportuno è innanzitutto quello che esse hanno nella *rifles-*

sione; infatti l'attività specifica della riflessione consiste rispettivamente nel contrapporre una determinazione a un'altra, poi nel considerare l'identità e la differenza tra le due e nel rilevare l'opposto *nel* differenziato. L'unità, che abbraccia i due differenziati e in cui essi sono tolti *come* finiti, in questa attività non è certo ancora realizzata.

Quel che vi manca lo si può intuire, se si fa attenzione al processo *ottico* della riflessione, dalla cui denominazione (mediante un uso metaforico) si è formato il termine filosofico « riflessione. » Ha luogo la riflessione di un raggio di luce, quando un raggio di luce parte da un oggetto finito e in un oggetto ad esso contrapposto viene deviato in un'altra o in una opposta direzione. Anche qui l'unità dell'intero accadimento non è situata già nel processo della riflessione stessa; e l'unità non viene colta, se ci si attiene solo al processo della riflessione. Il modo più semplice per cogliere l'unità è quello di averla davanti a sé *intuitivamente*. Di conseguenza Hegel e Schelling parlano di una *intuizione intellettuale* tanto per il caso analogo dell'unità, che è l'Assoluto, quanto per il suo essere conosciuto. (Naturalmente sia questa intuizione sia il pensiero sopra menzionato debbono essere assunti come indifferenti rispetto alla differenza tra soggettivo e oggettivo). Ma come si giunge a questo intero unitario, che è l'intuizione intellettuale e che ad un tempo è in essa conosciuto? Con questa domanda prendono avvio le considerazioni che hanno condotto Hegel al di là di Schelling e che gli hanno permesso di pervenire subito a una prima concezione propria della dialettica.

Ma innanzitutto esse mettono in chiaro come Hegel è giunto alla sua concezione di ciò che è *speculativo*. Se riprendiamo l'analogia ottica, possiamo facilmente formulare due condizioni minimali, alle quali sottostanno tanto l'unità quanto il suo essere conosciuto; e poi possiamo considerare come queste condizioni si sono adempite: 1) La luce (intesa come ciò che è l'essenziale per l'intero processo unitario) deve essere qualcosa che manifesta se stessa e ancora qualcosa d'altro — cioè i diversi oggetti finiti. — La condizione è adempiuta nel fatto che la luce rende visibile qualcosa ed è essa stessa visibile; 2) La luce non solo deve in generale manifestare, bensì anche manifestarsi *come* qualcosa che subisce una riflessione. Questa condizione è adempiuta paradigmaticamente nel processo evidente del *riflesso* di una fonte di luce. Hegel pensa all'adempimento delle condizioni alle quali sottostanno l'unità dell'Assoluto ed il suo essere conosciuto, analogamente a quelle due condizioni e al loro adempimento. Le condizioni sono: 1) Ci deve essere qualcosa, senza di che l'intuizione intellettuale non sarebbe attiva, dunque, per dir così, non vedente; 2) Il qualcosa in questione deve manifestare se stesso e tutto il resto così che *a*) sperimenta la riflessione nelle determinazioni finite che vengono pensate; *b*) permette che in esse — come in un riflesso — accada la riflessione; *c*) con ciò si manifesta *come* ciò che subisce la riflessione; e *d*) rende visibile la sua origine. Hegel pensa senz'altro adempiuta la prima condizione mediante l'Io. E lo dà a conoscere, in quanto, giocando su un'espressione di Spinoza, paragona l'Io con la luce, che manifesta se stessa e anche qualcosa d'altro (VIII § 413). La ricerca dell'adempimento della seconda complessa condizione viene compiuta da Hegel partendo dalla parola latina per lo specchio: « *speculum* ». Questo termine cioè designa non più semplicemente — come in Boezio e fino a Kant — una *contemplatio* del soprasensibile, bensì pressappoco qualcosa come: *nel* riflesso delle determinazioni concet-

tuali del finito (o delle determinazioni finitizzate dell'infinito) far vedere l'Uno e così indurre alla sua intuizione intellettuale. Senza potersi appoggiare sulla etimologia del latino, Hegel dunque deriva da «speculum», «specchio», attraverso un verbo, che non esiste, per indicare ciò che si fa tipicamente con uno specchio, il sostantivo per la designazione di questa attività: *speculatio*. Presumibilmente in questo gioca per lui un ruolo anche la parola di Paolo nella prima lettera ai Corinti: *videmus nunc per speculum*. Speculazione è *facere videre...* per *speculum*. Essa ha luogo in quanto la ragione fa esercitare alla riflessione la sua attività, così che diviene possibile ed inevitabile sintetizzarla con l'intuizione assoluta (WG I 50). Con ciò si delinea il modo in cui Hegel può aver pensato all'inizio l'adempimento della seconda condizione: nel filosofare l'Io manifesta se stesso e tutto il resto nel modo richiesto; giacché nel filosofare dalla riflessione pensante delle determinazioni finite si perviene alla intuizione dell'unità assoluta per il fatto che l'Io di una coscienza filosofante non si mette in azione in un qualsivoglia modo di riflessione, bensì in un modo per cui all'Io, in rapporto alle determinazioni finite, che a due a due sono contrapposte l'una all'altra, vien fatta *accadere di rimando* la riflessione, e precisamente così che queste determinazioni per questo tramite vengono chiarificate in un modo *nuovo* — un modo, che le rende *conciliabili* e le fa determinazioni dell'Uno. Naturalmente quest'ultima attività: rendere conciliabili e rendere determinazioni dell'Uno le determinazioni finite, è ciò che nel caso del filosofare è l'elemento decisivo. In qualche modo ciò avviene per il fatto che la ragione prende la supremazia sull'essenza della riflessione e la sottomette a sé. Se si vuole dare una caratterizzazione più precisa, non si può fare a meno di tener conto della rielaborazione, che Hegel compie, della dialettica trascendentale di Kant e del primo concetto hegeliano della dialettica. Prima di addentrarmi in questa considerazione — e così entrare nella quarta delle domande sopra esposte —, dovrei tuttavia ricordare che Hegel, nella rielaborazione della dialettica trascendentale di Kant, non fu ancora sollecitato da un processo diverso, con il quale egli si sia differenziato comunque da Schelling nella esecuzione del programma idealistico-speculativo.

Il programma poneva colui che lo assumeva di fronte ancora ad un altro compito: il sano intelletto dell'uomo si trova sulla via della speculazione con molte opinioni; in particolare però con il convincimento che ci sono numerosi oggetti che sono conoscibili isolatamente l'uno dall'altro. La pretesa di verità della speculazione filosofica è giustificata solo se queste opinioni si lasciano scuotere dal pensiero filosofico, e se si può convincere qualcuno, che segue il suo sano intelletto umano, della verità della conoscenza speculativa. Chi difende l'idealismo speculativo, si trova dunque dinanzi alla esigenza di rendere evidente il proprio punto di vista a chi pensa diversamente. Hegel si ripromise la soddisfazione di questa esigenza innanzitutto dalla indagine critica completa delle forme concettuali, nelle quali si muove la coscienza degli oggetti finiti — dunque di determinazioni, quali ad esempio: qualcosa, altro, finito, infinito, uno, molti, sostanza, accidente; ma anche delle forme «sogettive» del pensiero quali ad esempio: concetto, giudizio, sillogismo e le loro diverse specie. Poiché l'indagine trattava delle forme del *pensiero*, come la logica trascendentale di Kant, Hegel la chiamò «Logica». In una lezione del 1801-1802, della quale ci sono ancora conservati passaggi programmatici dell'inizio, egli ha compiuto questa indagine. Presumibilmente là egli chiamò la sua terza parte decisiva

(o una parte di questa parte) « dialettica » (WG I 481).

Lo scopo, che perseguiva questa indagine e che doveva ottenere nella sua terza parte, è stato enunciato da Hegel in modo sufficientemente chiaro. L'indagine doveva condurre alla conoscenza dell'assoluta identità di tutto ciò che la ragione riunisce nella conoscenza di se stessa — oppure, come Hegel stesso dice: tutto ciò che nella conoscenza razionale è *posto* come l'uno *uguale* all'altro (12). E in questo c'era un doppio elemento: in riferimento alla *conoscenza speculativa* da istituire se ne dovevano fornire i fondamenti — le leggi vere e proprie della ragione, in quanto appartengono alla logica; Hegel chiama queste leggi « il negativo della speculazione » (15). In riferimento alla *riflessione*, dalle cui forme e abitudini partiva l'indagine, c'era da porre al sicuro che essa non opponesse più impedimenti sulla strada della speculazione. L'attività della riflessione come strumento del filosofare consisteva, per così dire, nell'intonarsi con la speculazione; e questo di nuovo comportava due cose: 1) far retrocedere l'*astrazione dall'identità assoluta*, mediante la quale la riflessione e il conoscere finito pienissimamente vengono all'esistenza; e 2) accertare quale valore e quale significato hanno le forme finite della conoscenza per la ragione. Il risultato di questo accertamento, nella misura in cui Hegel lo anticipa, è paradossale: da una parte deve risultare che le forme finite vengono *tolte* ad opera della ragione. Mentre la *semplice* riflessione conosce queste forme soltanto nella contrapposizione e le possiede soltanto nella forma della loro finitezza, la speculazione le riferisce l'una all'altra e toglie la loro contrapposizione; e poiché ciò che esse sono, cioè *finite*, lo sono meramente *in forza* della contrapposizione, con ciò è ad un tempo tolta anche la loro finitezza, anzi perfino *annullata*, come Hegel dice una volta (12s). Con ciò concorda il fatto che Hegel nella risposta alla domanda, quale valore e quale significato abbiano le forme finite per la ragione, vorrebbe riportare la ragione ad essere soltanto un conoscere *negativo* di se stessa (13). Così la ragione conosce ciò che essa *non* è. Dall'altra parte però il togliimento, anzi l'annullamento della finitezza di quelle forme, deve comunque avvenire in modo che, in riferimento alla filosofia *preparata* mediante la logica e al suo conoscere razionale, si possa dire che la materia del conoscere finito vi è contenuta, anzi perfino che le forme del conoscere finito vi sono *poste come* forme finite (12).

Tale è lo scopo, che Hegel persegue con il suo programma di una logica introduttiva e di una dialettica ivi contenuta. Ma quali dovrebbero essere i *passi* più importanti sulla strada che porta a questo scopo? Quali dovrebbero essere le « leggi vere e proprie della ragione », in quanto appartengono alla « logica »? Un conoscere meramente negativo della ragione come dovrebbe immediatamente aiutare a porre nel conoscere razionale le forme del conoscere finito come forme finite? E quale è il senso esatto in cui Hegel ora per la prima volta adopera l'espressione « dialettica » per la caratterizzazione di un proprio progetto? Ma soprattutto: come, se mai, Hegel può accettare di assumere nel suo programma di una dialettica il programma della dialettica trascendentale di Kant e di trasformarla conformemente ai propri convincimenti? Quando si cerca di formarsi un'idea sull'origine della concezione hegeliana della dialettica, si vorrebbe volentieri constatare qualcosa su questi punti. Con ciò vengo alla quarta delle mie domande iniziali.

Come con un telescopio rovesciato getto ora uno sguardo alla dialettica trascen-

dentale di Kant e mi domando che cosa in essa, dal punto di vista dell'idealismo speculativo, c'era da respingere come inammissibile, inutilizzabile o falso: in che cosa, d'altra parte, poteva essere sviluppata e quali modificazioni, di ciò che positivamente c'era da assumere, erano opportune.

AD 4.:

E' chiaro che, dai convincimenti ai quali Hegel era giunto, molto della dialettica trascendentale doveva apparire inaccettabile — e precisamente tanto del suo programma quanto della sua esecuzione e dei suoi risultati —. Quanto al *programma*, doveva essere respinto ciò che, sulla base del risultato (dualistico e idealistico-formale) dell'analitica trascendentale, gli apparteneva — così in particolare si doveva provare l'assunto, se il principio della ragione pura, da cui parte la dialettica trascendentale di Kant, abbia o no la sua *oggettiva* esattezza, e quali conseguenze derivino per l'uso *empirico* dell'intelletto dal risultato di questa prova (B 365) —. Al posto di questo assunto fatto interamente su misura per l'idealismo trascendentale, a Hegel premeva l'intento di fissare i fondamenti di un conoscere filosofico che è scientifico (cfr. 15). L'esecuzione kantiana del programma apparve *da una parte* non convincente in tutti quei punti che lasciano emergere un orientamento che si attiene a contenuti dottrinali della logica formale generale — così in particolare il tentativo di Kant di scoprire la struttura dell'uso puro dell'intelletto sulla base del ragionamento sillogistico e di utilizzare una ripartizione dei ragionamenti sillogistici come filo conduttore per il rinvenimento di tutti i concetti puri della ragione. Al posto di questo procedimento, che prometteva di portare poca soddisfazione alle esigenze di una conoscenza razionale dei contenuti della ragione, urgeva stabilire il significato speculativo dei ragionamenti sillogistici (15) e, a partire da qui, cercare uno strumento per il rinvenimento dei concetti della ragione. *Dall'altra parte*, nell'esecuzione del programma kantiano della dialettica non era accettabile tutto ciò che si rifà ad un fondamentale dualismo, o lo consolida — per esempio un dualismo fra la ragione come facoltà soggettiva e gli oggetti, oppure fra fenomeni e cose in sé —. Al primo punto corrispondeva la tesi che causa dell'inevitabile apparenza trascendentale, che la dialettica trascendentale ha il compito di scoprire e di spiegare, è il fatto che nella ragione come facoltà soggettiva sono contenute delle regole fondamentali del suo uso, le quali hanno la conoscenza di proposizioni fondamentali oggettive, ma queste poi posseggono solo una necessità soggettiva a favore del nostro intelletto (B 353). All'altro punto corrispondeva soprattutto la presupposizione dualistica, con l'aiuto della quale Kant tentò di risolvere le antinomie in cui la ragione cadeva con la sua idea di una totalità del mondo (B 525ss.). Al posto di questa concezione in Hegel entrano in gioco concetti monistici. E' simile la situazione con il *risultato* della dialettica trascendentale di Kant. Inaccettabile in essa è prima di tutto la tesi che gli oggetti della ragione sono inconoscibili in linea di principio, che la ragione è un vuoto per la conoscenza, che i suoi contenuti sono solo oggetti di una fede fondata nella coscienza morale. Inaccettabile è inoltre la delimitazione dell'uso teoretico delle idee della ragione ad una funzione semplicemente regolativa in rapporto alla conoscenza dell'esperienza — e all'interno di questa delimitazione, soprattutto l'affermazione che la ragione deve supporre un ente

supremo « in modo semplicemente relativo, in vista dell'unità sistematica del mondo sensibile » (B 707). Di fronte a questi risultati Hegel deve sostenere l'esigenza di una conoscenza razionale dell'ente supremo.

Questa esigenza potrebbe sembrare oggi — non ultimamente grazie all'influsso di Kant — ingenua e acritica ai più. Ma si deve notare che in riferimento ad un altro punto del risultato della dialettica trascendentale è proprio Hegel che può ritenere Kant come un ingenuo ed un acritico. Al risultato della dialettica trascendentale cioè appartiene anche l'affermazione kantiana che « non vi è il minimo ostacolo... che ci impedisca di ammettere » le idee della ragione « altresì come oggettive e ipostatiche » — ad eccezione dell'idea cosmologica della totalità del mondo, riguardo alla quale la ragione s'imbatte in una antinomia, quando essa si vuol formare questa idea (B 701, 2); che dunque mediante la ragione si è del tutto legittimati a pensare Dio come *omnitudo realitatis*, *ens originarium*, *summum ens* e creatore del mondo (B 603ss.; 713s.); e che ognuno di noi è giustificato a pensare se stesso come sostanza semplice, che — in se stessa — è immutabile, che però si trova in comunanza con altre cose effettive (B 710,2). A questa affermazione si contrappone in Hegel la concezione per cui l'idea di una *omnitudo realitatis* priva di ogni negazione (l'idea di un *ens realissimum*) è un non-concetto, poiché con Spinoza si deve dire: *omnis determinatio est negatio*; ma dall'altra parte la comprensione di Dio come di un *ens necessarium*, come Kant stesso ha mostrato, appartiene all'ambito dell'antinomia, dunque ne condivide il destino; e in riferimento al secondo contrasto delle antinomie cosmologiche anche la concezione secondo cui l'io è una sostanza semplice, si deve giudicare scetticamente. Se si intende giustamente dunque, secondo il convincimento di Hegel, il risultato della dialettica trascendentale di Kant dovrebbe riuscire più scettico e più negativo di quanto osasse pensare Kant.

Hegel per tutta la vita è ritornato a parlare del processo di pensiero, in cui Kant sviluppa la sua dialettica trascendentale, solo in abbozzi grezzi; e si è impegnato poco con gli argomenti di Kant, che sorreggono questo processo di pensiero. Ciò mostra che la sua opposizione alla dialettica trascendentale, così come l'ho abbozzata, poggia su una predecisione esterna, ma non si rifà ad un tentativo di superare la dialettica trascendentale di Kant a partire dalle sue proprie presupposizioni. In ciò si potrebbe vedere una ragione contro l'affermazione che Hegel è debitore del suo proprio concetto di dialettica ad una discussione con la dialettica trascendentale di Kant. Tuttavia questa ragione fallisce, non appena ci si chiarisca che gli elementi dell'impresa kantiana, presi in considerazione nell'opposizione abbozzata, non contribuiscono affatto a rendere riconoscibile questa impresa come dialettica, mentre è l'inverso con quelle caratteristiche della dialettica trascendentale che Hegel ha assunto nel suo proprio progetto: in gran parte esse sono costitutive del fatto che l'indagine kantiana delle possibilità e dei limiti dell'uso puro della ragione possa essere denominata con senso « dialettica ». Hegel dunque poteva avere la coscienza di liberare la dialettica kantiana solo da una metafisica dell'esperienza falsa ed inessenziale per essa in quanto dialettica, qualora l'avesse trasformata nel suo proprio concetto. Enumero alcune delle più importanti caratteristiche della dialettica trascendentale, in riferimento alle quali questo poteva aver valore per Hegel:

1. — La dialettica trascendentale non è dialettica « euristica » nel senso di un'arte di produrre apparenze logiche e di approfittare per falsi sillogismi sofistici;

bensì è l'impresa mediante la quale la ragione deve disciplinarsi nel tentativo della conoscenza di se stessa. Dialettica trascendentale è una logica dello smascheramento dell'apparenza e dello scansamento delle illusioni, che un'apparenza non smascherata può produrre; ed essa non si occupa di apparenze sorte casualmente, bensì di apparenze che l'intelletto e la ragione, da esso dominata, producono necessariamente, e di illusioni che essi subiscono inevitabilmente.

2. — Occorre una disciplina della ragione ad opera della dialettica. Ed occorre per un pensiero che, in quanto filosofico, voglia esaurire le possibilità di una conoscenza scientifica attingendo nell'ambito della metafisica; ed inoltre occorre per scopi che sono essenziali alla ragione, anzi appartengono ai suoi fini supremi: quello cioè di fare la conoscenza di se stessa, di giungere all'accordo con sé e di pervenire in maniera legittima al riconoscimento dei suoi contenuti.

3. — La disciplina della ragione ad opera della dialettica percorre una strada che è simile a quella battuta da Platone con la dialettica. Essa conduce:

1) dalle illusioni naturali e dai presupposti illusori, da un sapere apparente, a cui è soggetto il « pensiero riflettente », a un sapere vero;

2) dall'incertezza della ragione circa le proprie interne presupposizioni del sapere, a un'autoconoscenza della ragione;

3) e dal conflitto fra concezioni contrapposte alla fine di questo conflitto — cioè del contrasto tra l'assenza di pensiero del sano intelletto umano (come pure la testarda fissazione della ragione sull'empirico e sul sensibile) da una parte e dall'altra la difesa acritica dei diritti del pensiero o delle possibilità di conoscere contenuti sovrasensibili, come ad esempio la libertà e ciò che « tiene unito insieme nel più intimo » il mondo. La fine del conflitto qui è da aspettarsi solo da una indagine dialettica; ed essa ha successo nella difesa dell'interesse che la ragione ha per contenuti che solo essa può mettere in gioco. La strada che la dialettica percorre, è dunque, come in Platone, una strada sulla quale per colui che la batte si congiungono insieme conoscenza ed educazione.

4. — La dialettica è un contributo indispensabile all'adempimento del supremo compito che la ragione pone al filosofare: produrre un sistema e così contribuire alla formazione di una totalità del sapere (B 708ss.). Essa fornisce questo contributo in quanto ciò che la ragione decide in modo del tutto peculiare circa le conoscenze dell'intelletto e porta a compimento, è l'elemento sistematico della conoscenza (B 673).

Almeno le prime tre caratteristiche nominate valgono concordemente tanto per Kant che per Hegel, se per dialettica s'intende una disciplina logica, come Kant ha fatto per tutta la vita ed Hegel almeno nella fase iniziale del suo concetto di dialettica. Non è del tutto chiaro se anche la quarta caratteristica della concezione kantiana della dialettica si può già attribuire a questa fase iniziale; in ogni caso però caratterizza la comprensione tardiva della dialettica di Hegel, secondo cui la dialettica non è solo una *disciplina* logica, bensì un momento dello svolgimento di ciò che finalmente Hegel chiamerà il concetto.

Le caratteristiche fin qui ricordate caratterizzano la comprensione kantiana della dialettica trascendentale in una maniera ancora troppo generale. Tuttavia si possono tratteggiare anche caratteristiche *più speciali* della dialettica trascendentale in vista

della caratterizzazione della concezione hegeliana della dialettica; e in particolare si potrà fare questo, con guadagno di chiarezza, allorché, al riguardo, si considerano le *modificazioni*, che Hegel deve intraprendere in rapporto a tali caratteristiche, sulla base dei fondamenti del suo convincimento e della sua diversa posizione degli scopi. Per queste modificazioni è caratteristico che Hegel con esse radicalizza Kant e che esse fanno apparire Hegel, in paragone con Kant, come meno ingenuo e più critico. Vediamo alcune di queste caratteristiche:

1) La ragione che, secondo la concezione di Kant, deve indagare se stessa nella dialettica trascendentale, è origine di principi. Conoscenza per principi è però, secondo Kant, una conoscenza, in cui io conosco il particolare nell'universale mediante concetti (B 356s.). Nulla di diverso in Hegel, solo che per lui la ragione non si riduce a una facoltà soggettiva.

2) Per Kant le *idee* sono prodotti della ragione, e le idee trascendentali sono concetti di un incondizionato, di un infinito. Anche per Hegel le idee sono questo, solo che Hegel deve dire, precisando, che esse sono « piuttosto il razionale posto come prodotto da parte dell'intelletto » (I, 69) e che sono sintesi dell'infinito con il finito (6° tesi dell'abilitazione).

3) In riferimento all'apparenza trascendentale, o all'illusione, che da quella proviene, vale per Hegel come per Kant una risposta del tutto simile alla domanda: in che cosa *consiste* l'illusione. Per entrambi essa consiste nel fatto che il pensiero filosofico, non illuminato dalla dialettica, crede di poter trattare i contenuti della ragione come concetti di oggetti di una conoscenza che ha l'intelletto. Hegel radicalizza soltanto questa concezione in una ancora più fondamentale, secondo cui l'illusione consiste già nel pensare che il razionale debba farsi conoscere, se mai, in proposizioni, nelle quali un soggetto conoscente, che ha intelletto, appone ad un soggetto « logico » singole determinazioni concettuali come predicati. Anche nella risposta alla domanda, donde scaturisce l'apparenza dialettica e con essa l'illusione, Hegel è d'accordo con Kant, nonostante una radicale modificazione: l'apparenza dialettica sgorga dal fatto che la ragione non può pensare l'unità sistematica se non in quanto « essa dà al tempo stesso alla sua idea un oggetto », di cui tuttavia l'esperienza non può fornire mai alcun esempio (B 709, 1). In ultima analisi l'apparenza è dovuta al fatto che la ragione tende ad estendere la sua conoscenza all'incondizionato. Ma, e questa è la radicalizzazione che Hegel fa della concezione kantiana, in questo non è produttrice di apparenza solo la tendenza oggettivante della ragione, bensì anche il suo affidamento a determinazioni che sono finite l'una rispetto all'altra. Accordo tra Kant e Hegel, nonostante una radicale modificazione, sussiste anche finalmente nella domanda su che cosa *indica* l'esistenza dell'apparenza: per ambedue è, da una parte, la comparsa di una tendenza allo scambio di soggetti logici e, dall'altra, la comparsa di una tendenza ad affermazioni contraddittorie. Ma — tale è la radicalizzazione hegeliana — non ci si può difendere ragionevolmente da questa tendenza, anzi non c'è neppure la necessità di farlo. E le cose non stanno affatto così che la tendenza allo scambio consista solo in un paralogismo di affermazioni, che si vorrebbe fare su se stessi come pensanti; e che la tendenza alle contraddizioni si trovi solo in affermazioni sull'oggetto dell'idea cosmologica.

4) Non solo in riferimento alla diagnosi dell'apparenza dialettica, ma anche nell'opinione circa le molte *conseguenze*, che si debbono tirare dalla diagnosi, Kant e Hegel sono ampiamente d'accordo. Per esempio, ambedue sono uniti nel fatto che la ragione non conosce entità diverse da sé ed esistenti in sé; ma Hegel aggiunge che tali entità non ci sono e che l'unica cosa, che esiste in sé e che la ragione conosce, è se stessa. Entrambi giungono al convincimento che non si può presupporre che i concetti, che la metafisica ha formato, siano, così come sono, idonei per la conoscenza razionale; che piuttosto si deve rivolgere la propria attenzione al contenuto di queste determinazioni e in questo si deve far caso alla differenza fra concetti dell'intelletto e concetti della ragione; e che in particolare si deve stabilire la norma per la retta interpretazione dei concetti della ragione, mentre si deve distruggere la sua falsa interpretazione. Ma di nuovo Hegel radicalizza qui la conseguenza kantiana, in quanto eleva queste esigenze non solo riguardo ai concetti della ragione, bensì anche riguardo ai concetti dell'intelletto, nella misura in cui questi servono all'impianto e alla realizzazione dei concetti della ragione.

Per esempio Kant pensava che l'uomo non è solo autorizzato, ma anche necessitato a « realizzare » l'idea di un ente inconcepibile, che è la totalità del mondo, ossia a dare ad essa un oggetto effettivo; beninteso, solo come un qualcosa in generale, che io non conosco affatto in se stesso. Ma, a prescindere dall'indeterminatezza, che questo oggetto ha per sé, la realizzazione della sua idea dovrebbe includere che io appongo al qualcosa proprietà, che sono analoghe ai concetti dell'intelletto nell'uso empirico; che dunque io immagino un ente, che possiede proprietà quali, ad esempio, sostanzialità, causalità, necessità, e precisamente ognuna di esse nella massima perfezione. Io immagino l'ente supremo mediante concetti pregni, che propriamente hanno applicazione solo nel mondo sensibile (B 705s.). Che io immagini che tale ente possiede le proprietà, per le quali stanno questi concetti, « nella massima perfezione », deve innanzitutto significare soltanto che io depongo le condizioni limitanti, sotto le quali questi concetti hanno applicazione agli oggetti dell'esperienza. Ma appena considero la proposizione di Spinoza: « omnis determinatio est negatio », io debbo temere che, mediante la deposizione di ogni condizione limitante, non tolga ai miei concetti ogni determinatezza. Ma, anche se ciò che si teme non accade, perché il togliimento di tutte le limitazioni non porta alla scomparsa di ogni negazione, non mi trovo in una situazione migliore. Infatti in questo caso il concetto essenziale di tutte le realtà è sì qualcosa di determinato; ma appunto perciò esso è anche concetto essenziale di tutte le negazioni. Ad ogni realitas A, che cade in questo concetto, sta di fronte il suo negativo \bar{A} , per mezzo del quale essa è assolutamente una determinata realtà; e questo negativo \bar{A} conviene all'oggetto del mio concetto essenziale nella stessa misura, anzi sotto il medesimo rispetto di A. Nel caso di ogni realtà A dunque, in rapporto a questo oggetto del mio concetto essenziale, A viola la proposizione della contraddizione, in quanto questa proposizione (per Kant) esprime il suo significato metafisico così: a nessuna cosa conviene un predicato che la contraddica. Il concetto essenziale di tutte le realtà è insieme il concetto essenziale di tutte le contraddizioni. Ma queste contraddizioni in Kant (secondo la veduta hegeliana) restano senza conseguenze: giacché Kant tralascia di giustificare, abolendo il limite della condizione delle determinazioni finite, la loro determinatezza, che esse hanno nell'uso dell'esperienza. Il pro-

cedimento di Kant, nell'applicazione di concetti dell'intelletto nel contesto della realizzazione di concetti della ragione, merita dunque a malapena di essere chiamato un procedimento. In quanto non contribuisce ad una chiarificazione legittimante dei concetti dell'intelletto, è acritico e non fornisce neppure per l'uso regolativo della ragione ciò che da esso ci si dovrebbe attendere. In quanto, in ultima analisi, deve rendere applicabili in una maniera sedicente analogica i concetti dell'intelletto, al pari dell'oggetto delle idee, sebbene questi concetti debbano inoltre servire a dare alle idee un contenuto, non permette per niente di pensare le idee in un senso pieno; e in quanto Kant non riconosce questo fatto, si ritrae solo davanti alla conseguenza scettica, che qui dovrebbe essere tratta dalle sue proprie supposizioni. « *Philosophia critica caret ideis et imperfecta est Scepticismi forma* » recita la 7^a tesi dell'abilitazione di Hegel. Come autentico scetticismo una dialettica avrebbe innanzitutto da annullare la pretesa dell'intelletto, quella cioè di pensare il razionale nei suoi concetti, e mediante un procedimento, che giustificasse il concetto, curare che i concetti dell'intelletto divengano applicabili alla conoscenza positiva del razionale.

Quanto fin qui abbiamo detto può bastare a far apparire plausibile che Hegel ha elaborato il suo proprio concetto di dialettica, discutendo la dialettica trascendentale di Kant. E permette di conoscere, o almeno di intravedere, i punti nevralgici, che erano sul tappeto. Ma Hegel come ha potuto sperare, con l'esito di questa discussione, di raggiungere lo *scopo*, che era pertinente per la sua dialettica preliminare? Quali dovevano essere, in ragione dell'esito della discussione, le *leggi* del conoscere razionale? E l'esito della discussione come ha portato a un procedimento, che giustificasse il concetto e la cui mancanza doveva far apparire a Hegel la dialettica trascendentale di Kant particolarmente insufficiente? Per rispondere anche solo per accenni a queste domande, è tempo oramai di affrontare un elemento dottrinale centrale della dialettica trascendentale di Kant, che finora ha solo toccato: intendo la dottrina kantiana delle *antinomie*, ossia del quadruplice contrasto, nel quale si trova la ragione, quando si forma una idea della totalità del mondo. Hegel con Kant condivide la concezione che un tale contrasto della ragione con sé è inevitabile. Ed ha ritenuto come uno dei meriti più importanti di Kant l'averlo scoperto (per esempio: L I 183, Enc. I 139). Ma ha interpretato le coppie di proposizioni reciprocamente contrastanti, che Kant aveva proposto — le cosiddette antinomie — in un modo così personale che ci si deve trasportare espressamente nel suo punto di vista. Diversamente non si capisce né la sua interpretazione delle antinomie della ragione, né la critica e la modifica della dottrina kantiana che vi sono legate, e neppure il significato che questa modifica ebbe per una dialettica che doveva introdurre alla conoscenza razionale-speculativa.

Di un primo punto di appoggio, dal quale Hegel vede le antinomie scoperte da Kant, ci siamo già occupati: abbiamo visto che per Hegel importa stabilire come si può pensare un essere supremo in determinazioni che hanno il carattere di concetti dell'intelletto; e che si deve ammettere che il concetto di un tale ente non resta risparmiato — come nella dottrina kantiana dell'ideale trascendentale — dalle antinomie; bensì vi incorre come quello dell'*ens necessarium*; e d'altra parte incorre nell'antinomia anche l'idea di me stesso come sostanza semplice. Diversamente da quanto pensava Kant, l'antinomia, relativamente alla estensione delle idee della ragione, è dunque *universale*. Ma non solo questo. Le nominate ragioni per cui

L'antinomia diviene universale, rendono problematico se l'antinomia consista solo in affermazioni, in contrasto reciproco e tuttavia giustificabili, sull'oggetto dell'idea cosmologica, dunque sulla totalità del mondo.

Si deve indagare se non ci siano ragioni più profonde e più comprensive per le antinomie, di quanto la dottrina kantiana delle antinomie della ragione lasci conoscere. L'indagine, che Hegel compie al riguardo, prende all'incirca il procedimento seguente: Kant scopre le antinomie, in quanto mostra che di uno stesso e medesimo oggetto incondizionato vengono affermati, per ragioni contingenti, due predicati reciprocamente incompatibili, i quali si rapportano l'uno all'altro come il predicato «finito» e il predicato «infinito». Se si assumono queste affermazioni non solo come giudizi, ma anche come prodotti della ragione, la quale per un dato condizionato esige l'intera serie delle sue condizioni fino all'incondizionato, allora tale affermare, nel caso dell'una affermazione, viene a fissare un membro finito o un momento della determinazione in una serie come qualcosa di qualificato in qualche modo dalla incondizionatezza, per esempio l'inizio nel tempo; nel caso dell'altra affermazione viene a porre l'esigenza di oltrepassare ognuno dei membri (finiti) o dei momenti della determinazione nella serie, e a far valere che la serie è infinita e non possiede alcun membro o momento della determinazione in qualche modo qualificato dall'incondizionatezza. Nella fondazione delle affermazioni si argomenta a volta a volta in senso inverso: nel caso che si parta da un elemento fissato e in qualche modo qualificato dall'incondizionatezza, questo lo si può avere solo in quanto si presuppone ad esso un altro, e così fino all'infinito, cosicché allora la qualificazione di ciò, da cui si è partiti, va perduta; nel caso che si parta da un progresso all'infinito nella serie, non si può pervenire in essa a nessun elemento fissato e in qualche modo qualificato dall'incondizionatezza, il che è contro l'assunzione che si dia un condizionato esteso fino alla totalità delle sue condizioni.

Questa è la struttura dell'antinomia della ragione, scoperta da Kant, come può figurarsela Hegel. Lo stesso Kant s'immagina il progresso nella serie come un retrocedere dal condizionato alla sua condizione entro ciò che si trova nello spazio e nel tempo. Con ciò egli mescola, nella scoperta dell'antinomia, l'empirico e il razionale. Ma: in una dialettica, in cui la ragione deve indagare se *stessa* e non solo il suo specifico contributo alla conoscenza empirica, si deve pensare l'antinomia in maniera pura, senza mistione di elementi essenziali solo per la conoscenza empirica. Se si tenta di tener conto di questa esigenza, si arriva al risultato che l'antinomia non sussiste solo in quanto una totalità del mondo viene pensata nello spazio e nel tempo. Essa si trova in *ogni* oggetto, in quanto è infinito e in quanto viene pensato conformemente alle esigenze della ragione. In rapporto a tali oggetti essa è universale e compare sempre, quando si tenta di pensare questi oggetti mediante determinazioni dell'intelletto nel modo che conviene alla ragione, determinazioni che hanno un riscontro limitativo e che dunque si rapportano l'una l'altra come «finito» e «infinito». Poiché le idee sono definite come sintesi dell'infinito e del finito, ciò si verifica ogni volta che si tenta di pensare *idee*. Alla «conoscenza della ragione, in quanto appartiene alla logica» (13), appartiene dunque l'antinomia. Essa è una delle leggi «proprie» della ragione e di pertinenza della logica introduttoria.



Con questo risultato si è risposto almeno a una parte della domanda: quale vantaggio poteva ripromettersi Hegel, per lo scopo della sua dialettica introduttoria, dalla discussione con la dialettica trascendentale di Kant. Per rispondere all'altra parte di questa domanda dovrei ora indagare da vicino la struttura dell'antinomia così come la concepisce Hegel, e mostrare come Hegel si differenzia da Kant riguardo alla « risoluzione » dell'antinomia. Tralascio questo punto importante e indico ancora, solo in poche parole, come mi figuro la risposta alla quinta delle mie domande iniziali.

AD 5.:

Il concetto hegeliano di una logica introduttoria, che dovrebbe finire in una dialettica e aprire la strada alla conoscenza speculativa positiva dell'Assoluto, corrispondeva a una ripartizione del lavoro, all'interno della quale alla dialettica spettava solo la conoscenza *negativa* della ragione. Dovette essere subito chiaro per Hegel, se non sempre lo era stato, che questa ripartizione era importante solo dal punto di vista propedeutico e della critica delle opinioni, ma per il resto non era nè molto razionale nè molto efficace. Non era molto razionale, in quanto richiedeva di trattare le forme del conoscere finito due volte: tanto nella logica e nella dialettica (con il risultato della loro nullità) quanto nella conoscenza speculativa della ragione (con il risultato della dimostrazione del come esse in quanto finite non sono tolte nell'Assoluto, ma anche poste). Nè era molto efficace per lo schiarimento e la realizzazione della conoscenza speculativa. Infatti in questa ripartizione la logica e la dialettica, prese insieme, potevano solo mostrare *come* il pensiero di una pluralità di forme finite di pensiero (oppure il pensiero *in* una pluralità di tali forme) retrocede, al di là di dualità e di opposizioni tra il finito, a un'unica unità, che la ragione è per se stessa. Queste discipline però non potevano mostrare *che cosa* è questa stessa unità. Il loro risultato — a differenza della dialettica trascendentale di Kant — non era più uno scetticismo imperfetto, bensì uno scetticismo perfetto, che giunge al suo compimento e che decretava una volta per tutte che ogni rapporto di qualsivoglia determinazione è nulla in sé (I 481, 1). Ma questo risultato rimaneva tuttavia solo un risultato scettico e con ciò rimaneva qualcosa di simile all'assoluta *indifferenza*, con cui Schelling voleva cominciare la filosofia dell'identità. Come *postulabile completamente* a questo risultato negativo doveva servire l'« intuizione che compie e mantiene l'elemento antinomico » (I 69). Ma donde veniva e che cosa giustificava l'appello ad essa? Che cosa giustificava in essa la trasformazione dell'essere-tolto delle forme finite del conoscere nel loro essere-poste *come* finite? Che cosa rendeva concepibile il passaggio dall'infinito al finito, — che cosa dunque faceva apparire capace di risposta la domanda, che Jacobi aveva proposto ai suoi contemporanei spinoziani? Per poter rispondere a queste domande, o rifiutarle in modo legittimo, Hegel dovette concepire la ragione, che nella dialettica originaria era dapprima posta assolutamente come dialettica negativa e che Hegel aveva anche designato come il *concetto vuoto* (I 295, 2), come una ragione che parimenti *determinava* se stessa — come « concetto » nel senso della tardiva logica speculativa, che ad un tempo era *metafisica*; e allo scopo dovette mostrare che — co-

munque stiano le cose con l'intuizione intellettuale — l'elemento dialettico nelle determinazioni concettuali consiste non solo nel togliimento di ciò che è differente, ma anche nel suo essere-posto; e che l'elemento negativo, che proviene da una dialettica che toglie il finito, è anche un elemento positivo (o ha per risultato un elemento positivo). La convinzione di Kant, che le opposizioni dialettiche provengono dalla ragione, poterono essergli di impulso e fornirgli una prima istanza di plausibilità. Ma in una dialettica, che era concepita solo come disciplina parziale di una logica introduttoria, tutto questo non poteva più trovare posto. Era opportuno quindi ritirare l'espressione « dialettica » come titolo di una *disciplina*; e poiché s'imponessa di designare il duplice movimento concettuale dell'essere-posto ed essere-tolto dell'elemento differente nel « concetto » come un movimento dialettico, allora era opportuno anche fare dell'espressione « dialettica », divenuta libera da obiezioni, il titolo dell'*origine* del movimento concettuale. Solo così a partire dalla dialettica « il principio motore del concetto » diveniva « ciò che non solo risolve, ma anche produce le particolarizzazioni dell'universale ».