L'odierno interesse per il tema del linguaggio mostrato nell'ambito degli studi hegeliani affonda le proprie radici nel cosiddetto *linguistic turn* che ha contraddistinto buona parte della filosofia del Novecento. Questo interesse oggi deve essere ricompreso all'interno del dibattito sull'eredità di Hegel, sulla capacità, cioè, del suo pensiero di fornirci strumenti concettuali efficaci per interpretare la realtà.

Il presente studio propone una rilettura del sistema hegeliano con il duplice obiettivo di misurare l'impegno ontologico che Hegel si è assunto con la sua filosofia speculativa e di delineare l'influenza che su di essa ha esercitato la linguistica sette-ottocentesca (soprattutto Herder e Wilhelm von Humboldt). Infatti, riflettendo sulla capacità relazionale del segno e, di conseguenza, sulla funzione di mediazione svolta dal linguaggio tra pensiero ed essere (tra soggetto e oggetto) Hegel ha elaborato quella che possiamo definire un'ontologia relazionale. Quest'ultima appare una risorsa concettuale valida anche a livello teorico per pensare sia il carattere marcatamente interattivo e intersoggettivo del rapporto fra soggetto e realtà, sia l'istanza inclusiva che anima la filosofia hegeliana, stando alla quale la costruzione della realtà comporta una costante apertura all'alterità.

Silvia Pieroni è attualmente assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Bologna. Dopo aver ottenuto il doppio titolo di laurea magistrale alle Università di Bologna e di Mainz, nel 2021 è stata borsista alla Freie Universität di Berlino. Nel 2022 ha conseguito il dottorato di ricerca in Filosofia presso la Scuola Internazionale di Alti Studi della Fondazione Collegio San Carlo di Modena. Studiosa di estetica e filosofia classica tedesca, ha pubblicato diversi contributi sul pensiero di Hegel e sulla filosofia della traduzione in riviste nazionali e internazionali.

Orthotes Editrice

www.orthotes.com

ISBN 978-88-9314-462-9

€ 25,00

Pieroni

Linguaggio, concetto e realtà

Silvia Pieroni

Linguaggio, concetto e realtà

L'ontologia relazionale di Hegel

Germanica

Volume LI

Direzione scientifica

Roberto Garaventa
(Università "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara)

Comitato scientifico

Stefania Achella (Università "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara)
Elena Alessiato (Università Suor Orsola Benincasa di Napoli)
Guido Boffi (Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano)
Giuseppe Cacciatore (Università di Napoli "Federico II")
Gerardo Cunico (Università di Genova)
Anna Donise (Università di Napoli "Federico II")
Michael Eckert (Eberhard Karls Universität Tübingen)
Jean-Claude Gens (Université de Bourgogne)
Anton Hügli (Universität Basel)
Marco Moschini (Università di Perugia)
Giovanni Sgro' (Università e-Campus)

Silvia Pieroni

Linguaggio, concetto e realtà
L'ontologia relazionale di Hegel

ORTHOTES

Nella collana *Germanica* Orthotes Editrice pubblica esclusivamente testi scientifici valutati e approvati dal Comitato scientifico-editoriale.
I volumi sono sottoposti a *peer review*.

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi Alma Mater Studiorum di Bologna
Progetto PRIN2022 – Prot. 20224KFTLP dal titolo "Hegelian constellations of the feminine: a hyper-archive for an inclusive Bildung" finanziato dall'Unione Europea – NextGenerationEU a valere sul Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza (PNRR) – Missione 4 Istruzione e ricerca – Componente 2 "Dalla ricerca all'impresa" – Investimento 1.1 – Avviso DD 104 del 02-02-2022.

Tutti i diritti riservati
Copyright © 2024 Orthotes, Napoli
ISBN 978-88-9314-462-9

Orthotes Editrice
www.orthotes.com

Ad Anna e Giorgio

Introduzione

> Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet, und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben, und Selbstständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfniß der Philosophie.
>
> (Hegel, *Differenzschrift*, 1801)

In un articolo divenuto ormai celebre Rolf-Peter Horstmann descriveva il progetto sistematico hegeliano come valido dal punto di vista descrittivo e storico-filosofico, ma non da quello teorico. L'eredità più importante che Hegel ci avrebbe consegnato consisterebbe semmai nel «sentimento che c'è qualcosa di fondamentalmente sbagliato o quanto meno di insuperabilmente unilaterale nei nostri modi tradizionali di raggiungere una concezione corretta della realtà o di scoprire come stanno realmente le cose».[1] Ciò che Horstmann chiama «sentimento» per Hegel coincide con la motivazione più autentica della filosofia, con quell'impegno ontologico di cui il suo sistema si prende carico tanto da comprenderne in modo radicale i presupposti e gli obiettivi: elaborare un nuovo paradigma di razionalità in grado di rispondere a quel bisogno di filosofia che egli, già in gioventù, concepiva come risoluzione del conflitto tra intelletto e ragione. L'assoluto, lo spirito, l'unità di reale e razionale rappresentano istanze di *ri*unificazione, ma anche di mediazione all'opera nella vita dell'uomo (*DS*, 15 [16-17]).[2] La motivazione filosofico-speculativa del sistema

[1] R.-P. Horstmann, *What is Hegel's Legacy and What Should We Do With It?*, «European Journal of Philosophy» VII (2002), pp. 275-287: 286; tr. it. mia.

[2] Per le citazioni dalle opere di Hegel consultate principalmente nell'edizione storico-critica, i riferimenti saranno dati direttamente nel corpo del testo secondo le abbreviazioni di cui vedi *infra*, pp. 217 e segg. con l'indicazione del numero di pagina dell'edizione tedesca seguito, tra parentesi quadre, da quello della traduzione italiana di riferimento. Per le citazioni dall'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* dell'edizione del 1830 si indicherà esclusivamente il numero del paragrafo, segnalando quando si tratta di un'annotazione (A), oppure di un'aggiunta (Z). Le sigle *Enz. I*, *Enz. II* ed *Enz. III* si riferiscono ai tre volumi della traduzione italiana relative alle tre sezioni dell'*Enciclopedia*, rispettivamente «La scienza della logica», la «Filosofia della natura» e la «Filosofia dello spirito».

consiste proprio nella critica di queste istanze condotta per mezzo di un confronto serrato con la tradizione filosofica occidentale.

Agli occhi di Hegel, il modello della ragione assoluta doveva non solo rendere conto dell'unità di cosa e metodo, di reale e razionale, ma anche imporsi in alternativa ai modelli di razionalità elaborati dai suoi contemporanei. Da questo punto di vista il sistema speculativo è animato da una potente spinta riformatrice rispetto all'articolato panorama della filosofia postkantiana, verso la quale Hegel assume notoriamente un atteggiamento di «critica immanente». Stando a Vittorio Hösle i principali interlocutori di Hegel in tal senso sarebbero Fichte e Schelling, e con essi una specifica concezione di scientificità della filosofia da identificarsi con la ragione idealistica.[3]

Eppure, se è innegabile una certa continuità, per altro ampiamente riconosciuta dallo stesso Hegel, fra la propria filosofia e quella dei due maggiori rappresentanti del cosiddetto "idealismo tedesco", non si può tuttavia pensare che Hegel non abbia tenuto in considerazione anche altri modelli, altrettanto importanti nel panorama filosofico a lui coevo. Il modello di razionalità linguistica, elaborato a partire dalla seconda metà del Settecento in funzione metacritica da Hamann e da Herder, rappresentava già all'epoca una delle più potenti opposizioni al criticismo kantiano, poi ripresa e ulteriormente sviluppata nel contesto della moderna *Sprachwissenschaft* da Wilhelm von Humboldt proprio negli anni in cui Hegel a Berlino lavorava al sistema della filosofia.

Lo scopo specifico del presente studio è esaminare il modo in cui si colloca la ragione speculativa rispetto alla tradizione linguistica sette-ottocentesca e il tipo di influenza che quest'ultima può aver esercitato sul sistema della filosofia di Hegel. Come vedremo, infatti, molto dell'impegno ontologico di Hegel è indirizzato a comprendere la funzione svolta dal linguaggio nel processo di unificazione/mediazione fra pensiero e realtà. Se gli interpreti non hanno ignorato il modo in cui Hegel si confronta, ad esempio, con le filosofie del linguaggio di Hamann o di Herder, meno studiate sono state le conseguenze che un tale confronto ha avuto per l'elaborazione della proposta filosofica hegeliana e, in particolare, per la sua ontologia.

[3] Cfr. V. Hösle, *Il sistema di Hegel. L'idealismo della soggettività e il problema dell'intersoggettività*, tr. it. G. Stelli, La scuola di Pitagora, Napoli 2012, pp. 113 e segg.

Certo la forma sistematica del progetto enciclopedico hegeliano, improntata alla ricerca dello svolgimento del concetto nella realtà storica, sembrerebbe rimandare a un modello di razionalità esclusivo e omologante che poco ha in comune con il metodo filosofico di un autore come Herder, il quale, soprattutto nei suo scritti sulla filosofia della storia, è molto attento a restituire la specificità e pluralità delle singole culture.[4] Per un lettore come Horstmann proprio la pretesa sistematica condurrebbe Hegel ad assumere una posizione di «monismo ontologico»[5] o «monismo spiritualista in metafisica»,[6] in base alla quale il particolare, a cui è legata la molteplicità della sostanza, verrebbe assimilato a un'universalità priva di differenziazioni interne – quella che Hegel definisce con l'aggettivo "assoluto", spirito assoluto o idea assoluta.

In realtà Hegel polemizza a più riprese verso una concezione omologante di universalità, sebbene lo faccia soprattutto nelle sezioni introduttive alle sue opere o in scritti "minori". Per questo, stando sempre a Horstmann, si tratterebbe di considerazioni periferiche al suo pensiero. Ciò che conta è che il sistema della filosofia deve essere totalizzante, per cui ammetterne una parte significa ammettere il tutto.[7]

Al contrario proprio la posizione introduttiva di queste considerazioni le rende essenziali, in termini applicativi, per il metodo filosofico e soprattutto per lo sviluppo di un percorso intellettuale concepito come auto-movimento del pensiero. Inoltre, la tesi dell'identità speculativa, con cui Hegel interpreta, sin dai suoi primi scritti, l'identità di pensiero e realtà, afferma qualcosa di molto diverso dal monismo metafisico e riguarda l'universalità concreta, il concetto concretamente concepito.

Secondo la tesi dell'identità speculativa o, come leggiamo nella *Differenzschrift*, dell'«identità dell'identità e della non-identità» (*DS*, 64 [79]), la *differenziazione* è contraddizione e allo stesso tempo con-

[4] Ad esempio in J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in *Werke in zehn Bänden*, vol. VI, M. Bollacher (cur.), Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1989; tr. it. V. Verra, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Laterza, Roma 1992. Sul pluralismo di Herder si veda I. Berlin, *Vico ed Herder: due studi sulla storia delle idee*, tr. it. A. Verri, Armando, Roma 1978.

[5] R.-P. Horstmann, *What is Hegel's Legacy and What Should We Do With It?*, cit., p. 279; tr. it. mia.

[6] *Ivi*, cit., p. 281; tr. it. mia.

[7] Sempre per la stessa ragione un approccio selettivo come quello mostrato dalla *Hegel-Forschung* negli ultimi anni, un approccio che isola, cioè, alcuni aspetti considerati più preziosi di altri, entrerebbe, secondo Horstmann, in aperta contraddizione con i presupposti sistematici della filosofia hegeliana. Cfr. *ivi*, p. 285.

dizione dell'identità.[8] Dati A e B, l'identità di A e B non elimina la differenza. L'unità di A e B non corrisponde né a una semplice somma, né a qualcosa di completamente diverso dai termini che compongono l'identità, bensì a una relazione di *unità nella differenza*.[9] L'identità speculativa è la relazione reciproca o l'unità-relazione di A e B.

C'è evidentemente un'esigenza pluralistica e inclusiva che anima la tesi hegeliana dell'identità speculativa e grazie alla quale – lo vedremo meglio nel corso di questo studio – la ragione speculativa si colloca in continuità con i modelli di razionalità linguistica, in particolare con quelli di Herder e di Humboldt. Infatti, la tesi dell'identità speculativa non deve essere concepita come un principio monistico a cui ricondurre la pluralità del reale, ma come un metodo di interpretazione e critica della realtà basato sulla differenziazione. Mediante il paradigma della razionalità assoluta Hegel elabora quella che possiamo definire un'ontologia relazionale, in cui la relazione viene pensata come antecedente sia dal punto di vista *logico*, rispetto alle astrazioni, sia da quello *onto-logico*, rispetto alla strutturazione della realtà stessa.

Qui dobbiamo pensare la relazione non come ciò che è relativo, ossia la posizione di riferimento che qualcosa assume mantenendo al contempo una posizione unilaterale, ma come *disposizione* nei confronti dell'altro, come apertura che Hegel interpreta dialetticamente: interno *verso* esterno, proprio *verso* estraneo, soggetto *verso* oggetto

[8] Nella *Differenzschrift* l'identità speculativa, in quanto rapporto reciproco di identità e non identità, viene descritta molto efficacemente mediante l'antinomia fra il principio d'identità e quello di contraddizione. In essa consisterebbe, secondo Hegel, l'identità assoluta del soggetto e dell'oggetto: «Entrambi i princìpi sono princìpi di contraddizione, ma in senso inverso. Il primo, il principio di identità, dice che la contraddizione è = 0; il secondo, in quanto viene riferito al primo, dice che la contraddizione è altrettanto necessaria quanto la non-contraddizione. L'uno e l'altro, in quanto principi, sono per sé leggi di uguale potenza. In quanto il secondo è espresso in modo che il primo risulta allo stesso tempo ad esso riferito, esso è la più alta espressione possibile della ragione mediante l'intelletto. Questo rapporto reciproco è l'espressione dell'antinomia, e come antinomia, come espressione dell'assoluta identità è indifferente porre A = B o A = A, sempre che A = B e A = A vengano presi come rapporto di entrambi i princìpi. A = A contiene la differenza di A come soggetto da A come oggetto e ad un tempo la loro identità, così come A = B contiene l'identità di A e B insieme con la loro differenza» (*DS*, 25-26 [29]).

[9] Il dibattito più recente della *Hegel-Forschung* si è focalizzato soprattutto sulla centralità della tesi dell'identità speculativa per il concetto di vita nel sistema di Hegel. Su questo si veda, ad esempio, K. Ng, *Hegel's Concept of Life. Self-Consciousness, Freedom, Logic*, Oxford University Press, Oxford 2020, pp. 65-122.

e così via. Il carattere reciproco della relazione viene assicurato dal movimento traduttivo, conservativo non meno che trasformativo, dell'*aufheben*.

Hegel sviluppa questo carattere dialettico e reciproco della relazione facendo uso, a mio avviso in modo esplicito in alcuni passaggi, del modello semiotico tradizionale *aliquid stat pro aliquo*, che contraddistingue in modo intuitivo la funzione segnica come una disposizione a *stare per altro*. Il segno, in quanto è per definizione "qualcosa che sta per qualcos'altro", non è affatto una posizione stabile, ma piuttosto un tipo di inferenza in base alla quale la caratteristica sostanzialità dell'*aliquid* viene meno. Per il segno è costitutivo divenire altro da sé, stare appunto *pro aliquo*. Nella filosofia dello spirito, accanto alla componente inferenziale della funzione segnica per cui il segno è costitutivamente un essere-per-altro (*Seyn-für-Anderes*), ritroviamo anche quella interpretativa o riflessiva.[10]

Pensare in questo modo la relazione implica allora reciprocità fra i *relata* e soprattutto pluralità, caratteristiche queste che contraddistinguono i sistemi complessi come dinamici e inclusivi. Per capire se la proposta sistematica hegeliana possa essere annoverata fra i sistemi di questo tipo, e se perciò sia ancora in grado di fornirci strategie concettuali valide per interpretare la realtà, bisognerà verificare se essa rimanga fedele agli assunti dell'ontologia relazionale, rivolgendo alla concezione hegeliana di filosofia la stessa critica immanente che Hegel ha rivolto ai suoi contemporanei. Questo significa procedere in aderenza all'oggetto, segnalando e scandagliando i suoi momenti di crisi allo scopo di verificare criticamente la tenuta del metodo rispetto ai principi di reciprocità e pluralità.

Non è un caso che la prima potente crisi in cui incorre il sistema speculativo riguardi il rapporto tra linguaggio e pensiero. Infatti, sia sotto il profilo antropologico, sia sotto quello conoscitivo, il linguaggio rappresenta l'abilità umana che più di tutte ha a che fare con la relazione. Si pensi soltanto alla sua funzione comunicativa, che Hegel in sintonia con i *Metakritiker* e con Humboldt non considera però l'unica declinazione possibile del carattere relazionale del linguaggio.

[10] Su questo duplice aspetto, inferenziale e interpretativo, del segno si basa notoriamente la semiotica di Umberto Eco. Cfr. soprattutto U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1997, cap. I.

La *Sprache* condivide con il *logos* la funzione poietica di strutturazione del significato e questo rende in molti casi ambiguo il ruolo svolto dal linguaggio nel processo di autoriproduzione del concetto. Per interpretare l'ontologia hegeliana come un'ontologia relazionale dovremo dunque partire proprio dal rapporto, complesso e travagliato, tra linguaggio e pensiero, vale a dire dalla stessa questione attorno alla quale si sono costituiti i principali modelli di razionalità linguistica elaborati tra Sette e Ottocento.

Il tema del rapporto fra linguaggio e pensiero ci permette però di proiettare l'eredità di Hegel anche "in avanti", verso quella svolta linguistica che ha contraddistinto la filosofia del secondo Novecento, quando, a partire dagli studi di Richard Rorty sul *linguistic turn* in filosofia, la questione linguistica è diventata anzitutto un problema di metodo, un problema metafilosofico che riguarda lo statuto della cosiddetta «filosofia linguistica».[11] Nella temperie culturale degli anni Sessanta, dominata dalla polemica sulle teorie rappresentazionaliste della conoscenza e dal relativismo, l'analisi linguistica sembrava la nuova frontiera per rispondere ai grandi quesiti posti dalla filosofia occidentale. La convinzione era, come scrive sempre Rorty, che «i problemi della filosofia [fossero] problemi di linguaggio».[12] In seguito Rorty, ritornando in senso autocritico sulle tesi di quegli anni, negherà che il futuro della filosofia possa riguardare il metodo o, addirittura, che si possa parlare di problemi filosofici, così come di entità quali il linguaggio o la filosofia.[13] Ma, nonostante la defezione di uno dei suoi più autorevoli teorici, il *linguistic turn* aveva ormai prodotto effetti notevoli anche in ambienti non strettamente analitici.

Contestando il carattere spurio dei problemi associati al modello rappresentazionalista della verità – e questo sarebbe il modello seguito da buona parte dell'epistemologia moderna e contemporanea, Hegel compreso –, la filosofia analitica ha posto l'accento su un fatto fondamentale: la questione linguistica costituisce il problema irrisolto del rappresentazionalismo, cioè di quella teoria che considera il contenuto di pensieri, credenze ed enunciati sulla base della capacità di *rappresentare* ciò che si trova fuori dalla mente.

[11] Cfr. R. Rorty, *La svolta linguistica. Tre saggi su linguaggio e filosofia*, tr. it. S. Velotti, Garzanti, Milano 1994, pp. 28-29.

[12] *Ivi*, p. 142.

[13] *Ibidem*.

La critica mossa dalla filosofia analitica al rappresentazionalismo ha avuto un impatto significativo anche sulla considerazione del canone filosofico occidentale. Si è cominciato a guardare con interesse a modelli alternativi, non riconducibili alla formula *adaequatio rei et intellectus* e dunque alla dicotomia ontologica tra significante e significato, ma piuttosto a dinamiche interattive e partecipate di produzione, implicazione e creatività.

Entra così a pieno titolo a far parte del canone una figura per certi aspetti liminare come quella di Wilhelm von Humboldt, il quale fu, prima ancora che filosofo *stricto sensu*, linguista e orientalista. A lui si dovrebbe la rivoluzione copernicana anche in filosofia del linguaggio che non era riuscita a Kant a causa del formalismo della sue critiche: l'identificazione del linguaggio con la condizione storica del pensiero e parimenti dell'attività linguistica con un'operazione interattiva e creativa di conciliazione tra universale e particolare, tra mente e mondo.[14] In linea con questa tendenza generale anche nella *Hegel-Forschung* si è assistito a una «svolta linguistica», ancora più evidente oggi se è vero che, come ha annunciato lo storico polacco Jerzy Topolsky per la storia, il *linguistic turn* è stato superato in filosofia lasciando il passo alle «categorie extralinguistiche, dunque [a]ll'esperienza non linguistica e prelinguistica».[15]

Seguendo la diagnosi di Jere Surber si possono distinguere due ondate nella storia della ricezione critica della filosofia del linguaggio di Hegel. Per la prima «ondata» di interpreti si trattava di valutare, non di rado con intento polemico, la consistenza ermeneutica, critica e sociologica della concezione hegeliana del linguaggio, oppure di ricostruirne le linee guida proprio in alternativa al *linguistic turn*.[16] Per gli interpreti che appartengono alla «seconda ondata», invece, lo

[14] Questa è l'interpretazione di Donatella Di Cesare, *Introduzione* a W. von Humboldt, *La diversità delle lingue*, Laterza, Roma-Bari 2000.

[15] J. Topolsky, *Narrare la storia. Nuovi principi di metodologia storica*, Mondadori, Milano 1997, p. 231.

[16] Tra gli autori di questo primo gruppo possiamo annoverare K. Löwith, *Hegel und die Sprache*, «Neue Rundschau» LXXVI (1965), pp. 278-298; P. Ricœur, *Le statut de la* Vorstellung *dans la philosophie hégélienne de la religion*, in *Qu'est-ce que Dieu?*, Y. Bonnefoy (cur.), Publications des facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1985, pp. 185-206; W. Marx, *Absolute Reflexion und Sprache*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1967; J. Hyppolite, *Logica ed esistenza*, tr. it. A. Palazzo, Bompiani, Milano 2017; G. Lebrun, *La patience du concept: essai sur le discours hégélien*, Gallimard, Paris 1972; D.J. Cook, *Language in the Philosophy of Hegel*, The Hague, Paris 1973.

scopo fondamentale sarebbe non tanto quello di portare avanti il precedente progetto di ricostruzione,[17] quanto soprattutto di dimostrare l'efficacia delle intuizioni hegeliane per affrontare problematiche, fra di loro anche molto eterogenee, che riguardano la logica, l'epistemologia oppure la filosofia del linguaggio.[18]

In generale si può osservare che, pur nella varietà delle diverse posizioni assunte dagli studiosi, la comune consapevolezza che di fronte al tema del linguaggio il sistema hegeliano vive una *crisi* è in buona parte eredità del *linguistic turn*. Certo, osserva sempre Surber, il nostro autore non ha mai scritto una filosofia del linguaggio come invece una filosofia della storia, della religione, dell'arte etc.[19] Questo spiega perché all'interno della *Hegel-Forschung* permanga tuttora una certa riluttanza a parlare di una filosofia hegeliana del linguaggio. Ma, a mio avviso, per questa resistenza c'è anche una ragione di carattere esegetico, che riguarda ancora una volta la considerazione del canone filosofico.

In confronto all'organicità della teoria filosofico-linguistica di Humboldt – contemporaneo e per certi versi antagonista di Hegel a Berlino – salta subito all'occhio la mancanza di omogeneità della trattazione del linguaggio nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. Eppure, quella conciliazione di particolare e universale sul piano dell'impresa creativa, che per alcuni è la grande rivoluzione copernicana di Humboldt, è già riscontrabile negli scritti giovanili di Hegel. Tra l'altro, proprio da questo aspetto è partita la «svolta linguistica» negli studi hegeliani, le ricerche di quei primi studiosi che hanno ritenuto di poter trovare nella filosofia del linguaggio una risposta a molte delle questioni filosofiche sollevate da Hegel.

[17] Si vedano, ad esempio, M.N. Forster, *German Philosophy of Language: from Schlegel to Hegel and Beyond*, Oxford University Press, Oxford 2011, parte III, e J. Vernon, *Hegel's Philosophy of Language*, Continuum Books, London 2007.

[18] Cfr. J.O'N. Surber, *Hegel's Philosophy of Language: The Unwritten Volume*, in *A Companion to Hegel*, S. Houlgate – M. Baur (cur.), Wiley-Blackwell, Malden 2011, pp. 243-261: 243-244; Id. (cur.), *Hegel and language*, SUNY, Albany 2006, e B. Lindorfer (cur.), *Hegel: Zur Sprache. Beiträge zur Geschichte des europäischen Sprachdenkens*, Gunter Narr, Tübingen 2002, per avere una panoramica degli autori e delle posizioni della «seconda ondata». A questo secondo gruppo appartiene, a mio avviso, anche Robert Brandom. Cfr. R. Brandom, *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, London 1998.

[19] Cfr. J.O'N. Surber, *Hegel's Philosophy of Language: The Unwritten Volume*, cit., p. 244.

Nello studio pioneristico *Das Problem der Sprache bei Hegel* (1966), Josef Simon sostiene che il linguaggio costituisce una sorta di *medium* per l'assoluto. Procedendo dalla *Fenomenologia*, Simon descrive una continuità con il sistema maturo riguardo alla funzione svolta dal linguaggio nel delicato compito di unificare soggettività e oggettività. In questa prima fase la sua lettura è profondamente debitrice verso il lavoro del maestro, Bruno Liebrucks, per il quale il linguaggio in Hegel rappresenta il motore dello sviluppo storico della coscienza.[20] Anche Theodor Bodammer in *Hegels Deutung der Sprache* (1969) riconosce al linguaggio una funzione mediatrice, ma la sua lettura si discosta molto da quella di Simon: a seconda della sua collocazione all'interno dello svolgimento della trattazione sistematica, il linguaggio presenterebbe un valore differente per il percorso della ragione speculativa.[21] Dunque, non sarebbe il linguaggio a strutturare la razionalità, ma viceversa la razionalità a sorreggere l'elemento linguistico nella sua funzione mediatrice.

Fondamentalmente l'approccio di Bodammer viene condiviso anche da chi ritiene che Hegel si sia limitato a fare alcune dichiarazioni, per quanto significative, sul linguaggio senza dotare però di coerenza interna e unitarietà la propria posizione.[22] Gli studiosi che sono invece maggiormente disposti a seguire una lettura unitarista sulla scorta dell'esempio di Simon riconoscono nel metodo speculativo la centralità della componente linguistica.[23] In questa prospettiva

[20] Cfr. J. Simon, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Kohlhammer, Stuttgart 1966 e B. Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein*, 7 voll., Akademische Verlagsgesellschaft, Frankfurt a.M. 1970.

[21] Cfr. T. Bodammer, *Hegels Deutung der Sprache. Interpretationen zu Hegels Äußerungen über die Sprache*, Meiner, Hamburg 1969.

[22] In base a questa lettura selettiva il tema del linguaggio diventa l'osservatorio favorito per indagare aspetti specifici e fra di loro anche molto eterogenei del pensiero di Hegel. Si vedano, ad esempio, F. Li Vigni, *La comunanza della ragione: Hegel e il linguaggio*, Guerini, Milano 1997; F. Chiereghin, *Pensiero e linguaggio nella* Scienza della logica *di Hegel*, «Teoria» XXXIII (2013), pp. 155-178; L. Ziglioli, *Linguaggio e oggettività in Hegel*, «Rivista di filosofia» CV (2014), pp. 223-246; D. Sacchi, *L'istinto logico del linguaggio. Le radici hegeliane dell'ontologia ermeneutica*, Marietti, Genova 1991; G. Wohlfart, *Denken der Sprache. Sprache und Kunst bei Vico, Hamann, Humboldt und Hegel*, Alber, München 1984.

[23] Tra questi vorrei ricordare almeno i seguenti studi: J. McCumber, *The Company of Words: Hegel, Language, and Systematic Philosophy*, Northwestern University Press, Evanston 1993; A. Ferrarin, *Logic, Thinking, and Language*, in *Von der Logik zur Sprache*, R. Bubner – G. Hindrichs (cur.), Klett-Cotta, Stuttgart 2007, pp. 135-158; J. Reid, *Real Words: Language and System in Hegel*, University of Toronto Press, Toronto 2007; L. Cortella, *La dialettica hegeliana e la sua radice linguistica*, in *Nelle*

è da segnalare la monografia di Jim Vernon del 2007, intitolata emblematicamente *Hegel's Philosophy of Language*. Vernon rileva che la duplice funzione ricoperta dal linguaggio, di universalizzazione nella *Scienza della logica* e di mediazione fra universale e particolare nella *Filosofia dello spirito*, sia non il sintomo del carattere costitutivamente paradossale del linguaggio, né della conseguente frattura tra la logica speculativa e la filosofia reale (fra pensiero e mondo), ma al contrario la condizione essenziale per la risoluzione di questa frattura.[24]

La posizione di Vernon si situa evidentemente agli antipodi di interpretazioni, senza dubbio molto autorevoli, che invece indicano il mancato riconoscimento dell'esperienza linguistica come il limite principale della filosofia hegeliana. A parere di Peter Szondi, ad esempio, una «teoria meccanicistica del linguaggio (il linguaggio come veicolo)»[25] costituirebbe il difetto principale della poetica e dell'estetica hegeliane, accumunate da una generale insoddisfazione verso la dimensione figurativa della lingua. Anche Gadamer ravvisa un limite fondamentale della dialettica hegeliana nel disconoscimento del portato ermeneutico-interpretativo dell'evento linguistico.[26] Per Derrida la riflessione sul linguaggio di Hegel è segnata da un fonologocentrismo costituivo, a sua volta estrema *ratio* della gerarchizzazione ontoteologica tra voce e scrittura della metafisica occidentale, nonché

parole del mondo. Scritti in onore di M. Ruggenini, R. Dreon – G.L. Paltrinieri – L. Perissinotto (cur.), Mimesis, Milano 2011, pp. 557-572; L. Ruggiu, *Logica, riconoscimento e spirito: Hegel e il linguaggio*, in *Nelle parole del mondo*, cit., pp. 621-650.

[24] Cfr. J. Vernon, *Hegel's Philosophy of Language*, cit. Nella stessa direzione va anche la seguente osservazione di Jere Surber: «In other words, from the beginning, Hegel realized, like Schelling, that language was the original and immediate "subject-object" which provided the concretely existing ground for the possibility of the systematic reconstruction of the thoroughly mediated "identity" which he assumed to be the ultimate aim of systematic philosophy» (J.P. Surber, *The Problems of Language in German Idealism. An Historical and Conceptual Overview*, in *Phenomenology on Kant, German Idealism, Hermeneutics and Logic*, O.K. Wiegand [cur.], Kluwer, Dordrecht 2000, pp. 305-336: 332). In generale sulla natura duplice del linguaggio si veda D. Sacchi, *Hegel e il paradosso del linguaggio*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» LXXX (1988), pp. 424-439.

[25] P. Szondi, *La poetica di Hegel*, tr. it. A. Marietti, Einaudi, Torino 2007, p. 116. Su questo cfr. anche K. Jaspers, *Die Sprache. Über das Tragische*, Piper, München 1990, p. 76.

[26] H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, tr. it. G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983, p. 953.

sintomo di un sistema chiuso e totalitario.[27] Infine, secondo Hösle, poiché «*nell'"Enciclopedia" Hegel intende il linguaggio essenzialmente dal punto di vista della sua funzione semantica*»[28] e ne trascura quella comunicativa o riconoscitiva, il suo pensiero risulta viziato da una forte «negligenza del problema dell'intersoggettività».[29]

Il sospetto di questi autori è che nel sistema speculativo le questioni principali su cui si era interrogata la moderna *Sprachwissenschaft* (l'origine del linguaggio, la continuità fra la funzione comunicativa della lingua e la *Weltanschauung*, etc.) vengano subordinate alla prospettiva esclusiva e omologante della ragione, della quale sarebbe un necessario corollario la concezione di una soggettività assoluta, sciolta cioè da qualsiasi legame con l'alterità. Senza intersoggettività e soprattutto senza consistenza figurativa, la filosofia dello spirito di Hegel risulterebbe incapace di giustificare la complessità della relazione tra pensiero e mondo. Gli autori che ho ricordato considerano, però, come fondative per la teoria hegeliana del linguaggio le tesi esposte nella *Psicologia*. In realtà, la funzione psicologica del linguaggio è soltanto un aspetto, complementare a ulteriori funzioni, che emergono non solo in altre opere, ma anche nella stessa *Enciclopedia*.

Già Simon osservava che nel sistema hegeliano non è possibile ridurre la funzione psicologica del linguaggio alla semplice *corrispondenza* tra mente e mondo. Simon – il quale si forma nella temperie dello strutturalismo e della semiotica novecentesca – è restio a etichettare Hegel come un autore rappresentazionalista secondo la vulgata dalla filosofia analitica. Questo emerge anche negli studi successivi a *Das Problem der Sprache bei Hegel*, ove l'autore rinviene nella concezione hegeliana del linguaggio l'esempio di una possibile conciliazione fra la dimensione storica e quella semantica della lingua nella forma di un'esperienza di estraniazione (*Entfremdung*) di ciò che è proprio e individuale rispetto all'universale, di «partecipazione», come scrive lui stesso, del particolare all'universalità concreta per mezzo del linguaggio.[30]

[27] Cfr. J. Derrida, *Il pozzo e la piramide. Introduzione alla semiologia di Hegel*, in *Margini della filosofia*, tr. it. M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, pp. 105-152. Sulla polemica di Derrida si vedano anche S. Houlgate, *Hegel, Derrida, and Restricted Economy: The Case of Mechanical Memory*, «Journal of the History of Philosophy» XXXIV (1996), pp. 79-93 e G. Garelli, *Lo spirito in figura: il tema dell'estetico nella Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Il Mulino, Bologna 2010, pp. 29-55.

[28] V. Hösle, *Il sistema di Hegel*, cit., p. 496.

[29] *Ivi*, p. 15.

[30] Ad esempio, cfr. J. Simon, *Philosophie des Zeichens*, De Gruyter, Berlin-New York 1989, in particolare pp. 227-228.

Da questo punto di vista, l'interpretazione di Simon risulta complementare alle letture di Jürgen Habermas e Axel Honneth, per i quali Hegel avrebbe sviluppato una teoria intersoggettiva del riconoscimento negli scritti che precedono la *Fenomenologia* del 1807, in particolare in quelli del periodo jenese e francofortese.[31] Habermas, ad esempio, individua nel dialogo e nell'esperienza linguistica del soggetto, intesa come interazione, gli elementi fondamentali della *Anerkennung* hegeliana.

Questa peculiare identificazione fra semantica e intersoggettività in realtà permette di collocare il lavoro del linguaggio ben prima del riconoscimento fenomenologico, nel movimento spirituale che Hegel chiama *Verdopplung* (raddoppiamento) e che designa un riconoscimento non ancora realizzato, una sorta di predisposizione alla relazione. Come vedremo il raddoppiamento consente di circoscrivere uno spazio relazionale a fondamento della soggettività assoluta. A differenza di quanto sostengono Habermas e Honneth, anche nel sistema maturo è presente questa tensione orizzontale e soprattutto creativa fra l'Io e il Noi che si concretizza nelle innumerevoli manifestazioni dell'attività linguistica. Come vedremo nel presente studio, è nell'analisi di queste manifestazioni linguistiche e, in modo particolare, nella trattazione del corpo, dell'abitudine e dell'opera d'arte, che emerge con chiarezza il modello semiotico e linguistico al quale Hegel si affida per elaborare la propria ontologia relazionale.

Questo libro è frutto di una significativa rielaborazione della mia tesi di dottorato discussa il 7 luglio 2022 presso la Scuola Internazionale di Alti Studi "Scienze della Cultura" della Fondazione Collegio San Carlo di Modena. Il volume viene pubblicato con il contributo dei fondi del progetto PRIN 2022 "Hegelian constellations of the feminine: a hyper-archive for an inclusive Bildung" finanziato dall'Unione Europea "NextGenerationEU" (P.I.: Prof. Francesca Iannelli, Co-P.I.: Prof. Stefania Achella e Prof. Eleonora Caramelli) e per il quale ringrazio di cuore la Professoressa Eleonora Caramelli che da

[31] Si vedano naturalmente J. Habermas, *Lavoro e interazione*, tr. it. M.G. Meriggi, Feltrinelli, Milano 1975; A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, tr. it. C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 1992 e Id., *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia di Hegel*, tr. it. A. Carnevale, Manifestolibri, Roma 2003. Sulla lettura di Habermas si veda F. Li Vigni, *Linguaggio e intersoggettività. Habermas e Hegel*, «Il Cannocchiale» XIV (1989), pp. 79-97.

sempre sostiene, sia dal punto di vista scientifico, sia con la sua preziosa amicizia, la mia ricerca. Sono estremamente riconoscente anche al Professor Gianluca Garelli per le sue attente letture e critiche puntuali che hanno concorso in modo essenziale alla riuscita di questo studio. La mia riconoscenza va inoltre alle istituzioni che in questi anni hanno reso possibile il mio lavoro: oltre alla Scuola di Alti Studi della Fondazione Collegio San Carlo – in particolare all'allora Direttore Carlo Altini, ai tutors Giovanni Cerro e Stefano Suozzi, e a tutto il personale della Biblioteca della Fondazione – al DAAD, che mi ha consentito di trascorrere un lungo periodo di ricerca presso la *Freie Universität* di Berlino e all'Università di Bologna. Un ringraziamento sentito va anche alla Professoressa Francesca Iannelli, alla Professoressa Stefania Achella, al Professor Georg Bertram, al Professor Luca Illetterati, al Professor Roberto Morani e al Professor Stefano Poggi per il loro tempo e la disponibilità a discutere in momenti differenti, ma tutti altrettanto significativi, i contenuti di questa ricerca.

Ringrazio anche Mario Farina, Guido Frilli, Saša Hrnjez ed Elena Nardelli per aver messo a disposizione le loro competenze quando ne avevo più bisogno, e tutti i colleghi della Scuola di Alti Studi con i quali il dialogo è stato sempre aperto e proficuo, soprattutto Alessandro Colleoni per la sua "ospitalità". Vorrei esprimere un sentito ringraziamento anche alle amiche e colleghe Sophia Catalano, Karen Koch e Arianna Grasso, ma soprattutto alla mia famiglia per la vicinanza nient'affatto scontata: a Flavia, Stefano, Dante, Elisa e Avtandil.

Capitolo primo

Essere e linguaggio

1. *La funzione relazionale del linguaggio*

«Die Denkformen sind zunächst in der *Sprache* des Menschen herausgesetzt und niedergelegt» (*WdL III*, 10): così Hegel, nella Prefazione alla seconda edizione della logica dell'essere redatta poco prima della morte, nel 1831, stabilisce la stretta collaborazione tra pensiero e linguaggio, ovvero l'interazione tra le forme del pensiero e la loro espressione linguistica. Il quadro teorico all'interno del quale è inserita questa osservazione è quello dell'esposizione preliminare dello svolgimento logico in cui Hegel dichiara di volersi disfare della «vecchia zavorra» (*WdL III*, 10 [9]) della metafisica tradizionale per poter esporre, una volta liberatosi dagli antichi e radicati pregiudizi sull'identità di essere e pensiero, il vero contenuto scientifico della logica. Un primo passo in questa direzione consiste nella distinzione fra pensiero scientifico e pensiero naturale, a suo avviso necessaria per non cadere nell'errore di ridurre l'elemento logico (*das Logische*) al suo aspetto psicologico.

Infatti, Hegel ammette che il pensiero naturale costituisca la base sostanziale della natura umana, in quanto *logos* che permea in modo inconscio e istintivo ogni agire dell'essere umano, dalle forme comportamentali più "elementari" (sensazioni e abitudini) sino all'attività superiore dell'intelligenza (intuizioni, rappresentazioni, pensiero e volontà). Eppure, il pensiero naturale non coincide con le produzioni delle facoltà cognitive. Il *logos*, oltre a rappresentare la ragion d'essere di queste ultime, costituisce «l'*essenziale* delle cose, il loro *concetto*, quello che diventa oggetto» *(WdL III*, 17 [18]).

Pensiero e cosa (*die Sache*) non possono essere distinti, perché la struttura logica della soggettività è identica alla struttura dell'oggettività: reale e razionale coincidono. L'isomorfismo di soggettività e

oggettività è la prova dell'impegno ontologico che Hegel si sta assumendo con la sua logica speculativa: la comprensione della realtà e dei suoi meccanismi di trasformazione. Per definire la peculiare ontologia hegeliana dovremo però rivolgerci alla funzione svolta dal linguaggio rispetto all'elemento logico, anche perché, ci ricorda lo stesso Hegel, la natura specifica dell'essere umano è sì il *logos*, ma *logos* inteso nel duplice significato del termine greco che è insieme ragione e linguaggio. Afferma Hegel: «in tutto ciò che l'uomo fa *suo*, si è insinuato il linguaggio; e quello di cui l'uomo fa linguaggio e ch'egli estrinseca nel linguaggio, contiene, in una forma più inviluppata e meno pura, oppure all'incontro elaborata, una categoria. Tanto è naturale all'uomo la logica, o, meglio, tanto è vero che questa è la sua stessa peculiare *natura*» (*WdL III*, 10 [10]).

Tradizionalmente l'identità fra le strutture del pensiero (o categorie) e le strutture del reale viene fondata sulla tesi, anche nota come corrispondentismo, per cui la conoscenza è possibile fintantoché il pensiero riesce a adeguarsi alla forma dell'oggetto. Affinché possa realizzarsi un'autentica *adaequatio rei et intellectus* il compito del linguaggio dovrà essere strumentale: le parole esprimono in modo immediato la natura o l'essenza delle cose, perché sono un veicolo per il pensiero. Il linguaggio è allora utile per comunicare i pensieri, ma è inefficace per la loro realizzazione. Al contrario, secondo Hegel la corrispondenza di logica e ontologia si accompagna al rifiuto esplicito di una concezione puramente strumentale della lingua. Il linguaggio è oggettivo, non solo perché appartiene alla struttura profonda della realtà, ma anche perché la sua principale funzione è quella di mettere in relazione questa struttura con le categorie del nostro pensiero, di unificare, potremmo dire, soggetto e oggetto.

Quando Hegel parla di «considerazione pensante» o «considerazione logica» (*WdL III*, 17 [18]) delle categorie non intende quindi i concetti puri della metafisica razionalistica, bensì il concetto calato nella realtà. La logica speculativa giustifica così la conoscenza delle idee di anima, mondo, dio e libertà che la dialettica trascendentale dichiarava inaccessibili, in quanto idee realizzate ovvero *incarnate* nel reale. Il vero e proprio «oggetto, prodotto e contenuto *del pensiero*» (*WdL III*, 17 [19]) è allora l'universale concreto, cioè il concetto non per come viene intuito dalla sensazione o rappresentato, ma per come

viene *realizzato*.[1] Il concetto è un oggetto reale (*wirklich*) che si rivela strutturalmente omogeneo al soggetto che conosce e che, mentre conosce, produce se stesso come (auto)coscienza:

> Quindi la scienza logica, in quanto tratta quelle determinazioni di pensiero che attraversano in generale il nostro spirito istintivamente e senza che se ne abbia coscienza, mantenendosi non oggettive, inavvertite, anche quando entrano a far parte del linguaggio, è insieme anche la ricostruzione di quelle altre, che sono state rilevate dalla riflessione, e da essa fissate quali forme soggettive, esterne alla materia e alla sostanza (*WdL III*, 17-18 [19]).

L'unità di soggetto e oggetto richiede, cioè, il riconoscimento dell'identità tra le forme soggettive che strutturano il pensiero naturale e la forma dell'oggetto, un riconoscimento che si configura altresì come lavoro della coscienza e della riflessione. La logica assume così, nel suo valore scientifico più profondo, una prerogativa che nel sistema è affidata alla filosofia dello spirito: lo sviluppo dell'autocoscienza, lo spirito che conosce se stesso.[2] Si può dire perciò che anche con la filosofia dello spirito Hegel assolva all'impegno ontologico assunto con la scienza della logica.

In questo capitolo analizzerò il rapporto che Hegel istituisce fra linguaggio ordinario e oggettività del pensiero per realizzare quell'unità di soggetto e oggetto che costituisce l'obiettivo dichiarato di tutte

[1] Conoscere le categorie in quanto sono pensate è il presupposto per conoscerle in quanto vengono rappresentate, e sono perciò oggetto della psicologia, o sentite, e allora sono oggetto dell'antropologia. Nell'*Enciclopedia* queste scienze costituiscono due punti di vista particolari sul concetto speculativo: nella *Psicologia* le categorie sono descritte nella loro funzione cognitiva come forme del pensiero, nell'*Antropologia* sono invece parte dell'esperienza estetica. La loro è in ogni caso una prospettiva parziale o comunque limitata a un ambito specifico, mentre la logica è la visione totale e unitaria che le ricomprende. Sulla prospettiva psicologica delle categorie e del linguaggio come ancora fortemente influenzata dalla questione tradizionale delle forme del pensiero si veda J. Simon, *In Namen denken. Sprache und Begriff bei Hegel*, in *Hegel: Zur Sprache. Beiträge zur Geschichte des europäischen Sprachdenken*, B. Lindorfer (cur.), Gunter Narr Verlag, Tübingen 2002, pp. 33-46: 33.

[2] «*Conosci te stesso!*: questo comandamento assoluto non ha, né in se stesso, né nel contesto storico in cui ci si presenta, il significato di una semplice *conoscenza di sé* secondo le attitudini particolari dell'individuo (il carattere, le inclinazioni, le debolezze); ha invece il significato della conoscenza della verità dell'uomo, della verità in sé e per sé: dell'*essenza* stessa in quanto spirito» (*Enz. III*, § 377).

le ontologie "idealistiche".[3] Eppure, è proprio su questo terreno che si consuma una prima importante spaccatura fra Hegel e il cosiddetto idealismo tedesco, una spaccatura che, come vedremo meglio nel corso di questo studio, avvicina Hegel al modello della "ragione linguistica" sviluppato inizialmente in opposizione al criticismo kantiano dai *Metakritiker* (Hamann e Herder) e poi perfezionato proprio in alternativa alla "ragione idealistica", soprattutto per opera di W. von Humboldt.

Secondo questo modello l'operatività delle determinazioni logiche – o, per dirla con Hegel, l'effettualità delle categorie – è resa possibile dalla funzione relazionale del linguaggio: quest'ultimo ci permette di entrare in contatto con il mondo, con ciò che è esterno e dunque altro rispetto al soggetto. Del resto, la relazione caratterizza finanche il costituente minimo del linguaggio: l'essenza del segno, quale elemento insieme sensibile (significante) e non-sensibile (significato), consiste nell'essere-per-altro (*Seyn-für-Anderes*).[4] Questa concezione della predicazione o funzione referenziale del segno come predisposizione alla relazione consente a Hegel di superare il dualismo fra significante sensibile e significato non-sensibile, del quale emerge il limite ogniqualvolta il pensiero si scontra con la difficoltà di tradursi in espressione linguistica.

Lo stesso Hegel in diverse occasioni sembra dichiarare irrisolvibile lo scarto tra l'autosviluppo incondizionato del pensiero, che richiede piena trasparenza, e la sua resa linguistica, inevitabilmente ancorata alla condizionatezza del sensibile. Tale scarto può dipendere sia dall'i-

[3] Su questo cfr. E. Bloch, *L'idealismo tedesco e dintorni. Dalle* Leipziger Vorlesungen, tr. it. V. Scaloni, Mimesis, Milano-Udine 2011. Su Hegel in particolare, cfr. Id., *Soggetto-oggetto. Commento a Hegel*, tr. it. R. Bodei, Il Mulino, Bologna 1975 e G. Vattimo, *Ernst Bloch interprete di Hegel*, in *Incidenza di Hegel*, F. Tessitore (cur.), Morano, Napoli 1970, pp. 911-926.

[4] La definizione si trova in un passaggio dell'aggiunta al paragrafo 396 dell'*Antropologia* in cui lo sviluppo del linguaggio viene herderianamente messo in correlazione al corso delle età della vita: «Il linguaggio in generale è questo elemento aereo, insieme sensibile e non sensibile, mediante la conoscenza progressiva del quale lo spirito del bambino viene sempre più elevato, al di là del sensibile e del singolare, all'universale, al pensiero. Essere così reso atto a pensare rappresenta il massimo vantaggio del primo insegnamento» (*Enz. III*, § 396 Z). Sulla funzione educativa del linguaggio tanto per il singolo, quanto per il genere umano, cfr. J.G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, in *Werke in zehn Bänden*, vol. I, *Frühe Schriften 1764-1772*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1985, pp. 783-791; tr. it. A.P. Amicone, *Saggio sull'origine del linguaggio*, Pratiche, Parma 1995, pp. 126-135.

nadeguatezza della *Sprache* rispetto al pensiero, sia dall'uso inconsapevole del valore semantico delle espressioni linguistiche, quindi addirittura da un'eccedenza del linguaggio rispetto a ciò che è conosciuto.

Malgrado ciò, Hegel ritiene comunque che l'elemento logico non possa fare a meno del medio linguistico. Si potrebbe persino sostenere che il fine ultimo della sua logica speculativa sia portare a coscienza l'uso inconscio delle categorie da parte del linguaggio, mettere cioè in luce l'istinto logico che governa i nostri usi linguistici. Bisogna dunque indagare più a fondo che cosa comporta per il carattere sistematico del progetto filosofico hegeliano la stretta, ma anche ambigua cooperazione tra logica naturale e linguaggio. Un primo aspetto da prendere in considerazione è, come già accennavo, il legame sistematico tra la logica e la filosofia dello spirito.[5]

Com'è noto, la logica si configura come il «sistema della ragione pura, come il regno del puro pensiero» (*WdL III*, 34 [31]). Tale è un pensiero *voraussetzungslos*, cioè privo di presupposti estrinseci. L'assenza di presupposti, però, non esclude affatto lo spessore sensibile che pertiene alla dimensione del significante. Per Hegel, infatti, il pensiero puro non indica, come in Kant, la deduzione trascendentale delle categorie o il metodo aprioristico del sistema della scienza, bensì il processo di esecuzione, l'attuarsi del concetto nel corso della sua autodeterminazione. La genesi del pensiero puro è l'attività di realizzazione (*Verwirklichung*) e contestualizzazione (*Konkretion*) del concetto. La transizione del concetto dall'astratto al concreto è anche un processo di arricchimento di contenuto durante il quale emerge la rete di nessi relazionali sottesa allo svolgimento logico: una complessa trama di relazioni all'interno della quale si situano le determinazioni del pensiero.

Per questo possiamo definire la logica hegeliana una logica generativa ed esecutiva con cui il pensiero si dà un contenuto determinato costituendosi come sistema di relazioni.[6] Pure saranno allora per Hegel le ca-

[5] Su questo punto si veda anche J. Vernon, *Hegel's Philosophy of Language*, Continuum Books, London 2007. La tesi di Vernon è che il linguaggio sia il prodotto della dialettica di *Logik* e *Geist*, di grammatica e lessico. Tuttavia, introducendo il filosofo di Stoccarda nella tradizione che da Cartesio passa per Fichte e arriva fino a Husserl (*ivi*, pp. 14-15) Vernon finisce per dare maggiore importanza all'impronta cartesiana della linguistica di Hegel e, di conseguenza, a riconoscere il primato della grammatica sul lessico. In questo studio intendo contestare la priorità della grammatica e dimostrare che il linguaggio, in virtù della sua funzione relazionale, ha anzitutto un valore operativo nella misura in cui rappresenta l'attività del pensiero, l'operatività dello spirito.

[6] Cfr. F. Chiereghin, *Rileggere la* Scienza della logica *di Hegel: ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Carocci, Roma 2001, soprattutto cap. I.

tegorie nella loro *Selbstbewegung* che non esclude ma implica la possibilità di sempre nuove connessioni. Tale movimento descrive una processualità immanente e ricorsiva, nella quale ciò che avviene a livello microscopico riproduce la dimensione macroscopica della totalità di interconnessioni logiche, visibile al termine del percorso logico nell'idea assoluta.

Stando a una lettura classica, l'inizio della logica con la dialettica di essere e nulla rappresenterebbe la differenza più radicale, il rapporto più vuoto e refrattario alla relazione, quasi antepredicativo. La sua conclusione, invece, sarebbe il compimento della complessità relazionale: l'idea assoluta quale pienezza e totalità di una rete di rimandi e relazioni estesa globalmente e intensivamente. In realtà nella dialettica di essere e nulla Hegel introduce la nozione di divenire come negazione preliminare dell'intuizione sensibile secondo la quale ciò che è non può al contempo non essere. Questa negazione determinata costituisce il motore del continuo passare (*Übergehen*) dell'essere nel nulla.[7] Il divenire presuppone dunque la relazione nella forma di un autoriferimento negativo, dell'essere che nega e al contempo afferma se stesso.

Da questo punto di vista la relazione rappresenta un presupposto per il pensiero. Nell'esposizione enciclopedica della scienza logica Hegel dimostra di intendere questa relazionalità dell'essere in termini prettamente linguistici, nella forma di una proposizione che non solo esibisca l'apertura costituiva dell'essere, ma la realizzi come identità e non identità di essere e non-essere. Tale è una proposizione che sia in grado di esporre anche nella forma la reciprocità dei due termini che entrano in relazione, ad esempio mediante la figura del chiasmo: «l'essere è il passare [*das Uebergehen*] nel nulla e il nulla è il passare [*das Uebergehen*] nell'essere» (*Enz. I*, § 88).[8] Il rapporto tra linguaggio

[7] Su questo cfr. R. Morani, *Del doppio inizio della logica hegeliana*, in *Rileggere Hegel. Tempo, soggetto, negatività, dialettica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2019, pp. 241-289.

[8] È questo il luogo in cui sopravvive nell'*Enciclopedia* il tema fenomenologico della proposizione speculativa. Ho affrontato la questione in S. Pieroni, *La forma della proposizione speculativa tra scrittura filosofica e traduzione*, «Rivista di Estetica» LXXXVI (2024), pp. 106-120, in corso di stampa. In generale sulla proposizione speculativa si vedano J.O'N. Surber, *Hegel's speculative sentence*, «Hegel Studien» X (1975), pp. 211-230; G. Wohlfart, *Der spekulative Satz: Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*, De Gruyter, Berlin 1981; V. Vitiello, *Hegel: proposizione speculativa e riflessione ponente*, «Il Pensiero» XL (2001), pp. 83-90; Id., *Tra logica e retorica: la teoria hegeliana della proposizione speculativa e la figura del chiasmo*, «Verifiche» XXXIV (2005), pp. 189-237; L. Ziglioli, *Il linguaggio della dialettica. Hegel e la proposizione speculativa*, «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici» XXIII (2008), pp. 533-566.

e pensiero sembra allora costituire, almeno *prima facie*, una confutazione del postulato hegeliano per cui la scienza deve iniziare dalla cosa senza presupporre alcuna giustificazione preliminare.

Probabilmente la scelta di tematizzare nella Prefazione alla *Scienza della logica*, redatta nel 1831, il problema del rapporto tra linguaggio ordinario e oggettività del pensiero è il risultato di quella riconfigurazione del problema del cominciamento logico che viene portata a compimento con la riforma berlinese della *Scienza della logica*, ma che ha inizio già nel 1817 con l'*Enciclopedia* di Heidelberg e, nello specifico, con l'inserimento della logica speculativa entro un quadro sistematico, all'interno del quale quest'ultima dovrà integrarsi con la filosofia dello spirito. All'esposizione enciclopedica della logica viene infatti anteposta una sezione dal titolo «concetto preliminare» o pre-concetto (*Vorbegriff*). Questa parte si apre con l'analisi dell'attività soggettiva del pensiero in cui il linguaggio fa la sua comparsa come «opera del pensiero [*Werk des Gedankens*]» e principale responsabile dei processi di universalizzazione (*Enz. I*, § 20 A).

Il pensiero, osserva Hegel, non deve essere considerato alla stregua di una facoltà tra le altre, né di un medio estrinseco nel quale le facoltà possano operare per sé in modo indipendente. Al contrario, il pensiero corrisponde all'attività di tutte le facoltà spirituali soggettive. Quando sentiamo, intuiamo, immaginiamo o ricordiamo in realtà pensiamo. Anche l'atto volitivo e quello appetitivo sono pensiero. Il pensiero è quindi la totalità delle sue singole determinazioni, all'interno della quale le facoltà operano differentemente ma in modo coordinato. Dunque, in quanto attività soggettiva il pensiero è *pensare in atto*. Per Hegel è necessario chiarire all'inizio della scienza logica la natura del rapporto tra le singole attività spirituali e l'universalità del pensare in atto, vale a dire le relazioni reciproche che intercorrono tra le singole facoltà, per non ridurre l'attività del pensiero a rapporti di tipo esclusivamente cognitivo. In tal modo egli anticipa una questione che riguarda più da vicino la considerazione *psicologica* del pensiero e del linguaggio: la «distinzione tra il sensibile, la rappresentazione e il pensiero» (*Enz. I*, § 20 A).

Nella *Psicologia* Hegel presenta infatti il linguaggio, e più nello specifico il segno, come prodotto della rappresentazione (*Vorstellung*). Il segno consente il transitare dello spirito soggettivo mediante la rappresentazione dall'intuizione sensibile (*Anschauung*) al pensiero concettuale (*Denken*). Il primo passaggio dall'intuizione alla rappresentazione può essere pensato in analogia al processo della *sublimazione*

chimica come transizione di un elemento dallo stato solido a quello aeriforme. L'intelligenza lavora sulla composizione fattuale dell'intuizione alterandone la disposizione materiale (le relazioni molecolari). Così essa riesce a trasformare la sensazione, di per sé irriducibile alla concettualizzazione, in un'immagine interiorizzata. Questa viene ritenuta nella memoria (*Er-innerung*) come una proprietà che all'occorrenza l'intelligenza è in grado di evocare.

Anche la dinamica interna alla rappresentazione riproduce una sorta di sublimazione. Stavolta, però, interviene la mediazione del linguaggio: anziché prodursi, come nel caso della sublimazione chimica, un passaggio diretto di stato, la sublimazione rappresentativa si compie mediante i momenti intermedi del simbolo e del segno non linguistico. Con il simbolo l'intelligenza si manifesta nell'analogia con l'intuizione sensibile. La caratteristica fondamentale del simbolo è che in esso il significato possiede una fatticità materiale, dal momento che ancora non è posta alcuna differenza con il significante. Nel simbolo l'intelligenza si muove entro la dimensione spazio-temporale delimitata dall'intuizione sensibile.

Il segno non linguistico, invece, spezza il rapporto di unità immediata che nel simbolo tiene insieme significante e significato: l'intelligenza sceglie liberamente come veicolare il proprio contenuto. Esempi di segno non linguistico per Hegel sono i segni non iconici, cioè quei segni che, pur essendo delle immagini, non riproducono le caratteristiche materiali della realtà che denotano. Una «pietra tombale», una «coccarda» o una «bandiera» (*Enz. III*, § 457 Z) rimandano a un contenuto *estraneo* all'intuizione sensibile. I limiti spazio-temporali imposti dalla semiosi simbolica vengono superati nel segno: in questo caso a emergere è la funzione relazionale della semiosi. Con il segno linguistico (la parola e soprattutto il nome) l'intelligenza compie il passo decisivo verso l'emancipazione del significato dalla fatticità materiale del significante.[9] La semiosi fonica o vocale, infatti, non è soltanto l'espressione volontaria del soggetto che si riferisce a un oggetto, ma rappresenta una modalità di esteriorizzazione pienamente emancipata dall'immediatezza fattuale.

[9] Cfr. *Enz. III*, §§ 451-465. Sulla funzione svolta dal segno non linguistico nel passaggio dal simbolo al nome si veda D. Gutterer, *Die Pyramide. Hegels Charakterisierung des nichtsprachlichen Zeichens*, «Kodikas/Code. Ars Semeiotica» XXXVI (2013), pp. 178-184 e Id., *Ansätze zu einer Zeichentheorie bei Hegel*, in *History of Semiotics*, A. Eschbach – J. Trabant (cur.), John Benjamins Publishing Company, Amsterdam 1983, pp. 191-204.

Certamente nel processo di soggettivazione va considerata anche la funzione della componente cognitiva. Il simbolo e il segno vengono infatti indicate come le produzioni dell'immaginazione produttiva. Ma altrettanto importante per la formazione del soggetto è il ruolo svolto dalla componente sensibile. In breve, la sublimazione psicologica[10] attuata dalla rappresentazione descrive la transizione dallo stato "solido", statico ed esteso dell'immagine (*Bild*) allo stato mobile e "aeriforme" del segno linguistico. Nel nome e nella parola la fatticità dell'intuizione sensibile viene levata, il significante non sta più per sé, ma rimanda ad altro. La dinamica interna alla *Vorstellung*, con cui l'intelligenza si rappresenta il contenuto, corrisponde a una sorta di rarefazione della fatticità sensibile dell'immagine.

Questo primato dell'elemento fonico e auditivo viene senz'altro ereditato da Hegel dalla linguistica settecentesca che stabiliva, con Herder ad esempio, la derivazione del *logos* dalla *phoné*. Il senso dell'udito per Hegel «si riferisce allo sfuggire dalla materialità, al passaggio all'immateriale, allo psichico, all'ideale» (*Enz. II*, § 300 Z). Il suono, una volta articolato dall'intelligenza come voce (*Stimme*), rappresenta il medium linguistico per eccellenza in virtù della natura dileguante della *phoné*. Rispetto all'icona o alla semiosi visiva il segno fonico contiene nel significante la negazione della fatticità materiale, grazie alla quale il soggetto, oggettivandosi per mezzo della voce, riceve «una realtà che nel suo sorgere è immediatamente superata, poiché l'espandersi del suono è al tempo stesso il suo svanire. Per questo, mediante la voce la sensazione ottiene una somatizzazione che si estingue con la stessa rapidità con la quale si esterna» (*Enz. III*, § 401 Z).

In altri termini la caratteristica fondamentale della *phoné* è l'autotoglimento dialettico (*Aufhebung*). Da questo punto di vista sembra proprio che la tesi del fonocentrismo sia profondamente radicata nella dialettica speculativa perché, come ha scritto Derrida in un famoso saggio dedicato alla semiologia hegeliana, «l'autorità della voce si coordin[a] essenzialmente con il complesso del sistema hegeliano, con

[10] In generale con sublimazione psicologica intendo la *Aufhebung* dell'intuizione sensibile in pensiero descritta da Hegel nella *Psicologia*. Uso però il termine sublimazione in modo neutro, nel significato etimologico di un soggetto al limite («sub», sotto, «limes», limite) e non nell'accezione che il termine assume nella tradizione psicoanalitica come meccanismo individuale di difesa e risoluzione del conflitto, né nella tradizione marxista, dove indica essenzialmente lo sviluppo delle condizioni materiali che determinano i conflitti sociali all'interno della società civile.

la sua archeologia, la sua teleologia, la sua escatologia, con la volontà di *parousia* e con tutti i concetti fondamentali della dialettica speculativa, specialmente quelli di negatività e di *Aufhebung*».[11]

Eppure, agli occhi di Hegel, ciò che rende il linguaggio tanto adatto alla manifestazione dello spirito non è la sua costituzione aeriforme. Possiamo fortemente ridimensionare il fonocentrismo della dialettica speculativa servendoci ancora dell'analogia tra l'attività rappresentativa e il processo chimico della sublimazione. Hegel stesso suggerisce nella *Scienza della logica* un'affinità tra la funzione del linguaggio nello spirito teoretico e il processo chimico:

> Il medio, per cui ora vengon conclusi questi estremi, è *in primo luogo* la natura, in sé, di ambedue, il concetto intiero che ambedue li contiene. Ma *in secondo luogo* siccome essi stanno nell'esistenza un contro l'altro, così anche la loro assoluta unità *esiste* come *distinta* da loro, ed è un elemento tuttavia formale, – l'elemento della *comunicazione* [*Mittheilung*], dov'essi entrano fra loro in una esterior *comunanza* [*Gemeinschaft*]. La differenza reale appartenendo agli estremi, questo medio non è che la loro neutralità astratta, la lor reale possibilità, quasi l'*elemento teoretico* dell'esistenza degli oggetti chimici, del lor processo e del suo risultato. Nel corporale è l'*acqua*, che adempie alle funzioni di questo mezzo; nello spirituale (in quanto vi si riscontra l'analogo di cotesto rapporto) è da riguardar come mezzo il *segno* in generale e più precisamente il *linguaggio* (*WdL II*, 149-150 [828-829]).

Il processo chimico corrisponde alla neutralizzazione della differenza reale. La ragion d'essere del chimismo – osserva anche Derrida – è il medium attraverso il quale i due estremi, ancora irrelati nella differenza reale, vengono posti in comunanza. Tale *Gemeinschaft* corrisponde alla comunicazione o partecipazione (*Mitteilung*)[12] dei due estremi in un'unità mediata, in cui i due estremi risultano in reciproca contraddizione. Si tratta, inoltre, di un'unità esteriore, perché distinta dai due estremi che la compongono. Infatti, da un lato, nella *Gemein-*

[11] Cfr. J. Derrida, *Il pozzo e la piramide. Introduzione alla semiologia di Hegel*, in *Margini della filosofia*, tr. it. M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, p. 129. Per una critica dell'interpretazione di Derrida si veda A. Cavarero, *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano 2003.

[12] Infatti, soltanto in senso derivato l'espressione tedesca *Mitteilung* pertiene al campo della comunicazione. Letteralmente il termine definisce il livello della condivisione e della com-partecipazione come uso comune e relazione reciproca.

schaft si realizza una quieta fusione, dall'altro, tale fusione presenta un andamento negativo che leva e neutralizza la carica differenziale degli opposti. L'acqua e il linguaggio rappresentano, rispettivamente per il corpo e per l'intelligenza teoretica, quello spazio neutrale che permette la mediazione.

Il chimismo è il processo di fluidificazione con cui due estremi perdono progressivamente la loro stabilità e resistenza. All'aumento dell'indice dinamico della struttura molecolare dell'elemento chimico (o logico) corrisponde un aumento della valenza chimica, vale a dire, secondo la teoria atomica, del numero di posti vuoti che rendono possibile il concatenamento con altri elementi. Aumenta, in altre parole, la capacità relazionale del concetto. L'analogia tra l'acqua e il linguaggio proposta da Hegel per spiegare il processo chimico è di grande interesse, perché l'acqua è un elemento che ha un'elevata capacità di entrare in relazione atomica con altri elementi. Il medio, rappresentato nel corpo dall'acqua e nello spirituale dal linguaggio, è la relazione reciproca (*Wechselwirkung*) o comunanza (*Gemeinschaft*), la terza categoria della relazione secondo la tavola kantiana delle categorie.[13] Nell'acqua, così come nel linguaggio, rispettivamente l'elemento chimico e quello spirituale perdono la propria stabilità per ritrovarla all'interno di una nuova composizione, in una nuova relazione.

Dunque, stando alla sezione del chimismo il rapporto tra linguaggio e spirito, ma anche fra linguaggio e oggettività del pensiero deve essere pensato ricorrendo alla categoria della *Gemeinschaft*. Per questo la medialità del linguaggio è garante sia della sua diretta interazione con il pensiero, sia dell'identità delle singole facoltà spirituali nell'intelligenza teoretica e pratica. L'esposizione a compartimenti stagni delle facoltà cognitive nella *Psicologia* sembra però confutare questa lettura inclusiva, che fa del linguaggio l'agente fluidificante delle diverse facoltà. La progressiva rarefazione della consistenza spaziale della rappresentazione a cui assistiamo con lo spirito teoretico favorisce l'esposizione temporale e sonora (*phoné*) del concetto nella parola, ritenuta superiore a quella spaziale e iconica dell'immagine o del simbolo perché indipendente dalla fatticità materiale dell'intuizione sensibile.

[13] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Akademie-Ausgabe*, vol. III, B. Erdmann (cur.), Reimer, Berlin 1904, A 80/ B 106; tr. it. C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2012, p. 207. Di seguito citerò la *Critica della ragion pura* con la sigla *KrV* riportando, secondo l'uso, la numerazione delle pagine delle prime due edizioni originali: A per l'edizione del 1781 e B per l'edizione del 1787.

Nel contesto in cui il linguaggio è parte del regno della rappresentazione cognitiva la sua funzione di mediazione entra in contrasto con quella di smaterializzazione. La rappresentazione si dissolve a favore della presentazione concettuale (*Darstellung*) la quale, prescindendo da qualsiasi legame con la sensibilità, si pone *oltre* il linguaggio. Alla fine, il concetto sembra necessitare di una dimensione processuale a-spaziale e a-temporale, in cui la funzione espressiva del linguaggio si estingua e, grazie alla natura fonica della parola e all'arbitrarietà del nome, abbia luogo il passaggio all'*autoreferenzialità* del concetto (*Enz*. *III*, §§ 451-465).

Per questo, secondo Jere Surber, la *Psicologia* presenterebbe un esito paradossale per la funzione del linguaggio: il passaggio dall'intuizione sensibile al concetto avviene come transizione dal regno «prelinguistico» dell'immagine sensibile (*Bild*) e del sentimento al regno «post-linguistico» dei concetti, dove il pensiero si è liberato delle restrizioni linguistiche, sensoriali, immaginative e contingenti che contraddistinguono la rappresentazione cognitiva.[14]

Dunque, se ci limitiamo alla *Psicologia*, l'emancipazione dall'elemento sensibile che l'intelligenza conquista sul piano dello spirito teoretico sopprime il dualismo segno-significato.[15] L'analogia con il processo chimico che abbiamo descritto testimonia però il risvolto dialettico di questa soppressione: la fluidificazione di opposte unilateralità e la creazione di uno *spazio neutrale*, partecipato e condiviso dal pensiero e dal linguaggio. Da questo punto di vista il fonologocentrismo che contraddistingue la rappresentazione e il *Denken* cognitivi non può esaurire l'intero orizzonte speculativo entro il quale si situa il rapporto tra l'elemento logico e l'elemento linguistico. Il linguaggio presenta infatti una ben diversa collocazione rispetto al pensiero e alla stessa rappresentazione quando Hegel lo analizza dalla prospettiva del pre-concetto della filosofia.

[14] Cfr. J.O'N. Surber, *Hegel's Philosophy of Language: The Unwritten Volume*, in *A Companion to Hegel*, S. Houlgate – M. Baur (cur.), Wiley-Blackwell, Malden 2011, pp. 243-261: 254; tr. it. mia.

[15] Cfr. F. Chiereghin, *Rileggere la* Scienza della logica *di Hegel*, cit., pp. 67-77 e anche Id., *Pensiero e linguaggio nella* Scienza della logica *di Hegel*, «Teoria» XXXIII (2013), pp. 155-178.

2. *Linguaggio e pre-concetto della filosofia*

Torniamo dunque al «concetto preliminare» e all'affermazione per cui l'attività del pensiero oggettivo presuppone il pensiero soggettivo che si concretizza nella «distinzione tra il sensibile, la rappresentazione e il pensiero» esaminata nella *Psicologia*. Per prima cosa è necessario fare una considerazione sulla differente metodologia di queste due sezioni. Nel *Vorbegriff* il movimento di sviluppo dall'intuizione alla rappresentazione, che nella *Psicologia* si presenta come una progressione lineare, è ricondotto ai movimenti di interiorizzazione ed esteriorizzazione.

Al § 20 Hegel ricorda che il contenuto della rappresentazione può essere o il materiale sensibile proveniente dall'intuizione (sensazione e sentimento), oppure il contenuto derivato dal pensiero come, ad esempio, le rappresentazioni della giustizia, della morale o della religione. In quest'ultimo caso non si tratterebbe di vere e proprie rappresentazioni, bensì di nozioni (*Gedanken*) la cui origine è interna al soggetto. In entrambi i casi, però, il contenuto (esterno o interno che sia) è indeterminato e transitorio. Portare di fronte (*vor-stellen*) al pensiero il contenuto delle rappresentazioni e delle nozioni significa familiarizzare con il significato della rappresentazione, renderlo un possesso stabile dell'intelligenza, patrimonio dell'Io. Solo quando un certo contenuto diventa qualcosa di *mio* in forma cosciente, diventa cioè un contenuto determinato e universale, l'intelligenza può lavorare su tale contenuto.

Nozioni e rappresentazioni sono perciò il prodotto di due movimenti opposti e complementari: il sensibile per essere pensato deve avere una forma ideale come quella dell'Io che intuisce e percepisce; allo stesso modo pensieri e concetti devono essere *appresi* per poter diventare un contenuto mentale autocosciente, il che significa che devono trovare una forma esteriore in cui manifestarsi. I due movimenti del rappresentare – l'interiorizzazione dell'intuizione sensibile e l'esteriorizzazione del contenuto interiore astratto – presuppongono la negazione rispettivamente dell'esteriorità sensibile (*Er-innerung*) e dell'interiorità ideale (*Entäußerung*). Ad alimentare entrambi i processi è il linguaggio, in virtù della sua doppia natura sensibile e ideale, interna ed esterna, ovvero della sua "carica neutra". Nell'annotazione al § 20 Hegel chiarisce questa funzione del

linguaggio riprendendo l'argomentazione sulla *Meynung* svolta nella figura della «certezza sensibile» della *Fenomenologia dello spirito* del 1807:[16]

> Del resto, se per il sensibile vengono indicate le determinazioni *della singolarità e della estrinsecità* [*Außereinander*], si può ancora aggiungere che anche queste determinazioni a loro volta sono pensieri e universali; nella logica si mostrerà che il pensiero e l'universale consistono proprio nel fatto che il pensiero è se stesso e il suo altro, sormonta questo altro e nulla gli sfugge. In quanto il linguaggio è opera del pensiero [*Werk des Gedankens*] non vi si può dire nulla che non sia universale. Quello che soltanto opino [*meyne*] è mio [*mein*], appartiene a me in quanto sono quest'individuo particolare; ma se il linguaggio esprime soltanto ciò che è universale non posso dire ciò che soltanto *opino* [*meyne*] (*Enz. I*, § 20 A).

Notoriamente la *sinnliche Gewißheit* raffigura la coscienza opinante che scopre attraverso l'uso del linguaggio la vanità dell'esistenza immediata delle cose-oggetto sensibili. L'argomento di Hegel si basa sulle occorrenze pronominali e deittiche del linguaggio ordinario. I pronomi dimostrativi (*questo*, *quello*) e i deittici temporali (*adesso*) o spaziali (*qui*, *là*), usati sempre in riferimento a un contesto situaziona-

[16] È noto che inizialmente Hegel avesse concepito la *Fenomenologia dello spirito* come «prima parte del sistema della scienza» (*Enz. I*, § 25). Nel concetto preliminare egli riprende il progetto di trasformazione della filosofia in scienza a cui era stata esplicitamente dedicata la *Fenomenologia* del 1807, quale «scienza dell'esperienza della coscienza». Il rapporto tra coscienza e linguaggio è di fondamentale importanza per comprendere lo sviluppo e il percorso dell'esperienza della coscienza. Hegel descrive il cammino che conduce lo spirito dalla forma più immediata del sapere, la «certezza sensibile», sino al sapere assoluto, come processo di mediazione e al contempo di determinazione. Sul rapporto fra coscienza e linguaggio nella *Fenomenologia* si veda B. Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein*, vol. V, Akademische Verlagsgesellschaft, Frankfurt a.M. 1971. Su questo tema, cfr. anche J. Simon, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Kohlhammer, Stuttgart 1966; S. Costantino, *Hegel: la dialettica come linguaggio. Il problema dell'individuo nella* Fenomenologia dello Spirito, Mursia, Milano 1980. Il *Vorbegriff* si riallaccia chiaramente al cammino fenomenologico con l'intento di ricondurre le figure fenomenologiche all'ambito logico e dunque alle loro determinazioni concettuali. Per quanto concerne la questione topologica del *Vorbegriff* rispetto al sistema e alla *Fenomenologia* si veda A. Nuzzo, *Das Problem eines «Vorbegriffs» in Hegels spekulativer Logik*, in *Der «Vorbegriff» zur Wissenschaft der Logik in der Enzyklopädie von 1830*, A. Denker – A. Sell – H. Zaborowsky (cur.), Karl Alber, Freiburg 2010, pp. 84-113.

le per esprimere il singolare, sono in realtà determinazioni universali. Quando dico "questo punto qui" non sto dicendo niente di singolare, perché questo punto è una determinazione applicabile a tutti i possibili punti nel mondo. Per questo, secondo Hegel, la caratteristica propria del singolare è quella di passare necessariamente nel suo opposto. Per poter essere pensata la singolarità deve essere negata, per cui quando enuncio il singolare e lo pongo all'interno della struttura logico-grammaticale della proposizione, enuncio in realtà l'universale, ossia l'elemento logico che struttura la mia conoscenza del mondo. Nella certezza sensibile, allora, la coscienza non può dire ciò che *intende*, perché essa in realtà *non sa* ciò che intende. Crede di dire il singolare e invece enuncia l'universale. L'opinione della coscienza fallisce nell'esprimere l'*hic et nunc* della certezza sensibile.

Il fallimento della coscienza sensibile non è però il fallimento del suo linguaggio, bensì della sua conoscenza. Il limite che Hegel attribuisce alla *Meynung* è di essere una conoscenza che si arresta alla superficie dei fenomeni, a ciò che soltanto appare (*Erscheinung*). Mentre la conoscenza della certezza sensibile è di per sé falsa, al contrario la sua enunciazione è vera. Il linguaggio ci rivela che ciò che crediamo essere immediato e singolare è in realtà una determinazione mediata e universale del pensiero. Dato che nel pensiero non può darsi nulla che non sia universale e mediato, affinché il sensibile possa essere pensato dovrà essere *trasformato* in qualcosa di universale. Nella *sinnliche Gewißheit* il linguaggio si arroga il compito di mediare, per mezzo della sua struttura grammaticale, l'immediatezza e tradurre il dato sensibile singolare in un universale, vale a dire nel concetto.

In quanto appartiene all'uomo ed è opera del pensiero il linguaggio «reca in sé il carattere del pensiero» (*VL 1831*, 661 [19]) che è l'universalità. La certezza nell'esistenza delle cose sensibili non può allora essere fondata sulla mera opinione, perché il contenuto dell'opinione, essendo un contenuto mentale,[17] può essere espresso solo attraverso

[17] Si vedano in proposito le considerazioni di G. Garelli, *Lo spirito in figura: il tema dell'estetico nella* Fenomenologia dello spirito *di Hegel*, Il Mulino, Bologna 2010, pp. 57-78, il quale osserva che il principale significato del *meynen* nel capitolo sulla certezza sensibile è quello dell'«avere in mente» con cui è possibile dare rilievo anche alla *direzionalità* e all'*intenzionalità* dell'atteggiamento mentale della *Meynung*. Infatti, la *Meynung* individuale non designa unicamente la dimensione dell'opinare offerta dalla *dóxa* platonica, ma più propriamente quella del «*mio* opinare, e l'opinione non può che essere inevitabilmente *mia* opinione, il cui valore è confinato alla credenza che precede non solo ogni articolazione linguistica, ma persino ogni possibile presa di

il linguaggio e in tal modo trasformato in una determinazione universale. Il linguaggio è dunque rivelativo del «segreto recondito nel mangiare il pane e nel bere il vino» (*PdG*, 69 [77]). Pane e vino rappresentavano negli antichi culti eleusini di Bacco e Cerere la carne e il sangue della divinità, cibandosi dei quali i partecipanti alle cerimonie sacre erano convinti di annichilirne la naturalità e prendere così parte all'essenza del divino. Fuor di metafora, l'operazione del linguaggio nella certezza sensibile corrisponde alla negazione determinata: il linguaggio mostra l'impossibilità di dire e dunque di pensare l'intuizione sensibile come un che di singolare e isolato.

Questa furia bacchica del negativo – per proseguire con la suggestiva immagine hegeliana – non si applica però alla sola conoscenza sensibile, ma anche ai *Gedanken*: «In questo caso non solo il contenuto è pensiero, ma c'è anche la forma dell'universalità inerente già al fatto che un contenuto è in *me*, in generale, che è una rappresentazione»; non solo ma «nella rappresentazione tale contenuto si trova parimenti isolato» (*Enz. I*, § 20 A). Sebbene le nozioni non siano condizionate spazialmente e temporalmente come l'intuizione sensibile, sono anch'esse «determinazioni isolate della rappresentazione» (*Enz. I*, § 20 A). L'uso del linguaggio dimostra che ogni esperienza, quella empirica così come quella che prescinde dall'intuizione sensibile, implica la mutua interazione di soggetto, oggetto e mondo.

La capacità relazionale del linguaggio consente così di spostare la considerazione sull'universalità del pensiero dalla singolarità del *mein* della certezza sensibile a quella del *gemein* (comune), lo spazio logico condiviso dai singoli parlanti, sino all'*all-gemein*, cioè all'universalità propria della dimensione sovraindividuale e intersoggettiva del concetto.[18]

Per mezzo di questa lettura relazionale dell'universalità Hegel intende dare rilievo al carattere intrinsecamente linguistico dell'esperienza umana. I limiti della rappresentazione vengono superati dalla *All-gemeinheit* del linguaggio. Per questo il linguaggio è connesso allo

coscienza effettiva da parte del Sé» (*ivi*, pp. 57-58). La certezza sensibile, per quanto costituisca il momento più individuale e singolare dello sviluppo dell'autocoscienza, è segnata dalla relazionalità del riferimento. Questa appartiene a ogni contenuto mentale e perciò definisce anche la credenza nella sua forma più elementare della deissi, cioè l'intenzione di senso.

[18] Per definire l'universalità del concetto Hegel predilige non a caso l'uso del termine tedesco *Allgemeinheit* (cfr. ad esempio *Enz. I*, § 20 A), proprio per segnalare il carattere anti-atomistico e relazionale (olistico) dell'unità di reale e razionale.

svolgimento logico. Come il pensiero anche il linguaggio attraversa in modo trasversale i diversi momenti del processo conoscitivo (*Erkennen*), presentandosi non solo come la condizione di possibilità del pensiero soggettivo, ma anche dell'oggettività del pensiero.

Come abbiamo già visto per la distinzione segno-significato, anche rispetto al rapporto tra linguaggio e pensiero sembrano coesistere due concezioni antagoniste. Da un lato, l'insistenza nella *Psicologia* sulla natura differenziale del segno linguistico lascerebbe intendere che il linguaggio svolga per il pensiero solo una funzione strumentale e transitoria. Il pensiero si serve del linguaggio per estrinsecarsi senza che quest'ultimo abbia il potere di condizionarlo. In tal senso nel linguaggio il pensiero è libero, è presso di sé nella misura in cui può dominarlo, ad esempio, attraverso la grammatica e la sintassi. Queste costituirebbero la traccia, nell'uso linguistico, dell'universalità e autonomia delle categorie. In un altro senso il linguaggio fa invece *resistenza* al pensiero e, nella misura in cui lo ancora ai dati dell'esperienza e lo condiziona, lo rende anche possibile in quanto permette al dato empirico immediato di essere pensato. Si potrebbe dire che il linguaggio è insieme posto (*gesetzt*) e presupposto (*voraus-gesetzt*) dal pensiero: posto perché il pensiero se ne serve per darsi una consistenza oggettiva e determinata, e presupposto perché il linguaggio è la stessa rappresentazione del contenuto che deve essere pensato.

È verosimile che proprio la difficoltà di tenere insieme la prospettiva logica del *Vorbegriff* e quella rappresentativo-cognitiva della *Psicologia* abbia spinto Hegel a prendere una posizione rispetto alla questione linguistica con la rielaborazione della logica nel 1831. Come ha osservato Kevin Thompson, che le forme del pensiero siano «anzitutto [*zunächst*] esposte [*herausgesetzt*] e consegnate [*niedergelegt*] nel *linguaggio* umano» (*WdL III*, 10 [10]) può essere l'ennesima dichiarazione di predominio del pensiero sul materiale sensibile e, conseguentemente, la conferma della funzione meramente vicaria del linguaggio. Ma, ammettendo che le categorie dimorino inizialmente nel *medium* sensibile, Hegel potrebbe invece voler confessare la necessità di una fonte estrinseca alla quale il pensiero deve attingere per sostenersi.[19]

[19] Cfr. K. Thompson, *Fragmentation, Contamination, Systematicity: The Threats of Representation and the Immanence of Thought*, in *Hegel and Language*, J.O'N. Surber (cur.), SUNY, Albany 2006, pp. 35-53: 36. Si veda per l'interpretazione di questi passaggi della *Scienza della logica* anche T. Bodammer, *Hegels Deutung der Sprache. Interpretationen zu Hegels Äußerungen über die Sprache*, Meiner, Hamburg 1969, pp. 218-238.

Il problema che ruota attorno al significato dell'avverbio *zunächst* è allora quello del cominciamento logico: è l'obiezione che il linguaggio, nella sua duplice natura sensibile e non-sensibile, sembra muovere alla pretesa assenza di presupposti. Si può però leggere il passaggio appena citato anche in un altro modo, dando maggiore rilevanza al significato dei verbi *heraussetzen* e *niederlegen*.

Letteralmente il verbo *heraussetzen* indica il movimento del portare fuori (*ex-ponere*) ed è usato da Hegel anche altrove per definire il ruolo del linguaggio nella dinamica in cui il concetto si espone divenendo *altro da sé*.[20] Poiché l'altro del concetto è la sensibilità, nell'*heraussetzen* l'alterità rimane esterna al concetto, cosicché alla fine l'esposizione coincide non solo con l'essere-fuori-di-sé del concetto (*Außersichsein*), ma anche con la sua estraniazione (*Entfremdung*). Nel farsi estraneo a se stesso il concetto si fa corpo e si esteriorizza (*Entäußerung*). Il verbo *heraussetzen* si riferisce pertanto a un movimento che interessa l'intero svolgimento logico, dall'essere sino all'idea assoluta. La dinamica dell'*ex-ponere* è, in altri termini, costitutiva del *logos* in quanto rappresenta il momento in cui il concetto per essere presso di sé deve farsi altro da sé. Leggiamo ad esempio al § 84 che introduce la logica dell'essere nell'*Enciclopedia*:

> L'essere è il concetto soltanto *in sé*; le sue determinazioni sono come *essenti*; nella loro distinzione si trovano reciprocamente di fronte come *altre* e la loro ulteriore determinazione (la forma del momento dialettico) è un *passare in altro*. In questo procedere nella determinazione il concetto essente *in sé* insieme *si espone* [*Heraussetzen*], e quindi si dispiega, e, al tempo stesso, l'essere *va in sé*, si approfondisce in sé stesso. Il dispiegarsi del concetto nella sfera dell'essere diventa la totalità dell'essere, allo stesso modo che l'immediatezza dell'essere o la forma dell'essere come tale viene superata (*Enz. I*, § 84).[21]

[20] Ad esempio, nelle lezioni sulla filosofia dello spirito soggettivo del semestre invernale 1827/28 il verbo viene usato per definire il rapporto tra singolarità e universalità nel giudizio. Quest'ultimo presuppone l'attività del linguaggio che è appunto l'esposizione della categoria nella parola (o nel nome). Nella *Nachschrift* Stolzenberg leggiamo: «L'attività dell'intelligenza è la *parola*, con cui l'intelligenza pone ciò che è suo come un esterno, determina l'universale come singolare, lo esteriorizza nel particolare e lo rende all'intuizione. Esporre [*herauszusetzen*] l'universale nel singolare è la partizione [*theilen*]: partizione originaria [*urtheilen*]» (*VPsG II*, 870 [tr. it. mia]).

[21] Il § 84 e il successivo che aprono la dottrina dell'essere nella *Scienza della logica* enciclopedica sono stati aggiunti da Hegel nelle edizioni berlinesi dell'*Enciclopedia* per «conformare l'opera sistematica al quadro teorico riformato dalla *Begriffslogik*» (R.

Qui *heraussetzen* designa il processo di oggettivazione del pensiero come un'esteriorizzazione in forma linguistica e un approfondimento concettuale. Mediante il duplice movimento di dispiegamento e approfondimento che avviene nella proposizione «l'essere è il passare nel nulla e il nulla è il passare nell'essere» (*Enz. I*, § 88) l'astrattezza della categoria dell'essere iniziale viene superata. Allo stesso tempo sono poste le basi per il ritorno alla categoria dell'essere realizzato nell'idea al termine del percorso logico. Nel paragrafo appena citato Hegel parla, infatti, della totalità dell'essere in cui l'immediatezza viene levata. Il passaggio dall'essere astratto alla totalità dell'essere si compie pertanto nel chiasmo che contraddistingue l'andamento del concetto speculativo.

In tal senso il linguaggio non si distingue dal pensiero nella misura in cui ne costituisce l'oggettivazione: è sia l'appropriazione e l'uso cosciente delle categorie da parte del soggetto, sia la loro incarnazione. Ciò avviene innanzitutto con la grammatica. Nell'esperienza della coscienza sensibile proprio la considerazione grammaticale rivela l'universalità della deissi. Hegel, del resto, ha sempre riconosciuto alla grammatica una funzione molto importante per la formazione individuale. Nel discorso pronunciato il 29 settembre 1809 per inaugurare l'anno accademico al ginnasio di Norimberga lo studio della grammatica, in particolare di quella delle lingue antiche, viene presentato come propedeutico allo studio della logica, perché il suo contenuto sono le categorie determinate dall'intelletto, ovvero «le singole lettere, le vocali dello spirituale, con cui iniziamo a sillabare e poi impariamo a leggere» (*NG*, 462 [tr. it. mia]).

Sempre nello stesso discorso Hegel parla di una «filosofia elementare» da insegnare preliminarmente con l'obiettivo di portare a coscienza attraverso le determinazioni intellettuali l'uso ordinario e irriflesso delle categorie nel linguaggio (*NG*, 462 [tr. it. mia]). Successivamente la funzione della filosofia elementare sarà inglobata nel momento intellettuale del metodo il cui scopo è rendere consapevoli del modo in cui la cosa (*die Sache*) viene pensata. L'esposizione delle categorie nella grammatica funge da punto di appoggio per il pensiero che può così riflettere entro sé e determinarsi, ossia oggettivarsi.

Morani, *Del doppio inizio della logica hegeliana*, cit., p. 279). Sono pertanto paragrafi di grande interesse per comprendere lo scarto avvenuto con la riforma della logica del 1831 e, di conseguenza, per la stessa posizione del *Vorbegriff* nel sistema.

L'intima connessione di grammatica e logica viene ribadita nell'introduzione alla *Scienza della logica*. I toni sono però differenti, soprattutto perché in questo contesto Hegel ricorda che, affinché la grammatica sia una struttura vivente nella quale il concetto possa oggettivarsi e divenire effettuale, è necessaria la semantica (il lessico di una lingua):

> Colui che comincia a imparar la grammatica, trova nelle sue forme e leggi delle astrazioni aride, delle regole accidentali, in generale una moltitudine isolata di determinazioni le quali lascian soltanto vedere il valore e il senso di ciò che sta nel loro significato immediato: il conoscere non conosce dapprima in quelle altro che loro stesse. Se all'incontro uno è padrone di una lingua ed è insieme in grado di confrontarla con altre, a lui soltanto si può far sentire lo spirito e la civiltà di un popolo nella grammatica della sua lingua; quelle stesse regole e forme hanno ormai un valore pieno, vivente. Attraverso la grammatica costui può conoscer l'espressione dello spirito in generale, la logica (*WdL III*, 41 [40]).

L'apprendimento delle regole grammaticali se non è connesso all'uso linguistico, se cioè non viene depositato nel contesto partecipato e vissuto dalla comunità dei parlanti, è privo di qualsiasi interesse speculativo. Le categorie dell'intelletto esposte nella grammatica devono essere calate nel mondo della vita dello spirito, di cui fanno parte anche il senso e la rappresentazione. Il verbo *niederlegen* sembra alludere proprio alla necessità di vivificare le categorie mediante l'uso linguistico.

Il significato di *niederlegen* può essere facilmente ricondotto a quello del *de-ponere* latino, il cui uso principale riguardava l'ambito militare per designare, ad esempio, la deposizione delle armi o della corona. In generale il verbo sembra quindi legato all'idea di perdita di dominio, al gesto dell'abdicare che connota una resa o una sconfitta. Nel dizionario Grimm, però, viene riportata come prima occorrenza il significato di «zu Boden legen» (gettare a terra) sia nell'accezione del demolire, sia in quella del posare, ad esempio, l'antemurale in vista della difesa di una città.[22]

Si potrebbe dire allora che le categorie, una volta esposte nel linguaggio, si arrendono alla necessità del senso, al vincolo con il regno tellurico della rappresentazione. Proprio su questo terreno però vengono poste le basi per una nuova linea difensiva. In un certo senso *nie-*

[22] Cfr. J. Grimm – W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, vol. XIII, Verlag von S. Hirzel, Leipzig 1854, Nachdruck 1999, p. 775.

derlegen individua una *Aufhebung* contraria rispetto a quella a cui Hegel è solito riferirsi. Il pensiero viene ancorato al basso, per così dire, al materiale e al lessico della lingua in cui viene espresso; quest'ultimo è derivato in gran parte dall'intuizione sensibile e dalla rappresentazione. In questo modo il pensiero deve fare i conti con la natura storica e rappresentazionale del linguaggio, con la «contaminazione» (storicità della lingua), la «frammentazione»[23] (incompletezza della lingua) e la contingenza che lo caratterizzano.

Con i verbi *heraussetzen* e *niederlegen* Hegel esprime così il carattere paradossale del linguaggio: in quanto struttura universale immanente a tutte le lingue il linguaggio è orientato e strutturato dal pensiero nella grammatica, in quanto incorporato nelle singole lingue storiche esso struttura a sua volta il pensiero nello spirito e nell'opera di una comunità (un popolo). Per questo una lettura riduzionista che escluda come inconsistente ai fini della determinazione della struttura logica del linguaggio l'aspetto esperienziale e mondano della lingua lascerebbe inespressa una parte importante della linguistica speculativa: la condizionatezza naturale, sociale e storica del linguaggio che si esprime nella pluralità e complessità dei singoli idiomi.

Lo stesso Hegel riconosce che la forza speculativa del linguaggio non è ascrivibile tanto alla funzione grammaticale o sintattica di un termine, bensì alla molteplicità dei significati opposti contenuti nell'unità di espressioni quali "*Aufhebung*", "*Begriff*" o "*Sinn*", all'identità speculativa che si cela dietro alla natura rappresentazionale, sia cognitiva sia storico-culturale, dei nostri usi linguistici. In sintesi, si potrebbe dire che la vocazione speculativa del linguaggio consiste nel mettere in relazione la semantica della lingua con la grammatica del pensiero.

In questo modo Hegel teorizza la precedenza ontologica della relazione rispetto alle astrazioni intellettualistiche: l'essere-per-altro del pensiero è il linguaggio quale esposizione e deposizione delle *Denkformen* nella rappresentazione. Il linguaggio, come suggerisce anche un'interpretazione temporale dell'avverbio *zunächst*, costituisce la condizione o presupposto che si dà prima (*vor-*) del concetto (*Begriff*). Se ripensiamo il presupposto dalla prospettiva speculativa teorizzata da Hegel, questa dimensione *pre-concettuale* del linguaggio non risulta affatto contraria al processo con cui la ragione deve realizzarsi

[23] K. Thompson, *Fragmentation, Contamination, Systematicity*, cit., pp. 40-41; tr. it. mia.

nel reale. Nella dimensione pre-concettuale del linguaggio il *logos* si oggettiva rapportandosi all'alterità, diventando estraneo a se stesso e facendosi, nel proprio altro, corpo e senso.

Per la linguistica speculativa hegeliana non si può quindi postulare la precedenza della grammatica, in quanto struttura logica, sul lessico, in quanto struttura per lo più rappresentazionale e condizionata.[24] L'aporia tra una forma universale astratta e un contenuto particolare concreto e condizionato (spazialmente e temporalmente) è valida solo all'interno di una concezione dualistica che tenga distinti grammatica e lessico, significante e significato.

Il lato condizionato del linguaggio, che nella tradizione razionalista e idealistica[25] rappresentava un limite all'esposizione trasparente del concetto, diventa invece con Hegel un carattere costitutivo di quest'ultima, nella misura in cui l'oggettività coincide con l'esibizione reale del concetto, con il suo farsi realtà. Sottolineando la *struttura relazionale del segno*, in base alla quale la differenza fra significante e significato è possibile solo all'interno della loro reciproca unità, la linguistica speculativa diventa parte integrante di un'ontologia fondata sull'unità-relazione inclusiva di concetto e realtà, di mente e mondo.

3. *Tre posizioni del linguaggio di fronte all'oggettività*

Il problema dell'inizio del sistema della filosofia, tematizzato da Hegel con il *Vorbegriff*, rientra in quello più generale delle condizioni di scientificità che la filosofia deve soddisfare: queste sono l'oggettività del pensiero e l'assenza di presupposti, vale a dire l'autonomia di pensiero e metodo. Coerentemente con queste condizioni Hegel si preoccupa di definire in apertura all'*Enciclopedia* del 1830 in che cosa consista l'oggettività del pensiero.[26]

[24] È quanto sostenuto ad esempio da Vernon, nonostante il tentativo dichiarato di conciliare lessico e grammatica all'interno del *Geist* hegeliano. Cfr. J. Vernon, *Hegel's Philosophy of Language*, cit., p. 44.

[25] Emblematici in tal senso sono sia il progetto razionalista di una *characteristica universalis*, sia l'atteggiamento di Fichte nei confronti della retorica. Cfr. J.G. Fichte, *Sulla facoltà e l'origine del linguaggio (1795)*, in *Scritti sul linguaggio (1795-1797)*, tr. it. C. Tatasciore, Guerini, Napoli 1998, pp. 31-76.

[26] Per un'interpretazione della tesi hegeliana dell'oggettività del pensiero alla luce del nuovo dibattito sulla metafisica, cfr. C. Halbig, *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und* Philosophy of Mind *in Hegels System*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002. Sul tema si veda anche L. Illetterati, *L'oggettività del pensiero.*

In realtà, la nozione di «pensiero oggettivo» compare nel vocabolario hegeliano già a partire da *Glauben und Wissen* con l'obiettivo polemico di opporsi alle posizioni dell'«idealismo soggettivo» o «idealismo del finito», espressioni di cui si serve il giovane Hegel per distinguere la propria filosofia, ancora in fase di assestamento, da quella di Kant, Jacobi e Fichte. Da questo punto di vista il pensiero oggettivo è percepito dallo stesso Hegel come il tratto distintivo della propria posizione filosofica.

«L'idealismo – osserva Hegel nelle prime pagine di *Fede e sapere* – consiste nel fatto che il pensare è l'oggettivo» (*GW*, 322 [132]). In questo saggio, redatto nel 1802 per il *Kritisches Journal der Philosophie*, si avverte la generale insoddisfazione verso quelle filosofie che, incapaci di esorcizzare lo spettro del rappresentazionalismo cartesiano, hanno ristretto l'azione del pensiero a un'operazione della soggettività finita e individuale.[27]

Notoriamente la polemica hegeliana è indirizzata contro il criterio della riflessione (*Reflexion*) a causa del quale la filosofia moderna avrebbe negato il carattere dell'oggettività alle idee della ragione. Seppure valida generalmente sul terreno pratico, anche la proposta kantiana di un ideale regolativo della ragione risulta improponibile sul piano epistemologico, perché, dichiarando inconoscibile tutto ciò che va oltre il piano fenomenico, finisce per elevare lo scetticismo a dogma. I termini della questione rimangono però ancora profondamente kantiani, quando in *Fede e sapere* Hegel sostiene che la posta in gioco nella risoluzione del problema della conoscenza del sovrasensibile è la validità dell'idealismo soggettivo e del criterio della riflessione. Nel sistema la questione del *Übersinnliches* sarà affrontata attraverso una più ampia riflessione sull'oggettività del pensiero, tesi con cui Hegel anche nel *Vorbegriff* si colloca in posizione polemica rispetto alla tradizione filosofica e metafisica occidentale.

La filosofia di Hegel tra idealismo, anti-idealismo e realismo: un'introduzione, «Verifiche» XXXVI (2007), pp. 14-31, e P. Livieri, *Il pensiero dell'oggetto: il problema dell'oggettività nella* Scienza della logica *di Hegel*, Verifiche, Trento 2012.

[27] «La cosiddetta critica delle facoltà conoscitive in Kant, l'impossibilità della coscienza di andare oltre se stessa, di divenire trascendente in Fichte, e, in Jacobi, il non intraprendere nulla che sia impossibile per la ragione, non significano altro che limitare assolutamente la ragione alla forma della finitezza, non dimenticare mai, in ogni conoscere razionale, l'assolutezza del soggetto, e porre la limitatezza come legge eterna ed essere, sia in sé che nella filosofia» (*GW*, 322 [132-133]).

Per quanto riguarda la seconda condizione dell'inizio della filosofia sono ancora gli anni del *Giornale critico della filosofia* (tra il 1802 e il 1803) e in particolare il confronto con lo scetticismo a indicare il percorso del successivo approccio sistematico verso il principio dell'«assenza di presupposti». Già nella recensione alla *Critica della filosofia teoretica* di Gottlob Ernst Schulze dal titolo *Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie* (1803; *Il rapporto dello scetticismo con la filosofia*) Hegel distingue dallo scetticismo antico – generalmente valutato positivamente nei suoi risvolti costruttivi – lo scetticismo moderno, il quale si presenta come atteggiamento di sconfitta nei confronti delle capacità conoscitive della ragione (*JKS*, 197-238).

La scepsi antica, nella misura in cui consiste nella correzione continua degli errori in cui incorre la ragione (una sorta di metacritica della ragione), rappresenta uno strumento filosofico valido e coincide con la motivazione più profonda, con la forza propulsiva dell'atteggiamento filosofico autentico in quanto disperare (*Verzweiflung*) delle possibilità della ragione. Di questo tipo di scetticismo Hegel mira a integrare gli aspetti terapeutici nel suo sistema maturo.[28] In tal senso si può concepire la scepsi antica come una sorta di antidoto allo scetticismo moderno, nel tentativo della scienza di immunizzarsi da esso in accordo con «l'esigenza […] che la scienza debba esser preceduta dal *dubbio totale*, cioè dalla completa *assenza di presupposti*» (*Enz. I*, § 78 A).

Questo è, a grandi linee, il contesto teorico a partire dal quale Hegel elabora negli anni berlinesi la tesi, portante per il suo progetto sistematico, dell'oggettività del pensiero. Con il pensiero oggettivo Hegel vuole dimostrare che la razionalità del reale non è uno schema a priori applicato dal soggetto alla realtà, ma la struttura immanente alla realtà stessa. Nondimeno, affinché tale struttura possa essere conosciuta dal soggetto è necessario che anche il soggetto ne partecipi: pensiero e realtà si determinano reciprocamente.

Per pensiero oggettivo Hegel intende l'unità-relazione di pensiero e mondo, concetto e realtà. Come abbiamo visto, nei primi paragrafi del *Vorbegriff* (§§ 19-23) la distinzione tra sensibilità, rappresentazio-

[28] Sull'atteggiamento mutevole di Hegel nei confronti dello scetticismo, soprattutto di quello antico, si rimanda a K. Vieweg, *Il pensiero della libertà. Hegel e lo scetticismo pirroniano*, tr. it. V. Muller Luneschlob – T. Pierini – G. Varnier, ETS, Pisa 2007 e Id., *Skepsis und Freiheit. Hegel über den Skeptizismus zwischen Philosophie und Literatur*, Fink, Jena 2007.

ne e pensiero è funzionale alla definizione dell'unità operativa delle facoltà cognitive sotto l'egida del linguaggio nel pensiero soggettivo. Bisognerà adesso sottolineare la connessione genetica tra questa considerazione del pensiero (e del linguaggio) e la successiva definizione dell'*objektives Denken* contenuta nei paragrafi §§ 24-25 e poi approfondita con le «tre posizioni del pensiero di fronte all'oggettività».[29]

In questi paragrafi l'obiettivo di Hegel è ampliare in due direzioni la concezione ordinaria del pensiero: verso il soggetto finito come motore della sua attività teoretica e pratica, e verso il mondo in quanto espressione della trama logico-razionale della realtà.[30] Sia il modo di pensare ordinario, sia la tradizione filosofica (razionalistica e idealistica con cui Hegel si confronta) condividono, infatti, la tendenza a ridurre il pensiero a un prodotto mentale o cognitivo. Di conseguenza anche il linguaggio viene spesso considerato in termini funzionali come semplice strumento di comunicazione.

La domanda sull'oggettività si lascia dunque facilmente estendere anche alla questione linguistica: in cosa consiste il rapporto fra linguaggio e oggettività? Che ruolo svolge il linguaggio rispetto all'unità-relazione di pensiero e mondo?[31] Un'attenta lettura delle tre posizioni mostra che l'estensione della nozione di *Denken* presuppone il momento soggettivo e il lavoro ivi svolto dal linguaggio. Alla fine, come vedremo, la partita dell'oggettività, così centrale agli occhi di Hegel per definire la propria posizione filosofica, si gioca proprio sul terreno linguistico e riguarda, nello specifico, il rapporto tra linguaggio e verità.

[29] Attualmente gli studi sul *Vorbegriff* sottovalutano proprio questo aspetto dell'elaborazione hegeliana dell'oggettività del pensiero. Si vedano, ad esempio, i contributi in G.W.F. Hegel, *Der «Vorbegriff» zur Wissenschaft der Logik in der Enzyklopädie von 1830*, A. Denker – A. Sell – H. Zaborowsky (cur.), Karl Alber, Freiburg 2010. Netta, invece, la posizione di Jaeschke, il quale non riconosce al linguaggio alcuna funzione per l'oggettività del pensiero. Cfr. W. Jaeschke, *Objektives Denken. Philosophiehistorische Erwägungen zur Konzeption und zur Aktualität der spekulativen Logik*, «The Independent Journal of Philosophy» III (1979), pp. 23-36.

[30] Sull'ampliamento auspicato da Hegel della nozione di *Denken* in una duplice direzione, verso il soggetto e verso il mondo, ha particolarmente insistito S. Soresi, *Denken, Nachdenken e objektiver Gedanke nella filosofia di Hegel*, «Verifiche» XXXVI (2007), pp. 61-91.

[31] Cfr. L. Ziglioli, *Linguaggio e oggettività in Hegel*, «Rivista di filosofia» CV (2014), pp. 223-246.

3.1. *Corrispondentismo ingenuo*

La prima posizione del pensiero rispetto all'oggettività (§§ 26-36) è designata da Hegel con le due espressioni non equivalenti di «alte Metaphysik» e di «vormalige Metaphysik». L'uso della duplice terminologia è sintomo di un'ulteriore articolazione interna alla prima posizione. Dal punto di vista storico-filosofico possiamo distinguere la «vormalige Metaphysik», ossia la metafisica prekantiana da indentificarsi con la scuola razionalista di Christian Wolff, dalla metafisica antica, soprattutto quella platonica e aristotelica.[32]

Nella prima posizione viene descritta l'attitudine spontanea (*unbefangen*)[33] del pensiero naturale verso il realismo gnoseologico. Questo afferma che essere, pensiero e verità si corrispondono, poiché i fatti esistono indipendentemente dalle condizioni epistemiche del soggetto. Secondo Hegel, il principale problema del realismo gnoseologico di tipo ingenuo riguarda il modo di concepire l'identità di pensiero ed essere: il pensiero conosce la verità semplicemente rivolgendosi alla cosa. Al pensiero non viene perciò richiesta alcuna riflessione sulla cosa o su se stesso, la verità risiede nel mondo e nella sua corrispondenza con il pensiero. Saldo nella convinzione di poter conoscere la cosa in-sé (*an sich*), in realtà questo «realismo del senso comune»[34]

[32] Sebbene la distinzione tra le due non sia sempre perspicua, Hegel valuta generalmente in modo positivo la metafisica antica a fronte, invece, di una valutazione fortemente critica della metafisica prekantiana e della scuola leibniziano-wolffiana. Quest'ultima è *vormalig*, perché rappresenta un modo obsoleto e ormai superato di pensare il rapporto tra pensiero e realtà. Come ha osservato Verra, secondo Hegel «[q]uesta metafisica, espressione di un'esigenza iniziale, ma insopprimibile, della filosofia, è scaduta a "dogmatismo"» (V. Verra, *Hegel e la lettura logico-speculativa della «Metafisica» di Aristotele*, in *Su Hegel*, C. Cesa [cur.], Il Mulino, Bologna 2007, pp. 349-369: 361).

[33] «Nell'esaminare il modo in cui pensiamo, ci accorgiamo di pensare dapprima in modo del tutto ingenuo [*unbefangen*]. Il pensare è presente in tutte le rappresentazioni, poiché io vi sono presente. Assumiamo inoltre in modo ingenuo che, mediante il pensiero, apprendiamo la verità della cosa. Il primo modo in cui è apparso il filosofare è consistito in tale ingenuità» (*VL 1831*, 667 [25-26]).

[34] L'espressione «*common sense* Realismus» per interpretare la prima posizione nel *Vorbergiff* è usata da C. Halbig, *Objektives Denken*, cit., pp. 139 e segg. In riferimento alla prima posizione del pensiero cfr. *ivi*, pp. 219-224. In generale si può osservare che questo realismo del senso comune corrisponde alla fede naturale nell'esistenza delle cose-oggetto tipica della coscienza sensibile con cui nella *Fenomenologia* ha inizio il cammino della coscienza.

non è ancora pervenuto alla consapevolezza dell'opposizione tra *in sé* e *per sé*, vale a dire dell'autonomia del pensiero rispetto all'essere.

Nonostante ciò, osserva Hegel, la prima posizione «*può* essere […] un filosofare *speculativo* autentico secondo il suo contenuto» (*Enz. I*, § 27), cioè secondo l'unità di pensiero e realtà. La metafisica antica, soprattutto quella platonica e aristotelica, aveva intuito che l'essere non è l'immediato, che l'empirico non deve essere pensato come dato, ma come totalità, vale a dire in relazione al pensiero.[35] Nel formulare il problema epistemologico, però, questa metafisica si è arrestata a postulare una semplice *equivalenza* tra le determinazioni del pensiero e le determinazioni dell'essere. Perciò, prosegue Hegel, secondo la sua forma la prima posizione «può indugiare in determinazioni di pensiero *finite*, cioè nell'opposizione *non ancora risolta*» (*Enz. I*, § 27).

La metafisica razionalistica, soprattutto nella sua «costruzione wolffiana» (*VL 1831*, 669 [27]) è invece l'esempio più evidente del modo in cui la filosofia prekantiana operava entro i limiti dell'intelletto, elevando il principio di non contraddizione a unico criterio epistemologico valido. In tal senso, per Hegel, la metafisica razionalistica è dogmatismo. I filosofi dogmatici hanno una visione dell'oggetto che, sebbene miri a coglierne l'essenza attraverso il pensiero, non riesce a superare il piano della rappresentazione: essi semplicemente descrivono quello che vedono e ritengono che il linguaggio possa esprimere la verità dell'empirico come singolarità. Questo perché per la metafisica dogmatica la riflessione è un'astrazione dell'intelletto e non il procedimento trasformativo segnato dalla negazione. Pertanto, la metafisica dogmatica fallisce in quella che, agli occhi di Hegel, è la principale sfida che si presenta a ogni tipo di realismo: pensare la contraddizione come reale.

[35] Sul confronto tra Hegel e la metafisica antica rimando a F. Chiereghin, *Hegel e la metafisica classica*, Cedam, Padova 1966; H.-G. Gadamer, *Hegel e la dialettica antica*, in *La dialettica di Hegel. Cinque studi*, tr. it. R. Dottori, Marietti, Genova 1996, pp. 3-35; L. Sichirollo, *Hegel e il pensiero antico*, in *Incidenza di Hegel*, F. Tessitore (cur.), Morano, Napoli 1970, pp. 411-436; K. Düsing, *Ontologie bei Aristoteles und Hegel*, «Hegel-Studien» XXXII (1997), pp. 61-92 e Id., *Hegel e l'antichità classica*, tr. it. S. Giammuso, La Città del Sole, Napoli 2001, pp. 13-96. Si veda, inoltre, per l'interpretazione hegeliana della metafisica aristotelica V. Verra, *Hegel e la lettura logico-speculativa della «Metafisica» di Aristotele*, cit., ove particolare risalto è dato proprio al tema dell'empirico come totalità; A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 2001; T. Dangel, *Hegel und die Geistmetaphysik des Aristoteles*, De Gruyter, Berlin 2013.

In altre parole, il punto di vista intellettuale non riesce ad andare oltre il piano predicativo del giudizio. Il contenuto semantico dei concetti usati dalla prima posizione è atomistico, per cui si pretende di determinare gli oggetti infiniti della ragione (dio, anima e mondo) attraverso l'attribuzione di predicati finiti. Il «criterio» di predicabilità con cui procede la metafisica corrisponde alla «*rappresentazione*» (*Enz. I*, § 30), ossia alla determinazione di un contenuto fornita sia sulla base del consenso individuale, sia sulla base del dato cognitivo, mentale e singolare derivante dall'intuizione sensibile. Per la metafisica vero è quell'enunciato che nell'attribuire un determinato predicato ("S è P") descrive una *corrispondenza* tra pensiero e stati di cose, tale che per stabilire se una determinazione è vera è sufficiente «verificare se tale predicato spetti o meno all'oggetto» (*VL 1831*, 669 [29]).

L'obiettivo polemico di Hegel con la prima posizione è dunque il "corrispondentismo ingenuo". Secondo la teoria della verità come corrispondenza il pensiero è in grado di cogliere la cosa in sé dal momento che questa le corrisponde al di là della sua natura transitoria e accidentale. Pensieri, credenze e proposizioni sono espressione della verità nella misura in cui sono in grado di rappresentare ciò che si trova fuori della mente. Secondo un tale modello rappresentazionalista il linguaggio sarebbe allora la rappresentazione (*Vorstellung*) adeguata, cioè esatta e completa, del mondo. Per questo per conoscere come stanno le cose (i fatti, la cosa in sé) basta guardare al modo in cui i nostri enunciati descrivono stati di cose.

Di per sé, osserva Hegel, questo modo di pensare non è un errore, ma una necessità. L'errore risiede nell'uso intellettualistico di questa attitudine del pensiero ordinario. Nella forma del giudizio domina, infatti, la prospettiva rappresentazionalista della corrispondenza soggettiva. La metafisica dogmatica riduce così l'ontologia allo studio della parola (l'etimologia), alla certezza che all'uso del termine corrisponda la cosa: «Ma allora si ha a che fare soltanto con l'*esattezza* dell'analisi concordante con l'uso linguistico e con la *completezza* empirica, non con la *verità* e la *necessità* di tali determinazioni in sé e per sé» (*Enz. I*, § 33). In questo modo l'ontologia viene identificata con la psicologia e l'oggettività del pensiero con la rappresentazione.

Dietro al motto dogmatico *adaequatio rei et intellectus* si nasconde surrettiziamente quella riduzione del pensiero a contenuto mentale cognitivo con cui il potenziale autenticamente speculativo del realismo del senso comune viene vanificato. Stando all'anti-rappresen-

tazionalismo[36] e all'anti-psicologismo delle obiezioni hegeliane alla metafisica dogmatica, l'oggettività si lascia allora definire nei termini di indipendenza del pensiero dalle sensazioni, intuizioni e rappresentazioni che sono soggettive (singolari e individuali) e atomistiche.[37] Ma come può il pensiero oggettivo che costituisce la totalità dell'essere comprendere la singolarità e allo stesso tempo emanciparsi da quest'ultima?

Tanto per l'ordinario modo di pensare, quanto per quello speculativo il momento intellettuale deve essere ricompreso alla luce di uno svolgimento logico concepito come liberazione (*Befreiung*) del pensiero dalla datità. Del resto, la filosofia deve fare i conti con il fatto che «la coscienza nell'ordine cronologico si forma prima delle *rappresentazioni* che non dei *concetti* degli oggetti, e lo spirito *pensante* anzi giunge a conoscere e comprendere con il pensiero soltanto *attraverso* il rappresentare e volgendosi ad esso» (*Enz. I*, § 1). La sfida accolta dalla filosofia speculativa consiste nel pensare la precedenza della rappresentazione rispetto al pensiero senza ridurre il concetto al suo contenuto rappresentazionale.

La prima posizione del pensiero rispetto all'oggettività è allora *vera* secondo il suo contenuto, ma *falsa* per quanto concerne la forma del giudizio. Per «l'ordinario operare della coscienza» non sussiste alcuna differenza tra ciò che si pensa (o si dice) e ciò che è in sé. La prospettiva del realismo del senso comune è infatti necessaria affinché possa aver luogo l'identità di pensiero e oggettività come autonomia

[36] Da questo punto di vista è di particolare interesse l'interpretazione di Robert Brandom, il quale, allo scopo di svincolare la semantica di Hegel da residui metafisici, ha insistito sull'anti-rappresentazionalismo hegeliano. La tesi di Brandom è che il legame di soggettività e oggettività si costruisca come inferenza semantica nella pratica del «dare e chiedere ragioni» che coinvolge i parlanti di una comunità nei loro scambi comunicativi. Cfr. R. Brandom, *Making it Explicit*: *Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, London 1998.

[37] In modo analogo la critica al rappresentazionalismo e allo psicologismo (mentalismo) in logica avanzata da Frege era funzionale alla dimostrazione che i pensieri (*Gedanken*) sono *obiettivi* nel senso di «non soggettivi», indipendenti dalla mente intesa sia come mente empirica, sia come mente trascendentale. All'obiettività del pensiero Frege riconduceva il principio dell'unità linguistica e della comunicabilità. In particolare, «obiettivo» è il senso di un termine (*Sinn*), nella misura in cui il senso non è né un dato mentale, come l'immagine interna (*Vorstellung*), né tanto meno un evento psico-fisiologico, ma il pensiero di cui si predica la verità. Cfr. G. Frege, *Senso, funzione e concetto. Scritti filosofici 1891-1897*, tr. it. E. Picardi, Laterza, Bologna 2001, pp. 35-40.

del pensiero dalla datità. Per quanto sia ingenua dal punto di vista speculativo, la corrispondenza di pensiero, linguaggio e realtà è, come avevano compreso i filosofi antichi, necessaria:

> La vecchia metafisica [*ältere Metaphysik*] aveva sotto questo riguardo un concetto più alto del pensiero, che non quello ch'è venuto di moda ai tempi nostri. […] Il vero, per quella metafisica, non eran quindi le cose nella loro immediatezza, ma soltanto le cose elevate nella forma del pensiero, le cose come pensate. Quella metafisica riteneva perciò che il pensiero e le determinazioni del pensiero non fossero un che di estraneo agli oggetti, ma anzi fosser la loro essenza, ossia che *le cose e il pensar le cose* (a quel modo che anche la nostra lingua esprime un'affinità tra questi due termini) coincidessero in sé e per sé, che il pensiero nelle sue determinazioni immanenti, e la vera natura delle cose, fossero un solo e medesimo contenuto (*WdL III*, 29 [26]).

3.2. *Rappresentazionalismo e coerentismo*

Anche la seconda posizione del pensiero rispetto all'oggettività presenta un'articolazione interna duplice. Nella forma dell'empirismo (§§ 37-39) la seconda posizione costituisce insieme una reazione alla mancanza di «contenuto *concreto*» e di un «*saldo punto di appoggio*» dell'antica metafisica, e una radicalizzazione del modello rappresentazionalista tipico del razionalismo moderno. Di fronte ai limiti della «metafisica dell'intelletto» l'empirismo reagisce dichiarando che l'intuizione sensibile, in virtù del suo essere determinato (*Daseyn*), costituisce l'unica fonte della conoscenza (*Enz. I*, § 37 e Z).

Il problema centrale che Hegel tematizza attraverso la critica all'empirismo è l'insufficienza del metodo induttivo per il sapere scientifico,[38] della possibilità, cioè, di concludere una regola universale affidandosi alla sola sensazione singolare e soggettiva (*aisthesis*). Infatti, se portato alle estreme conseguenze, l'assioma dell'empirismo «*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*» dichiara inconoscibile tutto ciò che eccede l'intuizione sensibile. L'empirismo approda perciò a una concezione materialista della realtà:

[38] Cfr. C. Asmuth, *Der Empirismus und die kritische Philosophie Kants. Zur zweiten «Stellung des Gedankens zur Objektivität» im enzyklopädischen «Vorbegriff» der spekulativen Logik*, in *Der «Vorbegriff» zur Wissenschaft der Logik in der Enzyklopädie von 1830*, cit., pp. 144-165.

> L'empirismo, in quanto analizza gli oggetti, sbaglia se crede di lascarli tali e quali sono, mentre in effetti trasforma il concreto in astratto. Così accade che, al tempo stesso, il vivente viene ucciso, poiché vivente è soltanto il concreto, l'uno. Eppure deve aversi quella scissione per comprendere concettualmente, e lo spirito stesso è la scissione in sé. Ma questo è poi soltanto *un* lato, e il fatto principale consiste nell'unificazione dei diversi. In quanto l'analisi rimane al punto di vista della scissione, vale per essa quello che diceva il poeta: «*Encheiresin naturae* lo chiama la chimica, / Si fa giuoco di se stessa e non sa come / Ha le parti in mano / Ma purtroppo le manca soltanto il legame spirituale»[39] (*Enz. I*, § 38 Z).

L'analisi, in quanto procedimento diairetico, da sola non è in grado di cogliere la struttura processuale e dialettica del reale. La *encheiresin* del pensiero è la scissione che non può essere superata solo mediante la forza combinatoria. All'empirismo manca la consapevolezza che il contenuto dei sensi non è un dato, ma semmai è il risultato dell'elaborazione del linguaggio: in quanto mediato dal linguaggio ciò che viene percepito non può essere né il dato empirico, né il dato mentale, bensì il concetto universale. Volendo rimanere entro la metafora goethiana dello «spirito che nega»,[40] il legame spirituale (*geistige Band*) del pensiero è l'*Aufhebung* dialettica, la quale consente di *ri*conciliare gli opposti che l'analisi aveva diviso. All'analisi manca evidentemente una concezione del negativo come positivamente razionale.

Per l'empirista esiste solo il particolare, mentre gli universali appartengono al linguaggio, sono nomi che designano classi di individui (tesi nominalistica). Da questo punto di vista il linguaggio esprime la rappresentazione che noi abbiamo della cosa e non la cosa in sé. Vi sono allora due livelli: quello della rappresentazione e quello della realtà. Solo il primo è accessibile e predicabile dall'intelletto attraverso l'astrazione. Di conseguenza non può darsi alcuna corrispondenza fra pensiero e realtà, ma solo *coerenza* a livello nominale tra i nostri enun-

[39] Sono i vv. 1938-1942 del *Faust* di Goethe nel discorso di Mefistofele sulla "chimica del pensiero" che Hegel riporta secondo un ordine diverso rispetto all'originale. L'espressione *encheiresin naturae* era stata introdotta dal medico e chimico francese Jacob Reinbold Spielmann per designare il principio vitalistico con cui le forze naturali combinano le diverse componenti chimiche di una sostanza in un tutto unitario.

[40] J.W. Goethe, *Faust*, vv. 1338-1340, nella traduzione italiana di Roberto Hausbrandt: «Sono lo spirito che sempre nega! / E ciò a buon diritto: perché ogni creazione,/ È meritevole di distruzione».

ciati. Il nominalista ritiene che l'unico essere che può essere conosciuto è il linguaggio, ma quest'ultimo rimane una costruzione soggettiva che non ha niente a che fare con l'oggettività. Nella sua deriva scettica l'empirismo conduce alla scissione tra pensiero e linguaggio, da un lato, e mondo, dall'altro.

In risposta alla scissione di pensiero e mondo affermata dall'empirismo e dallo scetticismo moderno si è costituita la filosofia critica kantiana (§§ 40-60). Pur avendo riconosciuto l'oggettività dei fenomeni e la necessità della contraddizione per le determinazioni del pensiero, Kant, a parere di Hegel, avrebbe però considerato soltanto il lato negativo-astratto del processo dialettico. Restringere il raggio di azione della ragione alla conoscenza del fenomeno conduce inevitabilmente a "psicologizzare" l'Io, a fare dell'appercezione trascendentale un'identità vuota e soggettiva, e del noumeno il «*caput mortuum*» dell'idealismo soggettivo (*Enz. I*, § 44 A). Al contrario, per Hegel è proprio attraverso la contraddizione che è possibile conoscere la cosa in sé come ciò che va al di là dell'esperienza e della percezione dei sensi: la contraddizione consente, cioè, di pensare il sovrasensibile come la verità dell'esperienza sensibile.

Senz'altro, l'interpretazione hegeliana della filosofia di Kant come «filosofia della soggettività» presenta non poche problematicità,[41] in primo luogo perché sembra sottovalutare il ruolo giocato dalla ragione nella *Critica del giudizio*. In effetti, nel *Vorbegriff* la scelta di Hegel di concentrarsi soprattutto sulla *Critica della ragion pura* lascia inespresso il potenziale speculativo del legame tra idee della ragione e giudizio riflettente, cursoriamente trattato ai §§ 55-58 in rapporto

[41] Proprio questa riduzione sarebbe, secondo Ferrarin, il principale fraintendimento in cui è incappata l'interpretazione hegeliana di Kant, con importanti conseguenze anche sul piano sistematico: «Kant è il filosofo della ragione, non della soggettività. Farne il filosofo della soggettività significa già accettare implicitamente una serie di mosse ulteriori: l'oggettività si riduce a soggetto, ma il soggetto, mantenendo la cosa in sé come *caput mortuum*, è l'impotente ombra di se stesso (*Enz.* § 41 e Z). Se si può quindi dire che Hegel, per cui i pensieri non sono solo i nostri pensieri ma anche l'oggettività (*ibidem*), invoca un passo indietro rispetto all'idealismo soggettivo, dobbiamo aggiungere che Kant invocherebbe un passo indietro rispetto a questa riduzione del criticismo a un dogmatismo» (A. Ferrarin, *Il pensare e l'Io. Hegel e la critica di Kant*, Carocci, Roma 2016, p. 187). In generale sulla critica hegeliana a Kant a partire dagli scritti giovanili sino alle opere della maturità, cfr. S. Vanni Rovighi, *Hegel critico di Kant*, «Rivista di filosofia neo-scolastica» XLII (1950), pp. 289-312; V. Verra (cur.), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli 1981; F. Chiereghin, *Il doppio volto di Kant in Hegel*, «Rivista di storia della filosofia» IV (2006), pp. 63-76.

ai limiti del giudizio (*Ur-teil*) per l'espressione della verità. In realtà, Hegel privilegia volutamente l'aspetto epistemologico della filosofia critica nella misura in cui, in linea con la funzione sistematica del concetto preliminare, vuole dimostrare l'identità di pensiero ed essere a partire dalla relazione soggetto-oggetto. L'obiezione principale di Hegel riguarda allora, ancora una volta, non l'identità in sé, ma il modo in cui Kant giustifica tale identità.

Come ha suggerito Halbig la metacritica hegeliana della filosofia critica non si limita affatto, nonostante l'apparente priorità ivi giocata dalla *Critica della ragion pura*, alla filosofia teoretica di Kant, ma coinvolge anche la filosofia della natura, la filosofia pratica, l'estetica e soprattutto – aggiungiamo noi – la filosofia del linguaggio.[42] La tesi di Halbig è che Hegel nella seconda posizione si serva delle criticità generate dalla prospettiva trascendentale kantiana sulla cosa in sé per opporsi a quei modelli epistemologici che, separando il pensiero dalla realtà, concepiscono la «relazione di giustificazione epistemica solo all'interno di un sistema soggettivo di credenze».[43] Nella filosofia critica il soggetto conoscente si dimostra indisposto verso la realtà che lo circonda, chiuso entro il proprio personale sistema di credenze, non in grado di instaurare relazioni con la realtà rilevanti dal punto di vista epistemico. In base a questa lettura la filosofia trascendentale di Kant rappresenterebbe, per Hegel, un caso particolare di coerentismo soggettivistico.[44]

Nella *Logica soggettiva* del 1816 Hegel osserva che anche per Kant la verità si dà come unità tra il concetto e la cosa. Secondo la deduzione kantiana delle categorie «l'*oggetto*, come quello in cui viene ad essere *unito* il molteplice dell'intuizione, è questa unità solo *a cagione*

[42] C. Halbig, *Objektives Denken*, cit., pp. 232 e segg.

[43] *Ivi*, p. 34; tr. it. mia. Partendo dal dibattito contemporaneo sulla filosofia della mente, Halbig considera l'epistemologia hegeliana una forma di teoria della verità proposizionale come *identità*. Per una lettura dell'interpretazione di Halbig rimando a G. Miolli, *Il pensiero della cosa:* Wahrheit *hegeliana e* Identity Theory of Truth, Verifiche, Padova 2016.

[44] Per coerentismo si intende una teoria della giustificazione epistemica, sul modo di argomentare e giustificare giudizi e credenze, da distinguersi dalla teoria coerentista della verità che riguarda la determinazione della verità per credenze ed enunciati. La teoria della verità come coerenza, affermando che i fatti sono dipendenti dalle rappresentazioni mentali, ritiene che la verità non sia il risultato della relazione tra i nostri giudizi (credenze e proposizioni) e gli eventi nel mondo – come nel caso della teoria della corrispondenza –, ma che sia una proprietà del giudizio risultante dalla relazione tra le proposizioni.

dell'unità della coscienza di sé», cioè dell'appercezione trascendentale. L'«*oggettività del pensare*» è dunque anche per Kant «una identità del concetto e della cosa, identità che è *la verità*» (*WdL II*, 23 [666-667]). L'errore risiede sul piano della giustificazione di tale identità, la quale, se ricondotta all'appercezione trascendentale in quanto sintesi di una coscienza soggettiva, risulta fondata dal lato della soggettività ma non da quello dell'oggettività:

> Kant quando nella *Critica della Ragion pura*, p. 83, viene a parlare, relativamente alla logica, dell'antica e famosa domanda: *Che cosa sia la verità?* spaccia per prima cosa come una volgarità quella definizione nominale che ne fa la coincidenza del conoscere col suo oggetto […]. Se ci si ricordi di essa a proposito dell'affermazione fondamentale dell'idealismo trascendentale, che la *conoscenza razionale* non sia capace di afferrare le cose in sé, che la realtà stia *assolutamente* fuori del *concetto*, si vede subito che cotesta ragione che non sa mettersi d'accordo col suo oggetto, colle cose in sé, e che le cose in sé che non si accordano col concetto razionale, il concetto che non coincide colla realtà e una realtà che non coincide col concetto, sono delle *rappresentazioni prive di verità* (*WdL II*, 26 [670]).[45]

La scissione tra verità e conoscenza rappresenta il problema principale del coerentismo e, in particolare, della filosofia critica. Anche per quest'ultima, come per l'empirismo, l'esperienza rappresenta l'unico terreno valido della conoscenza, ma Kant considera questa conoscenza non come verità, bensì come conoscenza fenomenica (*Enz. I*, § 40). Scrive Kant nella *Critica della ragion pura*:

> Ma poiché la semplice forma della conoscenza, per quanto conforme possa essere alle leggi logiche, è ancora di gran lunga insufficiente a stabilire la verità materiale (oggettiva) della conoscenza, nessuno potrà arrischiarsi, servendosi semplicemente della logica, a

[45] Il passaggio della *Critica della ragion pura* a cui Hegel si riferisce recita: «Se la verità consiste nell'accordo di una conoscenza con il suo oggetto, allora quest'ultimo dovrà essere distinto dagli altri oggetti, poiché una conoscenza che non si conformi all'oggetto cui viene riferita sarebbe una conoscenza falsa, anche se contenesse qualcosa che magari potrebbe valere per altri oggetti. […] E se in precedenza abbiamo chiamato il contenuto di una conoscenza la materia di essa, allora si dovrà dire che, per quanto riguarda questa materia, non è possibile richiedere alcun segno caratteristico generale della verità della conoscenza, per il motivo che si tratta di una cosa in sé contraddittoria» (*KrV*, A 58-59/ B 83).

> formulare dei giudizi sugli oggetti, o ad affermare una cosa qualsiasi su di essi, senza aver preso in precedenza – al di fuori della logica – una fondata informazione su quegli oggetti, per poi tentare semplicemente di utilizzarli e di connetterli, secondo leggi logiche, in un tutto coerente, o ancor meglio, per poi soltanto esaminarli sulla base di queste leggi (*KrV*, A 60/ B 85).

Hegel riconosce alla filosofia critica il merito di aver impostato il problema epistemologico sulla relazione tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto e di aver poi legittimato, sulla base di questo criterio, l'uso delle categorie, segnando così un importante passo in avanti rispetto all'approccio acritico della metafisica. Quest'ultima ammetteva, infatti, l'uso delle categorie senza prima sottoporre a esame la loro validità. La filosofia critica si è assunta il compito di «esaminare in che misura in generale le forme del pensiero siano capaci di aiutarci a giungere alla conoscenza della verità» (*Enz. I*, § 41 Z), ma ha perso tutto il vantaggio acquisito rispetto alla metafisica dichiarando impossibile l'equivalenza tra conoscenza e verità per gli oggetti della ragione: «La ragione, per com'è intesa nella filosofia critica, non può divenire l'organo della verità, ma solo il suo canone, ovvero la legge, la regola» (*VL 1831*, 696 [55]; cfr. *Enz. I*, § 52).

La distinzione kantiana tra uso empirico, legittimo e valido per la conoscenza dei fenomeni, e uso trascendentale delle categorie ha prodotto la polarizzazione tra l'apriori concettuale, a cui appartiene la forma proposizionale (il giudizio), e la cosa in sé (la realtà). Poiché la cosa in sé è senza forma, essa rimane *al di là* di ciò che può essere pensato e appreso. «La concezione per cui la ragione non sarebbe capace di fornire conoscenze ha per fondamento l'opposizione che Kant tiene ferma tra il concetto e la realtà, tra il concetto e l'effettività: ma il rappresentare che non ha alcuna effettività è pensare finito […]. Il vero è ciò che ha effettività, e quel che ha effettività corrisponde al concetto» (*VL 1831*, 696 [55]).

La ragione per Kant «non fornisce che l'*unità formale* per semplificare e sistemare l'esperienza» (*Enz. I*, § 52). In tal senso essa serve a giustificare il modo in cui conosciamo entro un sistema coerente di principi, ma non può ampliare la nostra conoscenza della realtà, non può raggiungere la verità, perché «non è in grado di fornire una *dottrina* dell'infinito, ma soltanto una *critica* della conoscenza» (*Enz. I*, § 52).

Per questo il criticismo kantiano rimarrebbe, secondo Hegel, entro i limiti di una filosofia della riflessione della soggettività, per la quale un giudizio non descrive un fatto o un evento nel mondo, ma uno stato della coscienza, una rappresentazione. L'unità di soggetto e oggetto sancita allora dal giudizio non è ancora l'identità speculativa – l'unità e insieme la differenza di concetto e realtà –, bensì solo una relazione estrinseca di *coerenza* con un sistema di credenze e di principi indipendente dal mondo, ma dipendente dalle condizioni epistemiche del soggetto.

Se ci basiamo sull'interpretazione hegeliana, Kant non solo non riesce a superare lo scarto tra pensiero, linguaggio e mondo, ma addirittura lo radicalizzerebbe: il linguaggio si limita a esprimere le rappresentazioni del soggetto ed è pertanto uno strumento privo di oggettività, privo di qualsiasi potenza costruttiva per la verità, come anche inefficace per la conoscenza.

Le cose stanno però diversamente se si considera la filosofia pratica kantiana e soprattutto la dottrina del giudizio riflettente nella *Terza critica*.

Nella *Critica del giudizio* Kant ammette la possibilità per la ragione di pensare l'«*infinità affermativa*»,[46] ossia la verità. Con il giudizio riflettente è possibile cogliere, al di là della presenza immediata del fenomeno, lo scopo finale sul quale il fenomeno si determina. Lo scopo finale oggettivo costituisce il concetto del fenomeno realizzato nella realtà esterna ed è oggetto del giudizio teleologico, la cui sfera di applicazione, com'è noto, Kant circoscrive soprattutto alla vita organica. Eppure, anche se la verità risiede nella realizzazione della finalità interna (uno scopo che è altresì il concetto della cosa), tale realizzazione rimane, dalla prospettiva critica kantiana, sempre incompiuta. Infatti,

[46] Il termine viene usato nelle *Lezioni di logica* del 1831 per designare il *vero* infinito come il concetto esteriorizzato, oggettivato, che si è realizzato nella realtà: «L'infinità risiede nella corrispondenza tra il piano e la sua attuazione: nella messa in atto il concetto è fuori di sé, non è più solamente per sé; trova se stesso nell'altro e in una molteplicità di apparenze. Il concetto, in tale *fuori*, è perciò presso di sé, ed è tornato in se stesso. Quando mi rapporto a un altro per come sono, resto un che di finito: il mio vedere trova il proprio termine nell'oggetto visto; mi comporto quindi come un finito. Nel pensare, al contrario, mi comporto in modo infinito: sono presso me stesso. Se la realtà corrisponde al concetto, allora è realtà infinita: e questa è l'*infinità affermativa*» (*VL 1831*, 666 [25]). Nell'*Enciclopedia* la determinazione dell'infinità affermativa in quanto verità denota l'identità di essere-per-sé ed essere-per-altro: «qualcosa nel suo passare in altro si congiunge soltanto con *se stesso*, e questa relazione a se stesso nel passare e nell'altro è la *vera infinità*» (*Enz. I*, § 95).

nella capacità del giudizio riflettente agisce ancora il postulato della ragion pratica che distingue tra essere e dover essere. Se il bene *deve* soltanto essere, evidentemente il bene non è qualcosa di esistente o di già realizzato. Finché la realizzazione dello scopo finale «*deve* solo essere, e rimane nella fede soggettiva […] l'unità *non è*, non esiste, benché sia il vero» (*VL 1831*, 700 [59]).

Il dover essere è un principio ancora troppo formale per rendere conto dell'oggettività del pensiero come processo di autodeterminazione del concetto *nel* mondo. Poiché il dover essere proietta l'essere in una dimensione temporale futura, il pensiero rimane nella fede soltanto soggettiva della coscienza senza risolvere lo scollamento tra realtà e verità.

D'altro canto, però, Hegel si rende conto che con il giudizio riflettente e in parte già con la *Critica della ragion pratica* Kant pone le basi per correggere i limiti della prospettiva coerentista che caratterizza la deduzione trascendentale delle categorie. Quando ammette l'esistenza di un mondo sovrasensibile e in certa misura extralinguistico a cui il linguaggio *deve* riferirsi come all'oggettività noumenica, Kant riconosce che la verità può essere conosciuta affermativamente dalla ragione. Per questo Hegel, al termine della "confutazione" della seconda posizione, può ricondurre la filosofia kantiana nell'alveo di un «*empirismo metafisicizzante*» (*Enz. I*, § 60 A) il quale, benché si attenga all'intuizione sensibile, ammette anche una realtà spirituale e sovrasensibile.

A questo tipo di empirismo Hegel contrappone l'«empirismo *riflettente* […] che assume come principio la *coerenza* [*Consequenz*], combatte tale dualismo del contenuto ultimo, supremo, e nega l'indipendenza del principio pensante e di un mondo spirituale che vi si dispiega. Il *materialismo*, il *naturalismo* è il sistema *coerente* [*consequente*] dell'empirismo» (*Enz. I*, § 60 A).[47] Se la filosofia della vita e l'estetica kantiane si discostano dall'assunto coerentista della prima critica è perché sulla base del giudizio riflettente possiamo costruire una *dottrina* positiva della conoscenza, in grado di superare la scissione fra pensiero, linguaggio e mondo. Questo sembra essere l'obiettivo che Hegel persegue con la sua logica speculativa mediante la rivalutazione di due aspetti che Kant aveva tenuto fuori dall'ambito di pertinenza della filosofia teoretica: l'oggettività del mondo sovrasensibile e l'ef-

[47] Si veda su questo punto della critica hegeliana all'empirismo anche J. Kozatsas, *Hegels Kritik am Empirismus*, Wilhelm Fink, Paderborn 2016.

fettualità del linguaggio, una mancanza quest'ultima notoriamente contestata da Herder nella *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (1799; *Metacritica alla Critica della ragion pura*).

3.3. *Consensualismo fideistico*

Nella terza e ultima posizione del pensiero di fronte all'oggettività (§§ 61-78) Hegel discute la dottrina del sapere immediato e in particolare il pensiero di Friedrich Heinrich Jacobi. Il confronto con Jacobi viene sviluppato una prima volta in modo sistematico già in *Fede e sapere* e poi sottoposto a una generale rivalutazione nel 1817, nella recensione al terzo volume delle opere di Jacobi, dove Hegel ammette anche profonde affinità teoriche con quest'ultimo. Infatti, la filosofia di Jacobi potrebbe essere considerata speculativa, anzitutto per la critica che egli rivolge a Kant e al sapere intellettualistico, ma anche per il ritorno all'identità di pensiero ed essere dell'antica metafisica non più secondo un'impostazione ingenua, bensì «*polemica*».[48] Questi aspetti sono largamente condivisi da Hegel, il quale insiste sul motivo anti-trascendentale della necessità di ricondurre il pensiero all'essere attraverso un metodo che coniughi epistemologia e ontologia.

Si tratta, in altre parole, di recuperare la posizione del realismo del senso comune entro la prospettiva della filosofia speculativa. Hegel allora riconosce a Jacobi il grande merito di aver affermato che «*la verità è per lo spirito*, in quanto è soltanto mediante la ragione che l'uomo sussiste e che la ragione è *il sapere Dio*» (*Enz. I*, § 63).[49] La conoscenza

[48] L'espressione «*polemisch*» è usata da Hegel in *VL 1831*, 701 [60]. In generale per una lettura della terza posizione, cfr. B. Sandkaulen, *Dritte Stellung des Gedankens zur Objektivität: Das unmittelbare Wissen*, in *Der «Vorbegriff» zur Wissenschaft der Logik in der Enzyklopädie von 1830*, cit., pp. 166-191; A. Manchisi, *La critica di Hegel al sapere immediato. Il confronto con Jacobi nella «Terza posizione del pensiero rispetto all'oggettività»*, «Verifiche» XLVIII (2019), pp. 91-118; C. Halbig, *Objektives Denken*, cit., cap. 8; K.R. Westphal, *Hegel's Attitude toward Jacobi in the «Third Attitude of Thought toward Objectivity»*, «The Southern Journal of Philosophy» XXVII (1989), pp. 135-156.

[49] Su questo Hegel si era già espresso nella *Rezension*: «Jacobi aveva compreso questo passaggio dalla sostanza assoluta allo spirito assoluto nel suo *intimo* e aveva proclamato con un irresistibile *sentimento di certezza*: *Dio è spirito, l'Assoluto è libero e personale*. Riguardo al *punto di vista filosofico*, fu della massima importanza che egli mettesse in rilievo, nel modo più determinato ed energico, il momento della *immediatezza* della conoscenza di Dio. Dio non è un Dio morto, ma un Dio *vivente*; anzi

dell'assoluto come infinito, eterno e incondizionato è possibile solo attraverso un'intuizione immediata della ragione che consenta di pensare l'oggettività del mondo sovrasensibile senza ridurre il pensiero alla rappresentazione psicologica: «Ciò che questo sapere immediato sa, è che l'infinito, l'eterno, Dio, che è nella nostra *rappresentazione*, anche *è* – che nella coscienza con questa rappresentazione è immediatamente e inseparabilmente collegata la certezza del suo *essere*» (*Enz. I*, § 64).

La distinzione tra il modo di procedere dell'intelletto attraverso mediazioni finite da quello immediato e intuitivo della ragione conduce Jacobi a identificare quest'ultima con la *fede*. È questa tesi che Hegel considera estremamente problematica e soprattutto inconciliabile con il metodo speculativo. Dunque, nella misura in cui ammette la possibilità di accedere al mondo sovrasensibile mediante l'intuizione razionale, il sapere immediato rappresenta una posizione più elevata rispetto alla filosofia kantiana. Invece, nella misura in cui contrappone immediatezza e mediazione, anche la dottrina del sapere immediato si arresta al lato intellettualistico dell'elemento logico contro le cui divisioni inizialmente si era scagliata:

> Il punto di vista del sapere immediato non si accontenta di aver mostrato che il sapere *mediato*, se preso *isolatamente*, è insufficiente per conoscere la verità, ma la sua caratteristica consiste nel dire che il sapere *immediato* ha come contenuto la verità soltanto *preso isolatamente*, *escludendo* la mediazione. – Proprio in quanto compie tali esclusioni, il punto di vista suddetto mostra subito di essere una ricaduta nell'intelletto metafisico, nel suo porre l'alternativa o – o, e, quindi, in effetti, nel rapporto della mediazione *estrinseca* che si fonda sul tener fermo il finito, cioè su determinazioni unilaterali che quella concezione crede erroneamente di aver oltrepassato (*Enz. I*, § 65).

ancor più che il vivente, egli è *spirito* e l'*amore eterno*, ed è questo soltanto perché il suo *essere* non è l'essere *astratto*, ma il distinguere che muove sé in sé, è il conoscere di se stesso nella persona distinta da lui; e la sua essenza è l'unità *immediata*, cioè *essente* solo in quanto *riconduce* eternamente all'unità quella mediazione eterna, e questo ricondurre è esso stesso questa unità, l'unità della vita, del sentimento di sé, della personalità, del sapere di sé. – Così della *ragione*, intesa come il *soprannaturale* e il *divino* che è nell'uomo e che sa di Dio, Jacobi ha affermato che è *intuire*; quindi, poiché come vita e spirito essa è essenzialmente la mediazione, essa è sapere immediato soltanto come togliere di questa mediazione» (*JR*, 11 [44-45]).

L'unità immediata di pensiero ed essere postulata da Jacobi è allora altrettanto unilaterale della posizione della metafisica razionalistica, che ritiene necessario dedurre l'unità procedendo attraverso una serie di inferenze causali che vanno da «*condizionato* a *condizionato* e dove ciascun elemento che costituisce una condizione a sua volta è soltanto un condizionato, e, quindi, un procedere attraverso *condizioni condizionate*» (*Enz. I*, § 62 A).

L'obiezione di Hegel è la seguente: dichiarando pensiero ed essere inseparabili e altresì rifiutando la mediazione, Jacobi non fa altro che ripetere gli errori derivati dall'identità immediata di concetto ed esistenza postulata da Cartesio con la formula del *cogito ergo sum* per far fronte all'esigenza di stabilire un fondamento incondizionato per la conoscenza. Ancora una volta il vero problema riguarda il modo in cui l'unità di pensiero ed essere viene giustificata sul piano conoscitivo.

Dal punto di vista del sapere immediato il passaggio dalla rappresentazione (o idea soggettiva) all'essere costituisce «un nesso originario e privo di mediazione [*ursprünglicher, vermittlungsloser Zusammenhang*]» (*Enz. I*, § 69). Secondo Hegel l'originarietà di tale nesso non può essere un salto dal nulla, una creazione *ex nihilo* (*Ur-sprüng*). Al contrario la mediazione deve essere sempre presupposta al salto: la relazione stessa come «mediazione fra i *relata*»[50] rappresenta all'interno della struttura dell'assoluto il medio tra pensiero ed essere: «Preso senza alcun riferimento alle connessioni che appaiono empiricamente, proprio questo punto medio mostra *in sé* la mediazione, e, precisamente, nella sua determinazione come è veramente, non come una mediazione con e mediante qualcosa di esterno, ma in quanto concludentesi in se stessa» (*Enz. I*, § 69).[51]

Cominciamo a intravedere nell'obiezione mossa da Hegel a Jacobi il prefigurarsi di alcune caratteristiche fondamentali del metodo speculativo, in primo luogo il fatto che il dispositivo logico e ontologico dell'autoriferimento debba essere inteso alla luce della relazione-unione di immediatezza e mediazione. Con la tesi di un'origine *vermittlungslos* Jacobi voleva dimostrare l'incondizionatezza dell'assoluto senza cadere nelle progressioni infinite delle serie

[50] A. Manchisi, *La critica di Hegel al sapere immediato*, cit., p. 115.

[51] In tal senso leggiamo anche al § 75 delle *Lezioni di logica* del 1831: «Il vero è il terzo: di esso l'immediatezza non sa nulla. Dio è il vero, l'immediato che eternamente si rovescia nella mediazione. Questo è il processo eterno» (*VL 1831*, 708 [68]).

inferenziali. Anche per Hegel l'assoluto è incondizionato, ma non per questo immediato. Infatti, non si deve pensare l'opposizione di immediatezza e mediazione come escludente. La contraddizione di una *vermittelte Unmittelbarkeit* (immediatezza mediata) *si realizza* nell'unità-relazione di pensiero (incondizionato) ed essere o mondo (condizionato immediato). La *Wirklichkeit* hegeliana è il risultato di questa relazione.

Inoltre, se portata alle estreme conseguenze, la giustificazione jacobiana di un'origine priva di mediazione conduce alla pretesa universalistica di un accordo universale fondato sulla coscienza particolare e contingente del singolo individuo. L'accostamento – invero estraneo al pensiero di Jacobi – tra ragione e «*consensus gentium*» che troviamo nell'annotazione al § 71 serve a Hegel per dimostrare che sul piano conoscitivo il punto di vista del sapere immediato si traduce in un'attitudine superstiziosa. La credenza (*Glauben*) diventa il criterio di giustificazione della verità. Questo atteggiamento, oltre che tautologico e privo di spessore argomentativo, testimonia la difficoltà di distinguere in modo efficace dalla prospettiva del sapere immediato fra la «struttura epistemica» del senso comune e quella della razionalità.[52]

Ma il principale problema di questa sorta di "consensualismo fideistico" dipende dall'incapacità di cogliere il carattere discorsivo e linguistico dell'attività della ragione, perché «stabilito come criterio della verità non la *natura* del *contenuto*, ma il *Fatto* della *coscienza*, diventano fondamento di quello che viene presentato come vero il sapere *soggettivo* e l'*asserzione* che io nella *mia* coscienza trovo un certo contenuto» (*Enz. I*, § 71). Da questo punto di vista anche il sapere immediato si arresta a una concezione soggettivistica. L'accordo non si dà tra il pensiero e la cosa, tra soggetto e oggetto, bensì tra coscienze. Ovvero: il consenso è una prospettiva *gemeinschaftlich*, non ancora *allgemeinschaftlich*. «Ciò che io trovo nella *mia* coscienza viene elevato al rango di cosa che deve trovarsi nella coscienza di *tutti* e viene fatto passare per *natura* della coscienza stessa» (*Enz. I*, § 71).

Poiché la dialettica di immediatezza e mediazione è interpretata da Jacobi ancora entro lo schema escludente dell'aut-aut, nel sapere immediato non si può dare nessun movimento concettuale o mediazione fra il noto e il conosciuto, nessun autentico passaggio dal sem-

[52] In altre parole, il senso comune viene elevato a criterio di verità. Cfr. A. Manchisi, *La critica di Hegel al sapere immediato*, cit., p. 103.

plice sapere al conoscere, ma unicamente un «salto mortale». Questo esclude, agli occhi di Hegel, la possibilità di un'autentica giustificazione razionale dell'unità di pensiero ed essere. Non che in questo salto mortale egli identifichi – come ritengono alcuni interpreti – un gesto irrazionale. Al contrario, Hegel riconosce che il salto mortale della ragione è «un atto della libertà radicale che, attraverso l'istituzione di una distanza rispetto al livello delle connessioni causali istituite dall'intelletto, si apre alla dimensione profonda della realtà: alla coscienza delle cose divine», come ha scritto Marco Ivaldo.[53] Ma appunto si tratta soltanto di coscienza, non ancora di conoscenza della verità.

Per riconciliare verità e conoscenza dell'assoluto con l'oggettività è necessario rivalutare il ruolo del linguaggio nella relazione/mediazione fra mente e mondo. In questo emerge la più importante differenza fra la dottrina del sapere immediato di Jacobi e il metodo speculativo di Hegel: il carattere storico (*bewusstseinsgeschichtlich*), discorsivo e interazionale del procedere della ragione speculativa dipende dalla capacità del linguaggio di mediare tra pensiero e realtà.

Già in *Fede e sapere* troviamo a tal proposito osservazioni particolarmente rilevanti. Qui Hegel prende le mosse dal cosiddetto *Spinozastreit* e, in particolare, dalla critica di Jacobi alla filosofia metacritica del linguaggio. L'obiettivo polemico di Jacobi è principalmente Herder e la sua *confusione* tra ragione e linguaggio, confusione che minerebbe la natura incondizionata ma al contempo personale della conoscenza dell'assoluto e, di conseguenza, il carattere intimo dell'esperienza spirituale.[54] Secondo Hegel, invece, la mancata delimitazione tra ragione e linguaggio in Herder deriverebbe, a sua volta, dalla riduzione della ragione alla riflessione (intellettualistica) così come, da parte sua, Jacobi sostituisce l'attività della ragione con «l'espressione della sensibilità» e «la soggettività dell'istinto» (*GW*, 362 [185]). Vale la pena osservare che in questo caso, come anche altrove, Hegel si dimostra piuttosto irriconoscente verso Herder, il quale aveva espresso perplessità proprio intorno alla natura immediata del concetto di fede. Con l'esame del carattere linguistico della ragione lo scopo di

[53] M. Ivaldo, *Filosofia delle cose divine. Saggio su Jacobi*, Morcelliana, Brescia 1996, p. 123.

[54] Cfr. F.H. Jacobi, *La dottrina di Spinoza. Lettere al Signor Moses Mendelssohn*, tr. it. F. Capra, Laterza, Bari 1969, pp. 195-198.

Herder era infatti quello di ricondurre la conoscenza razionale alla concretezza dei contesti storico-culturali per ripristinare, in tal modo, un legame autentico tra pensiero e mondo.[55]

Pertanto, non deve stupirci se alla fine la critica che Hegel muove in *Fede e sapere* alla teoria del linguaggio di Jacobi si traduce in una difesa della filosofia metacritica: «Proprio questo è il compito di Jacobi, porre al posto di idee filosofiche, *espressioni e parole* che non possono essere né sapute né comprese; esse potrebbero certamente avere anche un senso filosofico, ma la polemica di Jacobi si indirizza proprio contro le filosofie in cui esse vengono dibattute seriamente ed in cui viene espresso il loro significato filosofico» (*GW*, 363 [186]).

Allontanando qualsiasi forma di mediazione dall'attività della ragione, il linguaggio arriva a coincidere con la stessa ragione intuitiva, presentandosi di conseguenza come una sorta di adamitica *onomathesia*, espressione immediata dell'essenza e della natura delle cose nei nomi.[56] Viene così meno la possibilità di condurre una critica della ragione per mezzo di una critica del linguaggio (*Sprachkritik*): il linguaggio, come la ragione, non comprende più alcuna opposizione e alcuna mediazione, e risulta perciò privo di qualsiasi spessore ermeneutico.

Ancora dal sapore herderiano sono le considerazioni svolte da Hegel nel *Vorbegriff* rispetto alla necessità di pensare l'immediatezza della conoscenza razionale come risultato di un'azione congiunta di sviluppo (*Entwicklung*), educazione (*Erziehung*) e formazione (*Bildung*): «Non soltanto l'immediatezza del sapere non esclude la sua mediazione, ma immediatezza e mediazione sono così collegate, che il sapere immediato perfino è un prodotto e un risultato del sapere mediato» (*Enz. I*, § 66). Rilevante a tal proposito è il parallelismo proposto tra immediatezza e familiarità. L'uomo colto è consapevole che le credenze a cui si appella in modo spontaneo sono in realtà il frutto di un «reiterato riflettere» e di una «lunga esperienza di vita» (*Enz. I*, § 66).

[55] Si veda ad esempio J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in *Werke in zehn Bänden*, vol. VI, M. Bollacher (cur.), Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1989; tr. it. V. Verra, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Laterza, Roma 1992.

[56] Con le parole di Giambattista Vico: «la *Divina Onomathesia*, ovvero imposizione de' nomi alle cose secondo la natura di ciascheduna: […] fu un *parlare fantastico* per *sostanze animate* la maggior parte *immaginate divine*» (G. Vico, *La scienza nuova 1744*, in *Opere di Giambattista Vico*, vol. VIII, P. Cristofolini – M. Sanna [cur.], Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2013, p. 113).

Questo vale per il matematico quando applica le leggi faticosamente scoperte attraverso un complesso processo di analisi, così come per numerosi comportamenti, usi e credenze della vita quotidiana, a partire dai nostri usi linguistici.

Vedremo in seguito il fondamento antropologico di questo meccanismo che Hegel mutua dalla nozione aristotelica di *hexis* declinandolo, nella filosofia dello spirito, nei termini di «seconda natura». Per la filosofia dello spirito, infatti, la dialettica di immediatezza e mediazione contraddistingue la dinamica estraniazione/appropriazione tipica della *Bildung*. Familiarizzare con un contenuto estraneo significa trasformare ciò che è mediato in immediatezza, ritornare all'immediatezza. Il riconoscimento del carattere formativo della dialettica di immediatezza e mediazione distingue la filosofia speculativa dalla dottrina del sapere immediato:

> Per quel che riguarda poi il *sapere immediato* che abbiamo di *Dio*, di *ciò che è giusto*, di *ciò che è morale* […] qualunque forma si dia a quest'originarietà, l'esperienza universale mostra che sono necessari essenzialmente, affinché quello che vi è contenuto venga portato a coscienza, l'*educazione*, lo sviluppo […]; – religione, eticità, per quanto siano *fede*, *sapere immediato*, sono cioè assolutamente condizionate dalla mediazione, il che vuol dire dallo sviluppo, dall'educazione, dalla formazione (*Enz. I*, § 67).

La posizione hegeliana, quale quarta posizione del pensiero rispetto all'oggettività, si costruisce in alternativa al sapere immediato nel tentativo di pensare l'unità di pensiero ed essere alla luce della dialettica linguistica di immediatezza e mediazione. Come abbiamo visto l'immediatezza non è il risultato del salto originario dal concetto all'essere, quanto semmai della relazione circolare di concetto ed essere esposta dalla *Scienza della logica*. «*Pensare in modo puro*» (*Enz. I*, § 78) la dialettica di immediatezza e mediazione significa pensare *nella* relazione, pensare cioè il nesso tra pensiero e mondo come «*unità relazionale*»[57], o unità-relazione. È questo il compito che Hegel affida nel suo sistema filosofico alla facoltà del linguaggio: «Del *Fatto* poi che ci sia una tale conoscenza, che non procede né in modo unilateralmente immediato, né in modo unilateralmente mediato, sono l'*esempio* la *logica* stessa e l'*intera filosofia*» (*Enz. I*, § 75).

[57] A. Manchisi, *La critica di Hegel al sapere immediato*, cit., p. 115.

Capitolo secondo

La questione linguistica tra epoca e sistema

1. *La negazione determinata come traduzione e critica del linguaggio*

Nel *Vorbegriff*, che apre il sistema della filosofia con una strategia argomentativa impostata sul modello agonale dell'*elenchos*, Hegel elabora, in un gioco di continuità e opposizione rispetto alla tradizione filosofica, il proprio metodo dialettico-speculativo. Ne risulta una sorta di decostruzione di alcune posizioni significative della metafisica occidentale, al termine della quale Hegel recupera, in opposizione al sapere immediato, una *nuova* rielaborata versione del realismo del senso comune dell'antica metafisica.[1] Pertanto la critica di tre posizioni alternative a quella speculativa non costituisce la *pars destruens* del metodo: le «tre posizioni del pensiero di fronte all'oggettività» sono attitudini naturali del pensiero nel suo sviluppo *bewusstseinsgeschichtlich*, modalità logiche legittime[2] che il metodo filosofico dovrà inglobare e tradurre in pensiero speculativo.

[1] Si può dunque accogliere l'ipotesi interpretativa di Halbig, il quale ritiene che le tre posizioni del pensiero rispetto all'oggettività rappresentino, nel loro complesso, la genesi concettuale della stessa posizione hegeliana. Cfr. C. Halbig, *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und* Philosophy of Mind *in Hegels System*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, pp. 219 e segg. Questa duplicità del *Vorbegriff* deve essere ricondotta al doppio valore della logica di Hegel, sia critico o decostruttivo, sia costruttivo. Su questo si veda anche B. Bowman, *Hegel and the metaphysics of absolute negativity*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 34 e segg.

[2] Questa considerazione avvalora la lettura che include le tre posizioni nella *pars construens* del metodo dialettico-speculativo, secondo un procedimento che Hegel eredita dalla filosofia antica e, in particolare, da Aristotele se pensiamo alla funzione svolta nei suoi trattati dall'esame critico delle dottrine dei predecessori. Un esempio, tra gli altri, è il primo libro del *De Anima*. Cfr. Aristotele, *De Anima*, I, 1-5.

Questa sorta di *translatio studiorum*[3] rappresenta l'occasione per immunizzare la filosofia dai falsi pregiudizi riguardanti l'inintelligibilità dell'essere secondo un processo di autocorrezione che si configura come una metacritica della critica della ragione attuata sulla base di quei criteri della scepsi antica considerati da Hegel ancora validi. I §§ 79-82 che seguono il concetto preliminare chiariscono, infatti, che la prospettiva intellettualistica adottata dalle precedenti filosofie[4] contribuisce significativamente alla dimostrazione che «la vera oggettività del pensiero consiste proprio nel fatto che i pensieri non sono soltanto nostri pensieri, ma anche l'*in sé* delle cose e della oggettività in generale» (*Enz. I*, § 41 Z). A tal riguardo possiamo considerare la stessa *translatio* del termine "oggettivo" all'interno della tradizione intellettualistica.

La tendenza naturale del pensiero distingue ciò che è oggettivo, in quanto «ciò che è presente esternamente, a differenza di ciò che è *soltanto* soggettivo, opinato [*Gemeinten*], sognato, ecc.» (*Enz. I*, § 41 Z). Era convinzione della vecchia metafisica che l'immediata corrispondenza di pensiero ed essere trovasse adeguata espressione nella funzione predicativa del linguaggio e che fosse perciò sufficiente guardare al giudizio per conoscere la cosa in sé. Se tuttavia la verità consiste nel contenuto immediato espresso dalla funzione della copula in un enunciato del tipo "questo *è*", all'oggetto esistente possono essere attribuiti un numero potenzialmente infinito di predicati sulla base di quello stesso atto arbitrario e soggettivo da cui la metafisica pretendeva di emancipare la comprensione del reale. Questo modo ingenuo di concepire la predicazione finisce per attribuire all'oggettività i caratteri della *Meynung*, la forma più singolare e meno condivisibile del sapere. Proprio come accade alla coscienza opinante, la cui certezza sulla corrispondenza tra il mondo interiore e quello esterno viene smentita dall'uso del linguaggio, anche il realismo del senso comune si rovescia in un sapere spurio.

[3] Sulla nozione di *translatio studiorum* si veda T. Gregory, *Translatio studiorum*, in *Translatio studiorum: ancient, medieval and modern bearers of intellectual history*, M. Sgarbi (cur.), Brill, Leiden 2012, pp. 1-21.

[4] Hegel mette a punto con il *Vorbegriff* un criterio filosofico elaborato nel periodo del *Giornale critico* con l'articolo *Sull'essenza della critica filosofica in genere e sul rapporto di essa con l'attuale situazione della filosofia in particolare*. «Nella critica filosofica – sostiene Hegel – l'idea stessa della filosofia è condizione e presupposto» (*JKS*, 117 [tr. it. mia]). Essa deve perciò confrontarsi con i precedenti sistemi filosofici e confutare la limitatezza della loro esposizione allo scopo di mettere in rilievo la comune tendenza alla «compiuta oggettività» e distruggere così ciò che impedisce a quell'intima tendenza di venire alla luce (*JKS*, 119 [tr. it. mia]).

Per superare il carattere individualistico attribuito all'oggettività dal pensiero metafisico, Kant stabilisce per "oggettivo" «il significato […] di universale e necessario a differenza del contingente, particolare e soggettivo, proprio della nostra sensazione» (*Enz. I*, § 41 Z). La filosofia critica, appellandosi al principio trascendentale dell'Io penso, opera una netta distinzione tra soggetto e oggetto, a causa della quale la predicazione non riesce a dirci più niente né sull'oggettività del mondo esterno, né su quella del mondo interiore. Secondo Kant il linguaggio è una facoltà empirica e non trascendentale; per tale ragione, esso non riveste alcun ruolo attivo o formativo per l'esperienza e per la conoscenza della verità.

Per restituire all'oggettività un potere effettivo sulla realtà, la dottrina del sapere immediato riconosce a "oggettivo" il significato di «*in sé* pensato, di ciò che *c'è* [*was da ist*], a differenza di ciò che è soltanto pensato da noi e quindi ancora distinto dalla cosa stessa o *in sé*» (*Enz. I*, § 41 Z). L'oggettività diventa così sinonimo di essere o esistenza determinata (*Daseyn*), alla quale però il soggetto aderisce non per un'omogeneità costitutiva, ma per un atto di fede che rischia di ridursi alla semplice credenza, allorché il tedesco possiede il solo sostantivo *Glauben* per designare entrambi i concetti. Nel passaggio o traduzione della funzione copulativa ("questo è") in funzione esistenziale ("questo c'è"), il pensiero oggettivo si forma come riflessione sulla costituzione relazionale e linguistica dell'unità di soggetto e oggetto.

Dal punto di vista del pensiero speculativo – che per Hegel non va a sostituire, ma semmai a completare la prospettiva intellettualistica della tradizione – il linguaggio è una facoltà sia empirica, sia trascendentale. In altre parole, esso rappresenta l'essere determinato (*Daseyn*) tanto del soggetto, quanto dell'oggetto: del soggetto in quanto il linguaggio è universalizzazione, la forza sintetica e negativa con cui la molteplicità dell'esperienza empirica viene ricondotta all'unità dell'Io, e dell'oggetto in quanto il linguaggio ha a che fare con la vita.

L'Io e la vita appartengono all'infinità affermativa (*VL 1831*, 734 [96]) e sono forme relazionali. Come avremo modo di approfondire nel prossimo capitolo, la struttura dell'Io consiste nella *Verdopplung* che ha luogo all'interno dell'autocoscienza soggettiva fra il riferimento a sé e il riferimento all'altro. In un tale raddoppiamento in gioco non è l'unità del soggetto come nell'Io trascendentale kantiano, bensì la modalità del riferimento che risulta direzionato non solo verso l'interno (autoriferimento), ma anche verso l'esterno (eteroriferimento).

Questa duplicazione del riferimento è consentita dall'uso del linguaggio e costituisce ciò che Hegel intende per oggettività del pensiero.

Entro un tale contesto teorico dal quale risulta chiaramente il primato ontologico della relazione, la funzione del linguaggio non potrà mai essere puramente descrittiva. Il linguaggio non dice ciò che semplicemente *è*, nella misura in cui l'essere – come insegna la *Scienza della logica* – è semmai la determinazione più astratta, indeterminata e isolata, quasi antepredicativa e prediscorsiva. Piuttosto il linguaggio ci dice ciò che *non è*, cioè l'essenza, l'essere nella sua apertura e disposizione a entrare in relazione:

> Pensare il mondo empirico significa piuttosto cambiare essenzialmente la sua forma empirica e trasformarla in universale. Il pensiero esercita, al tempo stesso, un'attività *negativa* su quel fondamento [...]. Il *nucleo* interno del percepito viene estratto rimuovendone e *negandone* l'involucro. […] Il senso dell'elevazione dello spirito è che al mondo spetta sì l'essere, ma che però è soltanto apparenza, non il vero essere, non la verità assoluta; e questa verità, piuttosto, è al di là del fenomeno, soltanto in Dio, e Dio soltanto è il vero essere. In quanto quest'elevazione è *passaggio* e *mediazione*, è anche *superamento* del *passaggio* [*Aufheben des Ueberganges*] e della mediazione (*Enz. I*, § 50 A).

L'*Aufheben* del passaggio può dunque essere pensato come una traduzione dell'essere in essenza, mediante la quale il concetto si dà un'esistenza oggettiva, cioè si forma. Nei paragrafi iniziali del *Vorbegriff*, passando in rassegna le diverse determinazioni del pensiero che definiscono il passaggio dal pensiero soggettivo al pensiero oggettivo come una sorta di traduzione intralinguistica, Hegel ne sottolinea infatti l'aspetto formativo e trasformativo. Operando una riflessione su se stesso il pensiero soggettivo «trasforma ciò che è dato immediatamente» (*Enz. I*, § 22 Z) in pensieri, media cioè l'esistenza immediata dei «sentimenti, [d]elle intuizioni, [d]elle opinioni, [d]elle rappresentazioni ecc.» (*Enz. I*, § 5).

Emancipandosi dall'immediatezza che ancora caratterizza il livello dell'esperienza, il pensiero soggettivo non viene annichilito, ma acquisisce al contrario una portata universale e intersoggettiva. Questa liberazione e al contempo conservazione dell'esperienza viene identificata da Hegel nell'Introduzione dell'*Enciclopedia* con un'operazione eminentemente linguistica quale è appunto la traduzione: «il vero *contenuto* della nostra coscienza viene *conservato*, anzi soltanto allora viene

posto nella sua luce peculiare, in quanto è tradotto [*Uebersetzen*] nella forma del pensiero e del concetto» (*Enz. I*, § 5 [tr. it. modificata]).

Dunque, se il pensiero si autodetermina come pensiero oggettivo mediante la traduzione dell'esperienza in concetto, la *Aufhebung* dialettica, in quanto critica del pensiero soggettivo e sua traduzione, consisterà nel levare l'involucro statico e immediato con cui il mondo si presenta all'intuizione sensibile per costruire l'oggettività come sistema di interazioni. Un tale risvolto affermativo del momento dialettico o negativo coincide con il nucleo autenticamente speculativo del metodo, ed è definito nelle lezioni anche «risoluzione della contraddizione» mediante «la negazione della negazione» (*VL 1831*, 713 [73]), ossia mediante la negazione determinata (*die bestimmte Negation*). Questa nozione centrale della dialettica hegeliana deve pertanto essere intesa, alla luce delle precedenti considerazioni sulla radice traduttiva del metodo, come una funzione del linguaggio. Vediamo in che senso.

Per negazione determinata Hegel intende, in primo luogo, la negazione della forma singolare e immediata della datità, sia empirica sia proposizionale (negazione della funzione copulativa del predicato "essere"). A sua volta però l'immediatezza si presenta in forma negativa, vale a dire come negazione della mediazione. Per negazione determinata Hegel intende allora una doppia negazione: quando neghiamo il carattere singolare della sensazione – come fa il linguaggio della coscienza sensibile – il risultato della negazione non è mai un concetto vuoto, ma al contrario un contenuto affermativo, precisamente il contenuto universale della «infinità affermativa».

In secondo luogo, la *bestimmte Negation* rappresenta la negazione del principio di non contraddizione «aut A, aut non A» e altresì il superamento della logica classica in quanto logica bivalente. Da questo punto di vista, la negazione determinata corrisponde a quell'operazione logica il cui risultato consiste nella relazione reciproca di identità e differenza che lega due opposti, A e non A.

In generale si può osservare che la *bestimmte Negation* descrive la negazione di una determinata relazione di forma e contenuto.[5] Per

[5] Diversamente per Christoph Menke: «Die These des Konzepts der bestimmten Negation lautet, daß jede Bestimmung das Resultat eines Akts der Negation einer anderen Bestimmung ist. (Urteils-)Logisch verstanden heißt das, daß die eine und die andere Bestimmung durch ihre Negation intern miteinander verbunden sind: Die eine Bestimmung *ist* (nichts anderes als) die Negation der anderen oder die Negation der einen Bestimmung ist der anderen „immanent" (Hegel). Während es

tale ragione essa produce, per Hegel, un concetto che è sempre più ricco del precedente, un concetto che conserva la precedente unità-relazione di forma e contenuto e altresì la sua negazione. Il nuovo concetto, risultato della negazione determinata, è allora una contraddizione *reale* nella misura in cui contiene il concetto e il suo opposto, l'intuizione sensibile.

Secondo un'interpretazione classica, la superiore unità affermativa prodotta dalla negazione consisterebbe, come ha scritto Pietro Rossi, nel «processo di *risoluzione dell'antitesi mediante la riunificazione degli opposti* – che ha il proprio centro nell'eliminazione di una "scissione" che avviene non già annullandone i termini, ma riconducendoli ad una superiore unità, riconosciuta come il fondamento di entrambi e dell'antitesi stessa».[6] La negazione determinata viene quindi ricondotta all'*aufheben* dialettico, per il quale, come sappiamo, il negativo si rovescia nel positivo, l'immediato nel mediato, secondo un processo di inveramento, in base al quale ciò che è stato negato viene riaffermato a un grado superiore dello svolgimento logico.[7]

Ciò significa che nella negazione del lato sensibile dell'esperienza operata dal linguaggio la forma immediata e singolare dell'intuizione sensibile viene conservata e insieme elevata a contenuto spirituale, non-sensibile. Se concepissimo, invece, la risoluzione dell'antitesi

aber in ihrem logischen Verständnis so erscheint, als seien die beiden qua Negation verbundenen Bestimmungen von gleicher Art und Form, macht das ontologische Verständnis der bestimmten Negation klar, daß sie sich grundlegend unterscheiden: Die bestimmte Negation ist der Akt ihrer Formunterscheidung, der Hervorbringung einer „neuen Form" (oder die Hervorbringung der Bestimmung in neuer Form). Die bestimmte Negation ist nicht ein Verhältnis „materialer" (Brandom), sondern *formaler* Inkompatibilität. Die bestimmte Negation bringt eine Form hervor, in der Bestimmung und Negation, das Setzen der Bestimmung und die Auflösung von bloßer Gegebenheit zusammengedacht sind» (C. Menke, *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Berlin 2018, pp. 188-189).

[6] P. Rossi, *La dialettica hegeliana*, in *Studi sulla dialettica*, N. Abbagnano (cur.), Taylor, Torino 1958, p. 178.

[7] Ricordo a margine i tre significati del verbo tedesco "*aufheben*": 1) togliere o eliminare, 2) elevare, 3) conservare (su questo si veda, *WdL III*, 94-95 [100-102]). Nel corso di questo studio, come già fatto in precedenza, ove non venga mantenuta l'espressione tedesca accolgo nella maggior parte delle occorrenze del termine la traduzione di Garelli «levare» e per le cui ragioni rimando a G. Garelli, *Nota al testo*, in G.W.F. Hegel, *Sistema della scienza, parte prima: La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008, p. XLVII. Sul significato di *aufheben* e sulle relative difficoltà nella resa del termine in italiano si veda anche F. Chiereghin, *Nota sul modo di tradurre «aufheben»*, «Verifiche» XXV (1996), pp. 233-249.

semplicemente come eliminazione della differenza, correremmo il rischio di subordinare alla logica del superamento il lato conservativo dell'*aufheben*, per il quale, al contrario, la scissione costituisce un momento essenziale della dinamica speculativa. Al centro del movimento dialettico non troviamo l'eliminazione della scissione, bensì la sua conservazione, grazie alla quale il rapporto fra concetto ed esperienza può essere pensato in termini traduttivi. Alla fine, la negazione degli opposti non coincide con l'eliminazione della differenza, bensì con quella contraddizione reale rappresentata dall'*unità nella differenza* che Hegel chiama identità speculativa.

Quest'ultima, del resto, può essere descritta efficacemente come un processo di traduzione. Una buona traduzione dovrebbe mantenere l'oggettività del contenuto originale all'interno della lingua di destinazione. Ciò può avvenire, però, solo mediante il riconoscimento di quella diversità costitutiva fra la lingua di partenza e la lingua di destinazione, che inizialmente viene negata per poter procedere a una loro unificazione nella traduzione.[8] Senza il mantenimento della differenza, l'appropriazione del contenuto originale da parte della lingua di destinazione si riduce a un violento addomesticamento. Nel passaggio dall'originale alla traduzione il contenuto viene invece fatto agire all'interno di nuove condizioni formali e linguistiche: è lo stesso contenuto che si forma agendo nella *translatio*. In modo simile il contenuto oggettivo dell'esperienza si forma mediante la traduzione in concetti, quando cioè diventa *oggetto* di riflessione concettuale. L'importanza della differenziazione per la negazione determinata risulta particolarmente evidente anche rispetto alla funzione svolta dall'intelletto per il metodo filosofico.

L'intelletto (*Verstand*) fissa e distingue le determinazioni del pensiero mediante dicotomie: finito/infinito, mediato/immediato, soggettivo/oggettivo, significante/significato. Attraverso queste differenziazioni il pensiero può diventare oggetto a se stesso, rilevando e

[8] Sul carattere negativo del rapporto traduttivo con riferimento al pensiero di Hegel si veda S. Hrnjez, *Traduzione come concetto. Universalità, negatività, tempo*, Padova University Press, Padova 2021. In generale sul tema della traduzione in Hegel si vedano almeno G. Garelli, *Hegel e lo spirito della traduzione*, in *Dialettica e interpretazione. Studi su Hegel e la metodica del comprendere*, Pendragon, Bologna 2015, pp. 283-298, e i contributi in S. Hrnjez – E. Nardelli (cur.), *Hegel and/in/on Translation*, «Verifiche» XLIX (2020).

isolando i contenuti determinati a cui riferirsi: «La riflessione è dapprima [nell'intelletto] l'oltrepassare la determinatezza isolata e il metterla in relazione; così questa determinatezza viene messa in rapporto e, per il resto, viene conservata nella sua validità isolata» (*Enz. I*, § 81 A). In altri termini, l'intelletto pone relazioni estrinseche che esprimono una giustapposizione contingente dei termini, per cui l'unità di soggettività e oggettività operata dall'intelletto risulta un rapporto isolato e unilaterale.

La traduzione fra soggettivo e oggettivo presenta anche un secondo lato, chiamato da Hegel dialettico o negativamente razionale, in cui ciò che l'intelletto percepiva come un rapporto isolato viene rideterminato come «*un nesso immanente o una necessità*»: «La dialettica invece è questo *immanente* oltrepassare, in cui l'unilateralità e la limitatezza delle determinazioni dell'intelletto si espone per quello che è, cioè come la loro negazione. Ogni finito è il superare se stesso» (*Enz. I*, § 81 A). Alla distinzione fra ciò che è oggettivo, da un lato, e ciò che è soggettivo, dall'altro, deve subentrare la considerazione della loro operatività e organicità. L'unità di soggetto e oggetto diventa allora un'unità-relazione pensata come movimento vivente e legame necessario fra la parte e il tutto.

Pensare la contraddizione come appartenente alla realtà della cosa stessa, «comprendere che la vita come tale porta in sé il germe della morte e che, in generale, il finito si contraddice in se stesso e quindi si supera» (*Enz. I*, § 81 Z) sono, dunque, operazioni della ragione (*Vernunft*) dialettica. Proprio su questo punto – pensare la contraddizione come reale, al di là delle opposizioni dicotomiche – falliscono le tre posizioni del pensiero rispetto all'oggettività, nella misura in cui queste si conformano ancora al punto di vista dell'intelletto. Tuttavia, la riflessione intellettuale facendosi carico del compito di tenere distinte le determinazioni del pensiero da quelle della realtà, rappresenta il momento iniziale del metodo, il quale, contenendo in sé tutte le determinazioni *non ancora speculative* – sia in senso storico-filosofico, sia in senso logico – rimane comunque una modalità del pensiero oggettivo.

Difatti, l'operazione negativa della ragione presenta anche un lato positivamente razionale che Hegel identifica con il momento propriamente speculativo del metodo:

> In quanto la dialettica ha come proprio risultato il negativo, questo, precisamente come risultato, è al tempo stesso il positivo, poiché contiene ciò da cui risulta, come superato in sé e non è senza di esso. Questa poi è la determinazione fondamentale della terza forma dell'elemento logico, e cioè dello *speculativo* o del positivamente razionale. *L'elemento speculativo* o *positivamente razionale* coglie l'unità delle determinazioni nella loro contrapposizione, l'elemento *affermativo* che è contenuto nella loro risoluzione e nel loro passare in altro (*Enz. I*, §§ 81 Z e 82).

Nel risultato positivo della negazione determinata è contenuto l'intero processo di formazione dell'elemento logico. Lo speculativo «contiene in sé come [levate] quelle opposizioni a cui si ferma l'intelletto (e quindi anche l'opposizione tra *soggettivo* e *oggettivo*) e proprio così mostra di essere come concreto e come totalità» (*Enz. I*, § 82 Z [tr. it. modificata]). Il pensiero, concepito dal lato dello speculativo, è allora la totalità delle sue determinazioni, è l'unità di soggettività e oggettività che contiene al contempo la loro differenza.

In tal senso nell'attività della ragione, soggetto e oggetto si trovano posti in un rapporto di mutua relazionalità nel quale entrambi si riconoscono e si determinano. Considerato in sé, il momento speculativo rappresenta il superamento delle scissioni dell'intelletto e la riconciliazione degli opposti, ma considerato come totalità dell'elemento logico contiene tanto le differenze individuate dall'intelletto, quanto l'essere-per-altro che contraddistingue il lato dialettico. «Se ci chiediamo come si presenta, nella sua semplicità, l'unità delle determinazioni del finito e dell'infinito, si tratta dell'essere per sé, che rappresenta adeguatamente il concetto per come è sorto dallo svolgimento logico» (*VL 1831*, 736 [97-98]). Secondo Hegel nel momento speculativo l'oggettività del pensiero si rivela nell'unità di essere-per-sé ed essere-per-altro che costituisce il rapporto dell'essere determinato (*Daseyn*), in quanto risultato di una doppia negazione: «Io nego quindi il legame che ho con l'altro, e sono con ciò presso me stesso, mi pongo come semplice riferimento a me. Questa è appunto l'infinità affermativa» (*VL 1831*, 736-737 [98]).

Dunque, la funzione sistematica del *Vorbegriff* si può ricondurre alla distinzione tra una riflessione (*Nachdenken*) di tipo intellettuale – corrispondente alle *Reflexionsphilosophie der Subjektivität*, come recita il sottotitolo di *Glauben und Wissen* – e una riflessione filosofica, identificata chiaramente al § 82 dell'*Enciclopedia* con il lato speculativo

del metodo. La metafisica ingenua, il criticismo kantiano e la dottrina dell'immediatezza di Jacobi presentano, pur nelle loro specificità, un comune denominatore: l'unilateralità della negazione e la conseguente incapacità di cogliere la natura insieme negativa e determinata della speculazione.

L'autentica riflessione speculativa si compone, invece, di due lati: il primo, negativo, consiste nell'andare oltre ciò che è immediatamente presente, il secondo, affermativo, nella reciproca traduzione di soggetto e oggetto. Considerato in questi termini lo speculativo presenta una certa affinità con quel *Nachdenken* soggettivo in cui il linguaggio media fra pensiero e oggetto, mente e mondo. Evidentemente la mediazione del linguaggio non si riduce all'operazione intellettuale di rappresentare il mondo o stati di cose, ma può diventare poiesi creativa in grado di trasformare il mondo. Il metodo acquisisce questo potenziale trasformativo nel momento in cui diventa *traduzione e critica del linguaggio*. Lo vediamo bene ai §§ 21 e 22 del «concetto preliminare», ove Hegel conduce una vera e propria traduzione del *Nachdenken* soggettivo in *Nachdenken* filosofico (o oggettivo) a partire da una critica dello stesso termine tedesco *Nachdenken*.

Preso letteralmente il verbo *Nachdenken* significa pensare (*denken*) dopo (*nach-*) o *ri*pensare. Infatti, il prefisso *nach-* rimanda da un lato all'atto di ripiegamento del pensiero su se stesso, come nell'italiano *ri*flessione, dall'altro, nel significato di *post-*, alla connotazione temporale della riflessione che ha luogo – lo vedremo meglio in seguito – in una dimensione *postuma*. Il *Nachdenken* può dunque essere descritto come capacità referenziale del pensiero che ha una portata trasformativa e produttiva non solo verso il soggetto (autoriferimento), ma anche verso l'oggetto e l'alterità in generale (eteroriferimento).

Nell'annotazione e nell'aggiunta al § 21 Hegel chiarisce, attraverso una serie di esempi, che riflettere su qualcosa significa cogliere la vera costituzione dell'oggetto, andare oltre il fenomeno soltanto sensibile per determinarne il vero, ciò che è essenziale, come immanente alla cosa stessa e al di là dell'immediatezza. Nel paragrafo successivo Hegel sottolinea la natura trasformativa di questa riflessione negativa sull'oggetto: «Riflettere [*Nachdenken*] significa *mutare* qualcosa nel modo in cui il contenuto è dapprima nella sensazione, nell'intuizione, nella rappresentazione. Pertanto, è solo *mediante* un mutamento che la *vera* natura dell'*oggetto* giunge alla coscienza» (*Enz. I*, § 22).

La riflessione in quanto *Nachdenken* consiste nel ripensare la singolarità dell'oggetto come universale concreto, la cosa come il concetto della cosa. Si tratta di un processo di rielaborazione dei contenuti che produce, per mezzo della negazione della forma immediata di quei contenuti, il vero oggetto del pensiero. Nell'aggiunta al § 22 si fa nuovamente riferimento all'attività soggettiva che trasforma ciò che è dato immediatamente in qualcosa di mediato e ideale. Nel pensare soggettivo la funzione trasformativa dell'attività del pensiero coincide con l'idealizzazione della sensibilità messa in atto dal linguaggio, il processo, cioè, per cui il linguaggio, in virtù del suo operare al contempo negativo e determinato, nega l'immediatezza e la singolarità del sensibile per riaffermarne la verità nel suo opposto, come universale e ideale.

A Hegel il linguaggio non interessa in quanto veicolo di comunicazione e neppure in quanto rappresentazione della realtà. Questi sono caratteri derivati dalla struttura relazionale (riferimento all'altro) che il linguaggio condivide con il segno. Piuttosto, in una prospettiva speculativa, è interessante verificare il potenziale trasformativo e oggettivo della relazionalità del linguaggio.[9] Il riferimento – la *Bedeutung* – è anzitutto la relazione che consente alla cosa (*Ding*) di entrare a far parte della dinamica dei significati, di essere pensata o, più semplicemente, di significare.

La distinzione tra *Ding* e *Sache* – rispettivamente datità immediata e cosa mediata o pensata (il concetto della cosa) – illustra, ancora una volta nella concretezza dell'uso linguistico, il processo di significazione come traduzione dell'immediatezza. Come vedremo meglio nel prossimo capitolo prendendo in esame l'antropologia hegeliana, nell'emancipazione del significato dall'immediatezza il soggetto acquisisce la capacità di interagire. Punto essenziale della prospettiva speculativa sulla relazione è che l'autoriferimento non può prescindere dal riferimento all'altro e perciò dall'intersoggettività. Il soggetto può realizzarsi come autocoscienza nella complementarità di autoriferimento ed eteroriferimento. Da questo punto di vista la *Sprachphilosophie* hegeliana si colloca sia oltre il rappresentazionalismo classico, che tende a separare il segno dalla cosa, sia oltre l'espressivismo,

[9] Sulla negazione determinata come relazione e trasformazione rimando a L. Candiotto, *Il negativo è insieme anche positivo. La trasfigurazione della negazione tra immediatezza e mediazione*, in *Forme della negazione. Un percorso interculturale tra Oriente e Occidente*, L. Marcato (cur.), Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 161-178.

che considera il linguaggio soltanto un'attività di mimesi del mondo. Nella linguistica speculativa il linguaggio è invece la manifestazione dell'unità-relazione di pensiero e mondo, di pensiero ed essere, è il luogo in cui questa relazione si istituisce, lo spazio (inter)soggettivo in cui lo spirito concretamente opera e si manifesta.

2. *L'aporia dell'inizio: la storicità della negazione determinata*

Nel precedente paragrafo abbiamo accennato alla dimensione postuma contenuta, insieme a quella relazionale, nel *Nachdenken* filosofico-speculativo. Come è facile intuire, questo fattore temporale posseduto dalla riflessione filosofica sta all'origine del modello hegeliano di *storicizzazione* del concetto: il pensiero non è oggettivo solo in virtù della sua capacità di riferirsi all'oggetto, ma anche perché è in grado di cogliere, oltre alla struttura relazionale, anche quella processuale (temporale) dell'oggetto. Pensare oggettivamente implica il costante transitare dalla determinazione intellettuale a quella razionale, ovverosia da una considerazione unilaterale e nominale dell'oggetto, inteso come una datità isolata (*Ding*), a una considerazione contestuale, per la quale l'oggetto viene determinato come concetto (*Sache*) a partire dalla rete o sistema di relazioni reciproche in cui si trova inserito.

Questo passaggio dall'oggetto al concetto dell'oggetto che caratterizza la dialettica hegeliana è stato definito da alcuni interpreti «ascesa semantica» o anche «olismo semantico».[10] Più precisamente, secondo Francesco Berto, l'olismo semantico hegeliano sarebbe un «olismo locale».[11] A differenza dell'olismo globale che identifica lo spazio della ragione con una dimensione indefinita come può essere l'idea logica, l'olismo locale di Hegel riconduce sempre l'elemento logico alla sua controparte linguistica. In questa prospettiva, lo scopo del metodo speculativo consisterebbe nel rilevare il *contesto* di compartecipazione

[10] Si vedano, tra gli altri, R. Brandom, *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, London 1998, e Id., *Some Hegelian Ideas of Note for Contemporary Analytic Philosophy*, «Hegel Bulletin» XXXV (2014), pp. 1-15; V. Hösle, *Inferenzialismo in Brandom e olismo in Hegel. Una risposta a Richard Rorty a alcune domande per Robert Brandom*, in *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, L. Ruggiu – I. Testa (cur.), Guerini e Associati, Milano 2003, pp. 290-317; F. Berto, *Che cos'è la dialettica hegeliana? Un'interpretazione analitica del metodo*, Il Poligrafo, Padova 2005.

[11] *Ivi*, p. 406.

inferenziale dei parlanti di una certa comunità: «il *terminus a quo* della dialettica sono le inferenze *condivise*, i sensi depositati nella competenza lessicale dei parlanti un linguaggio comune, nonché appartenenti a una cultura comune».[12] Secondo l'olismo locale la determinazione di un concetto è sempre dipendente dal contesto semantico e lessicale (linguistico e culturale) nel quale di volta in volta il concetto viene usato. L'unità di essere-per-sé ed essere-per-altro richiede allora l'«esplicitazione dell'implicito concettuale»,[13] cioè dell'insieme di relazioni potenzialmente contenute nel concetto. Una tale esplicitazione per Hegel ha luogo, come abbiamo visto, in seguito a un processo di traduzione della rappresentazione in quanto questa può essere considerata contenuto implicito concettuale.

L'interpretazione locale dell'olismo hegeliano ci permette dunque di sottolineare la concretezza acquisita dal riferimento semantico attraverso il dispositivo della negazione determinata e pertanto di gettare luce sulla funzione di inclusione svolta dal linguaggio per l'universale concreto. Bisogna però aggiungere che la nozione di referenzialità, almeno per come viene adottata in ambito analitico, non è sufficiente a rendere conto della portata ontologica e insieme storica della *bestimmte Negation*, in base alla quale ogni concetto acquista sempre maggiore determinatezza non solo a partire dalle categorie che lo seguono e in cui si va svolgendo, ma anche *retroattivamente* rispetto alle categorie che lo precedono nella rete di relazioni.[14] Il riferimento è perciò una struttura non solo relazionale, ma anche storica.

[12] *Ivi*, p. 421.

[13] *Ivi*, p. 303: «la procedura hegeliana di "sintesi" e unificazione di opposti è tipicamente impegnata in quel procedimento di esplicitazione dell'implicito concettuale su cui ci siamo a lungo soffermati. Abbiamo infatti riconosciuto che l'ascesa semantica hegeliana inverte la relazione di inclusione: se estensionalmente "Tutti gli uomini sono mortali" include l'insieme degli uomini in quello dei mortali, intensionalmente è il concetto *uomo* a includere in sé un riferimento al concetto *mortale*. In particolare, l'unità di opposti in vista nella dialettica è l'unità di un concetto con il *sistema delle sue negazioni determinate*: è la coloritura marcatamente intensionale di questa relazione a gettare ulteriore luce sulle frequenti affermazioni hegeliane secondo cui un concetto concretamente concepito "mostra in se stesso l'altro", o "è l'apparire dell'altro in sé" ecc.».

[14] In questo senso, come osservato da Lucio Cortella, il «passaggio dall'intelletto allo speculativo è dunque un *passaggio da relazioni di esclusione a relazioni di inclusione*, è cioè l'accoglimento della contraddizione come elemento costitutivo dei significati determinati» (L. Cortella, *La dialettica hegeliana e la sua radice linguistica*, in *Nelle parole del mondo. Scritti in onore di M. Ruggenini*, R. Dreon – G.L. Paltrinieri – L. Perissinotto [cur.], Mimesis, Milano 2011, pp. 557-572: 566).

A tenere insieme nella dialettica hegeliana il punto di vista storico-filosofico con il punto di vista logico è l'uso linguistico. Questo realizza in concreto, sul piano della *Wirklichkeit*, la funzione logica della negazione determinata.[15] Per questo – stando al quadro pre-concettuale delineato nel *Vorbegriff* – le posizioni che nel corso della storia della filosofia hanno privilegiato il criterio della riflessione intellettuale devono essere mantenute ma anche *tradotte* in pensiero speculativo. Sussiste, in altri termini, una relazione di inclusione tra intuizione intellettuale (o pre-concettule) e pensiero oggettivo, tale che la riflessione intellettuale potrebbe persino essere considerata la condizione di possibilità del *Nachdenken* speculativo.[16]

Vi è poi un secondo aspetto che contraddistingue la storicità della negazione determinata. Ogni nuova determinazione (*Bestimmung*) prodotta dalla negazione, in quanto risultato della negazione della negazione, è una determinazione che ha un passato, del quale si deve tener conto nel valutare il significato ontologico della negazione determinata.[17] Il concetto ha una storia e perciò una dimensione che lo precede come suo presupposto o condizione. In realtà, dalla prospettiva olistica hegeliana non esiste propriamente un momento che precede e un momento che segue. Il risultato non può darsi senza presupposto e il presupposto non può darsi senza risultato. È dunque a mio avviso fuorviante intendere la negazione determinata, come è stato fatto da Dieter Henrich, nei termini di negazione autonoma.

Secondo quest'ultimo, Hegel avrebbe sviluppato la propria teoria della determinazione sulla scorta della nozione kantiana di autonomia quale perfezionamento dell'autodeterminazione, introducendo però rispetto a Kant un significativo spostamento dall'ambito morale a quello teoretico. In Hegel la negazione rappresenta una funzione di base della logica speculativa che sarebbe indipendente da qualsiasi atto dichiarativo o forma proposizionale. Sarebbe dunque possibile

[15] La scienza logica (scienza del pensiero oggettivo) e la storia della filosofia sono allora interdipendenti. Se il pensiero oggettivo è un *processo* e corrisponde alla storia della formazione del pensiero non speculativo e al contempo al suo superamento dialettico, è evidente allora che anche la logica non potrà del tutto prescindere da un andamento storico-filosofico. La negazione determinata è il dispositivo attraverso il quale Hegel include la temporalità (o storicità) nello svolgimento del concetto.

[16] Sul momento intellettivo come fondativo per lo speculativo si veda ancora L. Cortella, *La dialettica hegeliana e la sua radice linguistica*, cit., pp. 561-564.

[17] Cfr. C. Menke, *Autonomie und Befreiung*, cit., p. 188.

isolare la negazione e concepirla come autonoma, tanto da poter fare a meno dei termini che la negazione mette in relazione. Se infatti, osserva Henrich, non c'è altro che negazione il suo carattere relazionale corrisponderà all'autoreferenzialità: «autonomous negation is originally self-referential: in order to have only negation, we have to have negation twice».[18] Il fatto che la negazione possa essere duplicata rende possibile l'identità dell'autoriferimento e dell'eteroriferimento, cioè di essere-per-sé e di essere-per-altro, che costituisce la struttura ontologica fondamentale del concetto speculativo in quanto universale concreto.

Eppure, un'osservazione dello stesso Henrich ci permette di formulare una prima obiezione all'ipotesi dell'autonomia della negazione. Per quest'ultimo i due caratteri fondamentali dell'oggettività del pensiero e della *Wirklichkeit*, cioè l'autoriferimento e l'essere determinato, apparterrebbero rispettivamente alla dimensione soggettiva, in cui domina il riferimento a sé dell'autocoscienza, e a quella oggettiva, caratterizzata dalla determinatezza che si suppone essere il prodotto della negazione. Se pensiamo alla negazione determinata come a un elemento primo e isolabile dalla rete di relazioni reali a cui essa stessa dà vita, è impossibile riconciliare determinatezza e autoriferimento, soggettivo e oggettivo.[19] Per giustificare fino in fondo il nesso di autoriferimento e riferimento all'altro, la negazione deve essere in grado di dare alla luce una catena di determinazioni concettuali che sia reale e non puramente formale.

Certo, anche per Hegel lo svolgimento del concetto consiste in un processo di autodeterminazione che implica autonomia. Tuttavia, l'autonomia può sussistere solo in relazione all'eteronomia: l'autodeterminazione è possibile unicamente all'interno della relazione all'altro, nella mutua interazione di *Selbständigkeit* e *Unselbständigkeit* intesa come processo di emancipazione (*Befreiung*).[20] Per questo in Hegel il completamento dell'autodeterminazione non conduce alla

[18] D. Henrich, *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, Harvard University Press, Cambridge 2003, p. 318.

[19] Bisogna però precisare che, secondo Henrich, il vero problema a cui la *Realphilosophie* e, di conseguenza, la filosofia hegeliana dello spirito cercano di rispondere non è il rapporto tra soggetto e oggetto, bensì quello tra concetto e idea. Cfr. *ivi*, p. 328.

[20] Si veda per questo la figura della signoria e della servitù nella *Fenomenologia dello spirito* del 1807 (*PdG*, 109-116 [128-136]).

definitiva liberazione dall'alterità, ma semmai all'inclusione del vincolo di dipendenza all'altro nell'autocoscienza: solo all'interno di questo vincolo, secondo Hegel, si può dare determinatezza (*Bestimmtheit*) e dunque autentica libertà.

Se invece viene pensata esclusivamente come autonoma, la determinatezza risultato della doppia negazione costituisce un principio puramente formale e per questo non in grado di sanare la frattura tra pensiero ed essere, obiettivo quest'ultimo che rappresenta in fondo l'autentico impegno ontologico della logica speculativa. La struttura relazionale della negazione corrisponde alla capacità della ragione di unificare gli opposti nell'identità speculativa in due direzioni: verso il soggetto come autoriferimento negativo, e verso l'oggetto come determinatezza prodotta dalla doppia negazione nonché apertura all'altro (eteroriferimento). Con il dispositivo della negazione determinata Hegel vuole mettere in discussione proprio l'idea che nella dimensione soggettiva prevalga l'autoreferenzialità e, viceversa, nell'oggettivo la determinatezza. La duplice relazionalità del riferimento può essere meglio compresa se consideriamo, ancora una volta, la concezione hegeliana del segno.

Per Hegel la funzione semantica del segno consiste nel mettere in relazione forma (significante) e contenuto (significato). Come sappiamo, nella *Psicologia*, ove viene contrapposto al simbolo, il segno rappresenta lo spazio neutrale e privo di senso che permette la relazione. Così, ad esempio, Hegel può affermare che nella scrittura il suono viene «abbassato a mero segno» (*Enz. III*, § 459 A), a una vuota referenzialità di per sé insignificante, ma veicolo di un contenuto estraneo. In altri contesti – ad esempio l'*Antropologia* o il capitolo sullo spirito assoluto – il segno viene invece paragonato a un'opera d'arte e addirittura all'ideale, perché rappresenta una manifestazione in cui lo spirito si realizza pienamente, in cui si trova, per così dire, "a casa propria". La possibilità di integrare autoriferimento soggettivo e determinatezza oggettiva dipende dall'apertura o disposizione all'alterità implicita nel valore inferenziale e riflessivo della semiosi, come del resto ci suggerisce anche la definizione classica del segno in quanto *aliquid stat pro aliquo*.

Si potrebbe osservare allora che, in primo luogo, la struttura determinata della negazione funziona anche come un segno, nella misura in cui, così come il segno è vuoto, cioè costitutivamente essere-per-altro, anche la negazione si riferisce sempre ad altro. Per questo la doppia negazione è affermazione di un *nuovo* contenuto e non un rafforzamento del negativo. Di conseguenza la negazione non è autonoma, perché

non può essere isolata dal contesto semantico da cui dipende. In secondo luogo, il lavoro della negazione determinata appare strettamente correlato alla *Entfremdung* in quanto questa contraddistingue l'essere-per-altro del concetto come condizione dell'essere-per-sé: l'essere-per-sé presuppone l'essere-per-altro. In virtù della sua doppia costituzione, la negazione determinata istituisce un vincolo tra pensiero ed essere – la dipendenza dello spirito dalla natura e dalla storia – che deve essere continuamente levato. Mediante la liberazione dell'essere dall'immediatezza, l'unità di pensiero ed essere diventa effettivamente reale.

A differenza dell'ontologia tradizionale che procede attraverso il criterio della *Reflexion* all'unificazione di pensiero ed essere, Hegel parte dalla loro unità per pensare, attraverso la negazione determinata, la relazione reciproca di reale e razionale come identità dell'identità e della differenza, come identità speculativa. Questo avviene non già autonomizzando i termini del rapporto, bensì considerando la loro dipendenza in termini processuali, come un vincolo che si forma sul piano storico-temporale oltre che su quello logico. In tal senso si può osservare che la riflessione filosofico-speculativa ha sempre luogo in una dimensione di posteriorità, nella continua e progressiva *translatio* dell'esperienza in concetto.

Non stupisce allora che nella filosofia della storia si riproponga, sotto forma di riflessione sull'inizio della *Weltgeschichte*, il problema di come concepire una dimensione prelinguistica (o antepredicativa) che, come abbiamo visto in apertura, caratterizza in modo aporetico il rapporto sistematico tra logica e psicologia. Il problema della storicità del riferimento può dunque essere formulato anche in questo modo: è possibile, dal punto di vista della dialettica hegeliana, che il pensiero sia in grado di cogliere le cose direttamente e in modo pre-discorsivo (non concettualismo), oppure la nostra conoscenza del mondo avviene sempre all'interno della razionalità discorsiva (concettualismo)?[21] Nella prospettiva della *Psicologia* è evidente che la possibilità o meno di accedere a contenuti preconcettuali o antepredicativi, ovvero contenuti immediati per Hegel, dipende dal modo in cui viene interpretato il passaggio dall'intuizione al concetto, il passaggio cioè da una condizione prelinguistica a una condizione post-linguistica del pensiero.

[21] Cfr. R. Hanna, *Beyond the Myth of the Myth: A Kantian Theory of Non-Conceptual Content*, «International Journal of Philosophical Studies» XIX (2011), pp. 323-398: 326.

La domanda corretta da porre è la seguente: i tre momenti di cui si compone lo spirito teoretico nella *Psicologia* – a) *Anschauung*, b) *Vorstellung*, c) *Denken* – costituiscono uno svolgimento reale nello sviluppo del pensiero, oppure una genesi puramente concettuale di un movimento cognitivo che coinvolge sin dal principio sincronicamente le diverse facoltà?

L'ambiguità interpretativa della *Psicologia* dipende dal fatto che lo sviluppo psicologico può essere inteso tanto in termini costitutivi, secondo una lettura «ricostruttiva», quanto in termini descrittivi. Prediligere una linea di lettura piuttosto che l'altra fa pendere l'ago della bilancia rispettivamente a favore del concettualismo, nel caso del punto di vista costitutivo, oppure del non-concettualismo, nel caso di quello descrittivo.[22] Tuttavia, postulare, come avviene spesso nel dibattito contemporaneo, una netta separazione tra concettualismo e anticoncettualismo è contrario al pensiero di Hegel, per il quale attività preconcettuali come l'intuizione e la percezione non possono essere comprese a prescindere dall'azione del linguaggio.

Hegel sostiene che l'unico modo per evitare una parcellizzazione delle facoltà sia assumere lo sviluppo psicologico che dall'intuizione procede al pensiero come il tentativo di dare una spiegazione analitica a dinamiche cognitive che in realtà avvengono in modo unitario. In questo modo, se anche non si risolve l'aporia tra la funzione strumentale del linguaggio e del segno nella *Psicologia*, e la funzione universalizzante della *Sprache* esposta nel *Vorbegriff*, è però possibile rintracciare due diversi livelli nel discorso hegeliano. La *Sprache* nel *Vorbegriff* è l'attività universale dello spirito, mentre la *Sprache* nella *Psicologia* è il prodotto di questa attività: *energheia* ed *ergon* come scriveva Wilhelm von Humboldt in quegli stessi anni per distinguere l'universalità del linguaggio dalla sua azione concreta nella particolarità dei singoli idiomi.

[22] Sulle differenti implicazioni che queste due letture della *Psicologia* comportano per la questione del concettualismo hegeliano, cfr. L. Corti, *Conceptualism, Non-Conceptualism and the Method of Hegel's Psychology*, in *Hegel's Philosophical Psychology*, S. Hermann-Sinai – L. Ziglioli (cur.), Routledge, New York 2016, pp. 228-250, e Id., *Pensare l'esperienza: una lettura dell'antropologia di Hegel*, Pendragon, Bologna 2016. In generale sulla *Psicologia* hegeliana, cfr. A. Di Riccio – A. Ferrarin – G. Frilli – D. Manca, *La Psicologia di Hegel. Un commentario*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2023.

All'interno del quadro teorico del sistema, esposto *in nuce* nel *Vorbegriff*, Hegel dimostra che per accedere direttamente ai contenuti dell'esperienza sensibile la conoscenza empirica deve far parte dell'autosviluppo della ragione, nonché della sua espressione linguistica.[23] Di conseguenza, non solo la sensibilità non è priva dell'effettualità del linguaggio, ma anzi proprio il linguaggio rappresenta la verità della conoscenza sensibile, la quale è sì pre-concettuale, ma non prelinguistica. Se si può dire che per Hegel il dato rappresenta un "mito", si deve però anche ammettere che esiste una dimensione di pre-datità nella quale il linguaggio è già all'opera. Il problema metodologico della *Voraussetzungslosigkeit* della filosofia coincide così con quello teorico del rapporto tra pensiero e linguaggio, e della funzione mediatrice e traduttiva assunta da quest'ultimo nella natura anfibia (sensibile e razionale) dell'essere umano.[24]

3. *La «prematurità» del linguaggio*

La dimensione di posteriorità entro la quale si sviluppa la speculazione filosofica è evidentemente legata a doppio filo al problema della natura discorsiva dell'esperienza umana. Per giustificarla Hegel ricorre al parallelismo tra logica e storia, in virtù del quale la pre-datità del linguaggio trova una corrispondenza sul piano della *Weltgeschichte* nella tesi della «prematurità» (*Voreiligkeit*) del linguaggio rispetto alla storia (*VPG*, 86 [56]):

> È un fatto, attestato dai monumenti, che quelle lingue, nello stato d'incultura dei popoli che le parlavano, si sono estremamente evolute e l'intelletto, sviluppandosi in maniera sensata, si è lanciato diffusamente su questo terreno teoretico. Lo sviluppo di una grammatica coerente è opera del pensiero, il quale vi mette in evidenza le proprie categorie. Inoltre è altresì un fatto che, nel corso della progressiva civilizzazione della società e dello Stato, questa esattezza sistematica dell'intelletto è andata ottundendosi e la lingua è divenuta, perciò, più povera e incolta – un fenomeno peculiare: il progresso via via più spirituale, teso a pro-

[23] Cfr. J. McDowell, *Hegel and the Myth of the Given*, in *Das Interesse des Denkens: Hegel aus heutiger Sicht*, W. Welsch – K. Vieweg (cur.), Fink, München 2003, pp. 75-88.

[24] Sulla natura anfibia dell'individuo hegeliano, cfr. T. Pinkard, *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 174 e segg.

> muovere e a formare la razionalità, trascura quell'esattezza e chiarezza intellettuale, la trova d'impaccio e la rende superflua. Il linguaggio è l'azione dell'intelligenza teoretica in senso vero e proprio, poiché è l'esprimersi di questa intelligenza all'esterno (*VPG*, 85 [56]).

In questo passaggio delle *Lezioni sulla filosofia della storia* si fa riferimento alla teoria – diffusa tra i linguisti e gli orientalisti della cosiddetta *Goethezeit* – in base alla quale lo sviluppo culturale e spirituale di una civiltà corrisponderebbe a un generale impoverimento della lingua, o meglio a una semplificazione delle sue strutture grammaticali e sintattiche. Alcuni autori, tra cui F. Schlegel e W. von Humboldt, ricorrevano a questa sorta di "principio di economia linguistica" per spiegare come dall'elevata complessità e irregolarità strutturale di lingue anche molto antiche (per esempio il sanscrito o il greco antico), o di lingue di popoli considerati all'epoca a uno stadio ancora "primitivo", si sia passati a una struttura grammaticale e sintattica più snella, come quella che caratterizza le lingue europee moderne.

Friedrich Schlegel, nel suo studio *Über die Weisheit und Sprache der Inder* (1808; *Sulla lingua e la sapienza degli indiani*), si era servito di questo principio per fornire una classificazione morfologica delle lingue allora conosciute. Secondo Schlegel ogni lingua costituisce un organismo vivente, vale a dire una struttura autonoma dotata di un principio immanente di autosviluppo e formazione. Egli distingueva le lingue non organiche (o isolanti), come il cinese e il turco, che sono prive di flessione e ricorrono ad affissi e suffissi per le distinzioni di significato, dalle lingue organiche, nello specifico le indoeuropee, che sono invece flessive. In tal modo Schlegel intendeva giustificare il rapporto inverso tra grammatica e educazione (*Ausbildung*) nei due generi di lingue. Infatti, le lingue affissive acquisiscono maggiore complessità a mano a mano che gli affissi si fondono con la radice della parola; mentre le lingue flessive tendono alla progressiva semplificazione della «bellezza» e dell'«artisticità della struttura», come secondo Schlegel si può dedurre anche dal confronto tra le forme dialettali in uso e la versione più antica della lingua "standard".[25]

[25] Cfr. F. Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde*, Mohr und Zimmer, Heidelberg 1808, p. 56; tr. it. S. Fedalto – A. Zagatti, *Sulla lingua e la sapienza degli indiani*, il Calamo, Roma 2008, p. 45. In generale su questo testo, si veda C. Gentili, *Lingua, mito, filosofia nella* Über die Sprache und Weisheit der Indier *di F. von Schlegel*, in *La filosofia come genere letterario*, C. Gentili (cur.), Pendragon, Bologna 2003, pp. 53-104.

Hegel, pur non entrando nel dettaglio delle distinzioni morfologiche, fondamentali invece per il linguista Schlegel, non può sottoscrivere una concezione organicistica del linguaggio che non tenga conto anche dei fattori materiali, sociali e ambientali. La lingua ha senz'altro a che fare con la vita, ma la metafora naturalistica dell'organismo vivente è inadeguata a rendere conto della funzione mediatrice del linguaggio che Hegel concettualizza, come abbiamo visto, attraverso il dispositivo della negazione determinata. Nonostante ciò, egli ingloba nel suo sistema il parallelismo schlegeliano tra lo sviluppo della grammatica e la *Bildung* di un popolo, rielaborandolo in relazione al problema dell'inizio della storia.

Stando alla tesi hegeliana sull'inizio della storia, linguaggio, istituzioni e condizioni materiali trovano nella *Befreiung* un criterio comune di sviluppo. Com'è noto a partire da questo criterio Hegel ci fornisce un'immagine altamente stereotipata, nonché inficiata da molti pregiudizi, della storia e della cultura millenarie dei grandi imperi asiatici come quello indiano e quello cinese. Anche se in India sono state prodotte a livello teorico tutte le condizioni necessarie affinché possa avere inizio la storia, la fissità e la rigidità delle sue strutture sociali e politiche (il sistema coercitivo e quello delle caste) avrebbero impedito alla «libertà sostanziale» (*VPG*, 85 [56]) di realizzarsi nel tessuto sociopolitico concreto.

L'effettiva realizzazione della libertà può avvenire solo nello Stato moderno in cui l'individuo è soggetto attivo in grado di tessere legami e vincoli interindividuali in modo libero. Ove invece l'aggancio alla realtà sociopolitica non è stato possibile, ci troveremmo ancora in una fase che precede la storia. Per tale ragione Hegel colloca l'India in una condizione "prestorica" e pre-statuale,[26] sebbene ammetta anche che durante questa fase la cultura indiana ha potuto progredire notevolmente nello sviluppo grammaticale e morfologico della propria lingua. Questo è possibile perché la formazione linguistica è

[26] La posizione dell'India e, più in generale, della «filosofia orientale» è problematica anche nella *Lezioni sulla storia della filosofia*, ove si osserva che nella filosofia indiana l'idea non è diventata oggettiva, dal momento che il soggetto non è libero (cfr. *VGP I*, 365-400 [65-92]). Sulla controversa collocazione dell'India nella storia della filosofia, si veda R. Bernasconi, *With What Must the History of Philosophy Begin? Hegel's Role in the Debate on the Place of India within the History of Philosophy*, in *Hegel's History of Philosophy. New Interpretations*, D.A. Duquette (cur.), SUNY, New York 2003, pp. 35-49.

connessa anzitutto alla riflessione intellettuale, effettiva a livello della *Weltgeschichte* nel momento della propagazione, separazione, ma anche mescolanza e migrazione (differenziazione) dei popoli e delle stirpi (*VPG*, 80-86 [53-56]).

Se per Schlegel l'impoverimento della lingua dipende, anche in virtù del paragone con l'organismo vivente, dalla decadenza da uno stato originario di perfezione (anche linguistica), Hegel rovescia questa concezione, per certi versi romantica, dell'inizio appellandosi all'idea di uno sviluppo prematuro e di una possibile asimmetria tra *Bildung* dello spirito e *Bildung* della lingua: la preistoria rappresenta l'«opacità di un passato senza voce» (*VPG*, 86 [56]), in cui non si è potuta sviluppare una volontà autocosciente, intesa come realizzazione della libertà nella relazione tra individuo e istituzioni sociopolitiche, ma in cui, in compenso, l'opera dell'intelletto ha dato vita alla pluralità e varietà della civiltà umana.

Nella *Vorgeschichte* i «popoli non sono giunti ad avere una storia, a dispetto della loro evoluzione linguistica» (*VPG*, 86 [56]). Tra linguaggio, condizioni materiali e libertà sussiste allora nella *Vorgeschichte* un rapporto di asimmetria. Tuttavia, poiché per Hegel la libertà è sempre il risultato di un processo di emancipazione, proprio grazie a questo stato iniziale di estrema differenziazione ed esattezza intellettuale è possibile giungere allo Stato moderno. Quest'ultimo rappresenta la realizzazione dell'identità speculativa, del concetto concretamente concepito sul piano della storia universale.

Nell'annotazione al § 459 dell'*Enciclopedia*, ove Hegel distingue l'aspetto materiale (il lessico) da quello formale della lingua (la grammatica), quest'ultimo è definito «l'opera dell'intelletto, che plasma le proprie categorie» (*Enz. I*, § 459 A). Possiamo pensare allo stato *vorgeschichtlich* dell'inizio come a una condizione dominata dall'attività di differenziazione intellettuale con cui lo spirito si particolarizza nella pluralità dei diversi spiriti locali. L'«istinto logico» della grammatica coincide con questa attività analitica che ha permesso la diffusione del linguaggio e la sua differenziazione in molteplici idiomi.

Pertanto, non è sufficiente spiegare la diversificazione del linguaggio ricorrendo alla tesi di una caduta da uno stato idilliaco iniziale di accordo e di unità. Il rapporto tra universalità e particolarità, tra unità del linguaggio e molteplicità delle lingue, deve poter essere verificato anche sul piano della storia universale, oltre che su quello cognitivo-funzionale. Il mito biblico della Babele delle lingue sembra così trovare una giustificazione immanente al sistema della filosofia speculativa.

Anche per questo negli anni berlinesi – in cui, come testimoniano ampiamente le lezioni, Hegel era entrato in contatto con il vivace dibattito che animava le ricerche sul sanscrito (*VPG*, 82 [54]) – Hegel si confronta con gli studi condotti dalla linguistica dell'epoca abbracciandone le istanze pluralistiche. In particolare, Hegel menziona lo scritto di W. von Humboldt *Über den Dualis* (1827; *Sul duale*):

> [L]o studio delle lingue rimaste vicine alle origini, lingue che solo nei tempi moderni si è iniziato a conoscere a fondo, ha mostrato ch'esse contengono una grammatica molto elaborata nei particolari, ed esprimono differenze che nelle lingue dei popoli più colti mancano o sono più incerte. Sembra che la lingua dei popoli più civilizzati abbia la grammatica più incompleta, e che la stessa lingua abbia, in uno stato di minore cultura del popolo che la parla, una grammatica più completa che non in uno stadio di più alta cultura (cfr. K.W. von Humboldt, *Sul Duale*, sez. I, pp. 10-11) (*Enz. III*, § 459 A).

A parere di Humboldt il duale è una forma grammaticale tipica delle lingue più antiche, del greco e del sanscrito, ad esempio, oppure delle semitiche e in parte delle native americane che non avrebbero subito, secondo le convinzioni dell'epoca, alcuna modifica strutturale sostanziale nel corso del loro sviluppo. Applicando un metodo comparatistico di tipo sia intralinguistico sia interlinguistico, Humboldt osserva che nelle lingue europee moderne sono presenti tracce di un'antica forma di duale poi sostituita nell'uso da un'unica forma di plurale. Per spiegare questo fenomeno Humboldt abbraccia l'ipotesi di Schlegel secondo cui la struttura grammaticale più complessa appartiene alla forma originaria di una lingua e, di conseguenza, lo sviluppo della stessa coincide con una semplificazione della sua complessità originaria.[27]

Dalla constatazione del carattere originario del duale, Humboldt trae importanti conclusioni sulla relazionalità del linguaggio. Anzitutto il duale, in quanto categoria della dualità, è una «forma plurale collettiva [*gemeinschaftliche Mehrheitsform*]»[28] che non si riduce al numerale due, ma rappresenta la categoria della relazione reciproca

[27] Cfr. W. von Humboldt, *Über den Dualis*, in *Gesammelte Schriften*, vol. VI/1, A. Leitzmann (cur.), B. Behr's Verlag, Berlin 1906, pp. 13 e segg.; tr. it. A. Carrano, *Sul duale*, in *Scritti filosofici*, G. Moretto – F. Tessitore (cur.), UTET, Torino 2004, pp. 784 e segg.

[28] *Ivi*, p. 29; tr. it. p. 800.

pronominale, cioè la relazione tra una prima persona (l'Io) e una seconda persona (il Tu, l'Altro). Il caso del duale è, in altri termini, una prospettiva specifica sulla pluralità, quella in cui dall'unione di due termini singolari differenti deriva la categoria della collettività: «L'origine e la fine di ogni essere diviso è unità. Per questo se ne può desumere che la prima e più elementare divisione, in cui il tutto si scinde soltanto per ricongiungersi subito dopo in forma articolata, è la divisione predominante nella natura, e nell'uomo la più illuminante per il pensiero e la più piacevole per la sensazione».[29]

Secondo Humboldt, la genesi della categoria del duale può essere giustificata sia «da un punto di vista empirico» – dall'osservazione che due cose si trovano sempre in coppia (per esempio nel corpo umano gli occhi, le braccia, etc.) – sia, e più propriamente, da un punto di vista spirituale, in base al quale il duale appare una forma di «singolare collettivo». Secondo questo «uso spirituale»[30] il duale designa la *con-divisione* come unità di diverse singolarità. In tal senso, conclude Humboldt, il concetto di dualità possiede una «fortunata omogeneità» strutturale con la facoltà del linguaggio.[31]

Non è difficile rintracciare nella tesi humboldtiana dell'originario dualismo del linguaggio, inteso come relazione reciproca tra un Io e un Tu, la stessa esigenza inclusiva, olistica e anti-atomistica (identità nella differenza) che anima l'identità speculativa hegeliana. Si può inoltre supporre che Hegel stesso avesse colto l'affinità tra l'approccio filosofico-linguistico di Humboldt riguardo alla natura essenzialmente relazionale del linguaggio e la propria tesi sul concetto speculativo. Tuttavia, su un punto fondamentale Hegel e Humboldt divergono: i termini con cui Humboldt concepisce la relazionalità del linguaggio sono ancora, sotto un certo rispetto, quelli della *Ursprungsfrage* settecentesca.

In primo luogo, Humboldt identifica il carattere relazionale del linguaggio con il dialogo senza tematizzarne il potenziale conflittuale che invece contraddistingue la dialettica hegeliana. In secondo luogo, resiste anche nella linguistica di Humboldt la tendenza sostanzialistica a considerare l'originario in termini assiologici per spiegare l'essenza del linguaggio umano. Così Humboldt può affermare che «un irrevocabile dualismo è insito nell'essenza originaria del linguaggio [...]. Già

[29] *Ivi*, p. 25; tr. it. p. 795.
[30] *Ivi*, p. 21; tr. it. p. 792.
[31] *Ivi*, p. 27; tr. it. p. 798.

il pensare è essenzialmente accompagnato dall'inclinazione all'esistenza sociale, e l'uomo […] anela a un *tu* che corrisponde all'*io*, e il concetto gli sembra raggiungere la sua precisione e certezza solo attraverso il riflettersi da una facoltà di pensiero estranea».[32]

Il binomio originarietà-complessità, che la linguistica dell'epoca postulava a principio della storicità e universalità del linguaggio, viene sostituito da Hegel con una concezione traduttiva dello sviluppo linguistico e spirituale. In tal modo l'origine viene ulteriormente storicizzata, perdendo quel carattere di immediatezza e quella potenza concettuale quasi mistica con cui la *Sprachwissenschaft* sette-ottocentesca pretendeva di spiegare l'essenza ultima del linguaggio. Il fatto che la diffusione del linguaggio risieda al di là della storia e abbia a che fare con gli inizi oscuri e impenetrabili dell'umanità dipende per Hegel dal fatto che il linguaggio è il presupposto, la condizione per il pensiero.

Il problema settecentesco dell'origine del linguaggio[33] viene tradotto nella questione, interna al sistema speculativo, del presupposto. Per questo il linguaggio mostra una natura precoce rispetto alla storia, vale a dire un'origine intellettuale e altresì una funzione formativa per l'oggettività del pensiero. La possibilità che si possa dare una dimensione *vorgeschichtlich* che precede il tempo storico non implica per Hegel l'assenza dello spirito. Piuttosto la prematurità del linguaggio rispetto alla storia dimostra una sorta di asimmetria interna al rapporto tra *Geist* e *Zeit*. Si tratta dell'asimmetria che consente di considerare il procedere storico della coscienza e dello spirito come un percorso di traduzione ed emancipazione che si sviluppa circolarmente e non linearmente. Dal punto di vista ontologico il linguaggio precede la realizzazione dello spirito nella libertà, della quale costituisce un prerequisito necessario.

In altre parole, nella tesi della prematurità del linguaggio rispetto alla storia è in questione il rapporto tra epoca e sistema, tra linguaggio e *Bildung* dello spirito.[34] Non esiste un punto zero dal quale la storia

[32] *Ivi*, p. 26; tr. it. p. 796.

[33] Cfr. J.G. Hamann, *Scritti sul linguaggio*, tr. it. A. Pupi, Bibliopolis, Napoli 1977; J.G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, in *Werke in zehn Bänden*, vol. I, *Frühe Schriften 1764-1772*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1985, pp. 695-810; tr. it. A.P. Amicone, *Saggio sull'origine del linguaggio*, Pratiche, Parma 1995; J.G. Fichte, *Scritti sul linguaggio (1795-1797)*, tr. it. C. Tatasciore, Guerini e Associati, Milano 1998.

[34] Sul tema il riferimento d'obbligo è a R. Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 2014, pp. 290 e segg.

ha avuto inizio, ma esiste invece una dimensione prestorica in cui lo spirito si è potuto sviluppare ampiamente sul terreno dell'intelletto per mezzo della lingua. In virtù della sua precocità il linguaggio, soprattutto grazie a operazioni di tipo analitico, costituisce il dispositivo principale per lo sviluppo e la formazione dello spirito dei popoli. Fra preistoria e storia vi è una continuità che si concretizza, dal punto di vista logico, nella possibilità di reciproca traduzione fra intelletto e ragione speculativa.

Se dunque si può parlare di una pre-datità del linguaggio, per cui il linguaggio sarebbe effettivo in un contesto pre-concettuale (antepredicativo), sarà sempre il linguaggio a plasmare la sfera sensibile, intuitiva e affettiva dello spirito. In virtù della sua prematurità il linguaggio costituisce, in un certo senso, la condizione "prestorica" della storia, ovvero condizione tanto per la manifestazione dello spirito[35] quanto per il pensiero naturale (*das Logische*). Certo dalla prospettiva della scienza logica (*die Logik*) termini come "condizione" o "risultato", "unità" o "differenza" devono sempre essere pensati alla luce della struttura olistica e retroattiva del sistema speculativo, in base alla quale la dimensione di posteriorità e quella di prematurità si trovano ad agire reciprocamente nel linguaggio.

Hegel, dunque, non concepisce la relazione mediante il rapporto di causa-effetto, bensì ricorrendo alla categoria della *Wechselwirkung*. È quest'ultima a determinare la relazionalità della ragione nel suo procedere storico, dal momento che alla fine del percorso logico ciò che appare come condizione o presupposto diventa il risultato del processo di mediazione dialettica. Pertanto, per Hegel, le condizioni di possibilità del pensiero non sono né condizioni trascendentali a priori, né tantomeno le condizioni empiriche delle tesi fisicalistiche della psicologia empirica (o delle attuali scienze cognitive), quanto piuttosto il terreno linguistico e semantico della predicazione, inteso come lo svolgersi *in concreto* della relazione tra pensiero, linguaggio e mondo.

Nel sistema il problema del linguaggio appare perciò consustanziale a quello del cominciamento logico, ossia all'aporia che possa darsi un inizio contemporaneamente immediato e mediato per il pensiero. Pensare la prima triade concettuale della logica oggettiva come il pro-

[35] Cfr. J. Reiter, *Die geschichtliche Gegenwart der Sprache*, «Hegel-Jahrbuch» (1970), pp. 142-151: 143.

cesso in cui il *reines Sein* passa dalla dimensione pre-discorsiva a quella discorsiva aprendosi alla possibilità della relazione, ci permette di concludere che la prematurità del linguaggio è un aspetto sostanziale della *Sprache*, in quanto la sua opera non è solo quella di trasformazione o, meglio, di traduzione dell'essere in divenire, ma anche di realizzazione dell'oggettività.

Per definizione, prematuro è ciò che, se si completa nella sua funzione secondo la struttura della propria essenza, è sempre già presupposto ed è ciò che è soltanto in quanto viene presupposto. Questo, a mio avviso, è il criterio con cui Hegel sviluppa nel sistema il rapporto tra linguaggio e *Bildung* dello spirito. Chiaramente per Hegel la funzione di mediazione del linguaggio non può esaurirsi nella pre-datità. Eppure, soltanto sulla base di una comprensione della *Vorgegebenheit* come spazio linguistico ma pre-concettuale è possibile reintrodurre nel discorso hegeliano una tesi sulle condizioni del pensiero coerente con il principio della *Voraussetzungslosigkeit* e con la storicità del pensiero.

Bisognerà adesso valutare in che modo Hegel elabori, nella filosofia dello spirito, il carattere di presupposto del linguaggio e la funzione di mediazione svolta da quest'ultimo fra pensiero e realtà. Nel passaggio dalla logica naturale al regno dello spirito il linguaggio diventa responsabile del distanziamento dello spirito dalla natura immediata e della costruzione di una sorta di *Lebenswelt* (mondo-della-vita) dello spirito – una dimensione correlata all'esperienza estetica, da intendersi sia come esperienza sensibile, percettiva e affettiva del corpo, sia come esperienza poietica e trasformativa dell'attività spirituale. In questa duplice accezione l'esperienza estetica viene tematizzata da Hegel rispettivamente nell'*Antropologia*, prima sezione dello spirito soggettivo, e nella trattazione dell'arte con cui ha inizio lo spirito assoluto.

Capitolo terzo

Linguaggio ed esperienza estetica

1. *La questione del corpo nell'*Antropologia

L'antropologia rappresenta, accanto alla psicologia e alla fenomenologia, una delle tre scienze di cui si compone la filosofia dello spirito soggettivo. Suo oggetto è la determinazione naturale dello spirito, descritta da Hegel come la sfera limitata del sonno-sogno da cui lo spirito deve sollevarsi per accedere alle regioni della coscienza, del pensiero e della ragione, trattate rispettivamente dalla fenomenologia e dalla psicologia. Privilegiando una lettura *ex post* della genesi dello spirito nel sistema hegeliano – una lettura, cioè, che sottolinei il carattere teleologicamente determinato dello sviluppo spirituale – gli interpreti hanno spesso disconosciuto il valore fondativo del momento antropologico per la filosofia dello spirito, sottovalutandone, al contempo, interi aspetti specifici, a partire dai temi della sensazione (*Empfindung*) e dell'esperienza estetica.[1]

«La sensazione – scrive Hegel nell'ultima edizione a stampa dell'*Enciclopedia* (1830) – è la forma del torpido agitarsi dello spirito nella sua individualità priva di coscienza e d'intelletto» (*Enz. III*, §

[1] Per esperienza estetica intendo l'esperienza in cui è coinvolta la sfera dell'estetico, quale dimensione afferente alla sensibilità. In via preliminare possiamo tenere a mente la definizione molto ampia del campo estetico data da Baumgarten nel 1750: «L'*Estetica* (teoria delle arti liberali, gnoseologia inferiore, arte del pensare in modo bello, arte dell'analogo della ragione) è la scienza della conoscenza sensibile» (A.G. Baumgarten, *Estetica*, tr. it. F. Caparrotta – A. Li Vigni – S. Tedesco, Aesthetica, Palermo 2000, p. 27). Di questo tipo di esperienza l'arte può essere considerata la rappresentazione paradigmatica, in virtù del fatto che in essa giocano un ruolo primario tutte le componenti dell'elemento sensibile (*aisthesis*): la natura, il senso, il corpo, l'habitus, il funzionamento dei quali per Hegel – come vedremo – è in prima istanza linguistico. Una lettura che insiste chiaramente sulla derivazione della filosofia dell'arte di Hegel dall'antropologia è stata proposta anche da J. Peters, *Hegel on Beauty*, Routledge, New York-London 2015.

400). Poiché l'intuizione sensibile rappresenta l'origine dell'esperienza soggettiva, essa è parsa agli interpreti non suscettibile, dalla prospettiva speculativa, di un vero e proprio interesse filosofico. Eppure, la ricchezza e la densità di argomenti con cui Hegel esamina lo statuto della sensibilità e del corpo in relazione alla costruzione della soggettività testimoniano la necessità di ripensare l'*Antropologia* in due direzioni: verso il rapporto tra spirito e natura – il tema che forse più di tutti ha attirato l'interesse della critica negli ultimi decenni – e verso la questione della natura umana.

È vero che Hegel non indica in modo esplicito, a differenza di quanto aveva fatto Kant, l'uomo quale argomento della scienza antropologica, e che, inoltre, questa sezione tratta di un problema tradizionalmente attribuito alla psicologia (il rapporto anima-corpo). Tuttavia, come mostrano chiaramente anche gli appunti di lezione, nell'*Antropologia* viene sviluppato il punto di vista speculativo sulla natura umana e sulla sua condizione *anfibia*, sensibile e non-sensibile. È in questo contesto che si colloca la riflessione hegeliana sul rapporto tra linguaggio, pensiero ed esperienza con l'obiettivo di correggere l'approccio scientifico della filosofia moderna verso questioni quali il passaggio dalla natura alla cultura e l'origine *physei* o *thesei* del linguaggio.

Da questo punto di vista è degno di nota che l'antropologia filosofica, sviluppatasi a partire da Feuerbach all'interno del dibattito sull'hegelismo, abbia usato Hegel contro Hegel stesso. Per riabilitare un'immagine più unitaria dell'uomo e un valore conoscitivo alla sensazione sarebbe necessario prendere le distanze dalla filosofia hegeliana, a cui Feuerbach, ad esempio, rimprovera di «aver compiuto una rottura, senza alcuna mediazione, con l'intuizione sensibile».[2] Nel commentare la figura fenomenologica della «certezza sensibile» Feuerbach identifica la critica al "mito del dato" ivi contenuta con una sorta di anestetizzazione o annichilimento del lato sensibile:

> Per la coscienza sensibile tutte le parole sono nomi propri, *nomina propria*, sono in sé assolutamente indifferenti, sono soltanto segni che hanno lo scopo di far raggiungere la meta per la strada più corta. La lingua in questo caso non si adatta affatto alla realtà. La realtà del singolo essere sensibile è per noi una verità suggellata col nostro sangue. Nella sfera sensibile si dice occhio per occhio, dente per dente. Nella

[2] L. Feuerbach, *Critica della filosofia hegeliana*, in *Principî della filosofia dell'avvenire*, N. Bobbio (cur.), Einaudi, Torino 1971, pp. 1-68: 27.

> realtà, son parole e queste e quelle. […] Per la coscienza sensibile la lingua è proprio l'irrealtà, il nulla.[3]

Feuerbach giudica il linguaggio uno strumento incapace di agganciarsi alla realtà, un insieme di segni privo di effettualità non soltanto per il pensiero, ma per l'intera esperienza, dal momento che la sua origine non risiede, per così dire, nella carne e nel sangue. In tal modo egli rovescia completamente l'argomentazione hegeliana: è la certezza sensibile, in quanto più effettuale (*wirklich*) della realtà stessa, a confutare il linguaggio.

Nel tentativo di andare con Hegel contro Hegel per attribuire valore conoscitivo alla sensazione Feuerbach disconosce quello che, secondo il filosofo di Stoccarda, era il significato «più veritiero» dell'esperienza estetica: la sua linguisticità.[4] La critica alla certezza immediata non viene colta, cioè, nella sua funzione determinante, ma come negazione *tout court* del valore conoscitivo dell'*aisthesis*. Proprio in riferimento al linguaggio, infatti, la sensazione acquisisce valenza teoretica e altresì speculativa.

Nel suo studio sul problema del linguaggio in Hegel, Josef Simon partiva proprio dalle obiezioni di Feuerbach alla «certezza sensibile» per proporre un'interpretazione del tutto atipica delle celebri pagine della *Fenomenologia*. La «certezza sensibile» non riguarderebbe l'esperienza, ma la confutazione di una falsa opinione della coscienza, identificata dal punto di vista storico-filosofico con Kant.[5]

La lettura di Simon, per quanto non sia aderente al testo, presenta però il vantaggio di rintracciare nel rapporto tra intuizione sensibile e coscienza un orientamento critico sul concetto di natura umana che troverà con l'*Antropologia* una più completa giustificazione. Infatti, nel sistema delle scienze filosofiche viene condotta una critica della sensazione, vale a dire un'indagine sulle condizioni di possibilità dell'esperienza estetica che ha come obiettivo polemico implicito la

[3] *Ivi*, p. 29.

[4] Si veda il passaggio della *Fenomenologia* che recita: «È il linguaggio però, come vediamo, a essere più veritiero; in esso siamo noi stessi a confutare immediatamente il nostro *intendere*, e poiché l'universale è il vero della certezza sensibile, e il linguaggio non esprime che questo vero, non c'è assolutamente mai la possibilità di dire un essere sensibile per come lo *abbiamo in mente*» (*PdG*, 65 [72]).

[5] J. Simon, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Kohlhammer, Stuttgart 1966, pp. 20-23.

risposta kantiana alla domanda «Che cos'è l'uomo?», una risposta, cioè, che non tenga conto della consistenza linguistica dell'esperienza estetica.

Questa viene pensata, nell'*Antropologia*, anzitutto come costellazione di esperienze che afferiscono al corpo e alle sue modalità espressive, fra le quali troviamo temi tradizionalmente trattati dalla psicologia empirica: il rapporto tra i sessi e le fasi della vita, i fenomeni psichici del sonno, della veglia e del magnetismo animale, o la discussione attorno agli stati patologici. Tali fenomeni contribuiscono a definire lo statuto della sensibilità rispetto alla problematica relazione fra l'interiorità dell'anima e l'esteriorità del corpo che interessa sia la vita individuale, sia quella collettiva dell'essere umano. Da questo punto di vista la questione del corpo non riguarda solo l'inizio dello spirito, il suo distacco dalla natura immediata, ma concerne l'intero sistema speculativo.[6]

Angelica Nuzzo ha osservato che nella *Nachschrift* di Erdmann delle lezioni sulla filosofia dello spirito del semestre invernale 1827/28 la relazione anima-corpo viene indicata nell'introduzione al corso per

[6] Il gran numero di studi apparsi negli ultimi anni sull'*Antropologia* ha posto le basi per una generale rivalutazione del ruolo della corporeità nell'intera filosofia di Hegel. In questo contesto sono da ricordare i seguenti lavori: A. Nuzzo, *Leben and Leib in Kant and Hegel*, «Hegel-Jahrbuch» (2007), pp. 97-101, e Ead., *Anthropology, Geist, and the Soul-Body Relation: The Systematic Beginning of Hegel's Philosophy of Spirit*, in *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, D. Stern (cur.), SUNY, Albany 2013, pp. 1-18; J. Butler – C. Malabou, *Che tu sia il mio corpo. Una lettura contemporanea della signoria e della servitù in Hegel*, tr. it. G. Tusa, Mimesis, Milano-Udine 2017; C. Malabou, *L'Avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, J. Vrin, Paris 1996. Per studi specifici sull'*Antropologia* incentrati sul tema della corporeità rimando a: M. Greene, *Hegel on the Soul. A speculative Anthropology*, Nijhoff, The Hague 1972; R. Wiehl, *Das psychische System der Empfindung in Hegels Anthropologie*, in *Hegels philosophische Psychologie*, D. Henrich (cur.), Meiner, Bonn 1979, pp. 81-139; M. Wolff, *Das Körper-Seele-Problem: Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830), § 389*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1992; L. Corti, *Pensare l'esperienza: una lettura dell'antropologia di Hegel*, Pendragon, Bologna 2016; N. Mowad, *Meaning and Embodiment. Human Corporeity in Hegel's Anthropology*, SUNY, New York 2019; I. Testa, *Embodied Cognition, Habit, and Natural Agency in Hegel's Anthropology*, in *The Palgrave Hegel Handbook*, M. Bykova – K. Westphal (cur.), Palgrave Macmillan, Cham 2020. Con riferimento al linguaggio, cfr. T. Bodammer, *Hegels Deutung der Sprache. Interpretationen zu Hegels Äußerungen über die Sprache*, Meiner, Hamburg 1969, § 5, e L. Ziglioli, *Von der Verleiblichung zur Sprache. Selbstmanifestation in Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*, in *Hegels Anthropologie*, A. Arndt – J. Zovko (cur.), De Gruyter, Berlin-Boston 2017, pp. 35-57.

spiegare «il "concetto di spirito" in generale».[7] La centralità di questa relazione per la «*vivente* unità dello spirito» è ribadita anche nella sezione introduttiva alla *Filosofia dello spirito* dell'edizione a stampa del 1830, dove Hegel afferma che è necessaria una «*comprensione concettuale*, per via delle opposizioni che subito si presentano tra la *libertà* dello spirito ed il suo *venire determinato*, e inoltre tra la libera efficacia dell'anima – nella differenza dalla corporeità ad essa esterna – e l'intimo nesso tra anima e corpo» (*Enz. III*, § 379).

Come vedremo, nello spirito soggettivo la tensione fra necessità naturale e libertà individuale può risolversi mediante la relazione pratica e produttiva di espressione e operatività che contraddistingue l'ideale individuale, quale unità-relazione fra l'interiorità dell'anima e l'esteriorità del corpo. L'ideale in generale può essere considerato la risoluzione della tensione fra necessità e libertà; esso è il concetto che nel corpo diventa esistente, in altre parole *concetto incorporato*.

Per esaminare il ruolo essenziale svolto dal processo di incorporamento per lo spirito soggettivo bisognerà ricostruire la formazione della corporeità all'interno dell'*Antropologia*, mettendone in luce di volta in volta i legami strutturali più significativi con i due processi successivi.[8] Questo richiede di superare la lettura *ex post* che prevede una progressione dei momenti dello spirito soggettivo, e di assumere, invece, come punto di vista sull'intera filosofia dello spirito soggettivo, l'esperienza del corpo, da Hegel inizialmente tematizzata mediante il paradigma classico del *Leib-Seele-Problem*.

In questa prospettiva dalla modalità con cui lo spirito *si configura* nella sua «esteriorità» soggettiva, oggettivandosi nel corpo, dipende l'intero ambito dell'esperienza e altresì la possibilità del distanziamen-

[7] A. Nuzzo, *Anthropology, Geist, and the Soul-Body Relation*, cit., p. 5; tr. it. mia.

[8] Per un commento alla *Filosofia dello spirito soggettivo* si vedano i seguenti studi: L. Siep, *Leiblichkeit, Selbstgefühl und Personalität in Hegels Philosophie des Geistes*, in *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse»*, L. Eley (cur.), Frommann-Holzboog, Stuttgart 1990, pp. 203-226; D. Stederoth, *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes. Ein komparatorischer Kommentar*, Akademie, Berlin 2001; J. Rometsch, *Hegels Theorie des erkennenden Subjekts. Systematische Untersuchungen zur enzyklopädischen Philosophie des subjektiven Geistes*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2007; W. De Vries, *Subjective Spirit: Soul, Consciousness, Intelligence and Will*, in *The Bloomsbury Companion to Hegel*, A. De Laurentiis – J. Edwards (cur.), Bloomsbury, London 2015, pp. 133-156; e i contributi in D. Stern (cur.), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, SUNY, Albany 2013.

to dello spirito dalla natura. Sempre nella *Nachschrift* di Erdmann leggiamo che l'«antropologia come tale tratta lo spirito nella sua vita naturale, nella forma in cui esso è *immerso* ancora nella natura e come spirito appare in conflitto e in rapporto con il *corporeo* [*in Conflikt und Beziehung auf das Leibliche*]» (*VPsG II*, 555 [89]). L'oggettivazione dello spirito prevede dunque una relazione che inizialmente si configura come un conflitto fra spirituale e corporeo. Parallelamente Hegel descrive l'emergere dello spirito dalla natura, quale processo di oggettivazione e *realizzazione del concetto nel mondo*, come una contrazione del «macrocosmo», una progressione dall'«anima naturale» all'«anima reale» e altresì un avanzamento (*Fortgang*) verso la soggettività. A questo avanzamento corrisponde poi la *Aufhebung* della dimensione monadica in cui l'uomo è un microcosmo, tipica della vita naturale (*Naturleben*).[9]

In generale il divenire del soggetto nell'*Antropologia* consiste in una sorta di accadere *estatico* che comporta apertura verso il mondo e verso l'alterità. Si tratta di un *estraniamento* che coinvolge anzitutto la corporeità, in quanto prima alterità a cui l'uomo si relaziona, come vedremo, proprio tramite il linguaggio. Inizialmente, perciò, il linguaggio non coincide con la parola, bensì con la funzione di straniamento che permette all'individuo di oggettivarsi nel mondo entrando in relazione con il proprio corpo. In questo caso la mediazione assume la forma di un distanziamento rispetto al corpo naturale (*Körper*), percepito come qualcosa di estraneo e di esteriore di cui l'individuo deve appropriarsi.

Nell'*Antropologia* il processo di appropriazione del corpo è descritto come l'incarnarsi dello spirito attraverso l'attività del linguaggio, il quale svolge evidentemente una funzione centrale nella relazione/conflitto fra lo spirituale e il corporeo. Hegel tematizza questa funzione affidandosi esplicitamente alla terza categoria della relazione, la

[9] «Di fronte al macrocosmo della natura nel suo assieme, l'anima si può designare come il microcosmo, nel quale quello si contrae superando [*aufhebt*] così l'esteriorità reciproca [*Außereinanderseyn*] che lo caratterizza» (*Enz. III*, § 391 Z). Nella filosofia hegeliana dello spirito l'alternativa microcosmo/macrocosmo può appartenere solo al momento dell'«anima naturale», perché non è adatta a definire la forma di vita umana nella sua specificità rispetto alla forma di vita naturale. L'universalità a cui l'uomo accede, infatti, non è né solamente atomistica (individuale), né semplicemente totalizzante (universale), ma intersoggettiva. Questo aspetto, anche in riferimento alla questione del corpo, è stato sottolineato ad esempio da C. Malabou, *L'Avenir de Hegel*, cit., p. 242.

reciprocità o comunanza (*Gemeinschaft*) di anima e corpo (*Enz. III*, § 389 A). Il modello di corporeità proposto da Hegel non mette dunque in discussione l'unità di spirituale e corporeo, bensì problematizza la modalità relazionale di tale unità insieme al bisogno di rifondare il metodo e il linguaggio scientifico del tempo.

Questo obiettivo viene infatti perseguito mediante la rielaborazione della dottrina aristotelica dell'ilemorfismo[10] in opposizione al paradigma formalistico e dualistico di stampo cartesiano[11] adottato dalla psicologia razionale, da quella empirica e da alcune dottrine "pseudoscientifiche" dell'epoca, fra le quali in particolare la fisiognomica e la frenologia. Così, Hegel da un lato accantona la partizione cartesiana di estensione e *cogito*, la soluzione monistica di Spinoza (parallelismo tra *ordo rerum* e *ordo idearum*) e anche il riduzionismo materialistico o spiritualistico, dall'altro sposta il focus del problema sulla natura condizionata dell'unità di anima e corpo, cioè sul modo in cui l'attività spirituale viene resa possibile anche dalla dimensione affettiva e fisiologica del corpo.

Da questo punto di vista è degno di nota l'influsso esercitato sull'antropologia hegeliana sia dalla *querelle* filosofica fra Herder e Kant sul tema del linguaggio, sia dal dibattito sulle scienze della vita. Teniamo presente, infatti, che per la filosofia postkantiana la nozione di *vita* aveva assunto una funzione critica rispetto alle categorie moderne e alle impostazioni riduzionistiche e dualistiche di matrice cartesiana. L'obiettivo – comune per altro a gran parte degli autori della cosiddetta filosofia classica tedesca – era quello di elaborare un nuovo paradigma epistemologico per le scienze della vita, tra le quali secondo la classificazione dell'epoca rientra anche la psicologia. Hegel non fa eccezione.

[10] «Pertanto, i libri di *Aristotele* sull'anima, con i suoi trattati sui diversi aspetti e stati particolari di questa, sono pur sempre la migliore opera d'interesse speculativo, per non dire l'unica, su questo argomento. Lo scopo essenziale d'una filosofia dello spirito non può essere che quello di reintrodurre nella conoscenza dello spirito il concetto, risvegliando così anche la comprensione del senso di quei libri aristotelici» (*Enz. III*, § 378). Su Hegel lettore di Aristotele si vedano G. Lebrun, *Hegel lecteur d'Aristote*, «Les Études philosophiques» III (1983), pp. 329-347, e A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

[11] Sulla revisione hegeliana del cartesianesimo relativamente al problema specifico del rapporto anima-corpo si vedano M. Greene, *Hegel on the Soul*, cit., e, più in generale, R. Morani, *Soggetto e modernità. Hegel, Nietzsche, Heidegger interpreti di Cartesio*, Franco Angeli, Milano 2007.

Già nella *Fenomenologia dello spirito* (1807) la polisemia della nozione di vita viene problematizzata con l'intento di riformulare l'approccio del criticismo al problema della conoscenza. Questo progetto presenta più di un aspetto in comune con quello elaborato da Herder in sede metacritica,[12] a partire dalla polemica contro l'intellettualismo nella scienza e anzitutto in psicologia, dove aveva dominato la grande tradizione razionalistica di Wolff e dove continuava a influenzare la psicologia empirica.[13]

Come per l'opposizione a Kant e alla psicologia razionale,[14] anche per le obiezioni hegeliane al metodo osservativo-sperimentale dell'empirismo la questione dirimente è quella linguistica. Il metodo sperimentale applicato allo studio dell'uomo e della mente non è in grado, secondo Hegel, di rendere conto dell'«unità originaria dello spirito», perché tale metodo ricorre alle astrazioni dell'intelletto per spiegare l'influenza del corpo sugli stati mentali. In questo modo la «ragione osservatrice» – così è chiamato il metodo sperimentale nella *Fenomenologia dello spirito* (*PdG*, 137 [164]) – ricade entro un paradigma dualistico. La scienza moderna rappresenta in modo ingenuo il funzionamento della mente umana, in primo luogo, perché riduce il mentale a un aggregato di operazioni e attitudini giustapposte di cui

[12] Sul concetto di vita in Hegel si vedano almeno: K. Ng, *Hegel's Concept of Life, Self-Consciousness, Freedom, Logic*, Oxford University Press, Oxford 2020; S. Achella, *Pensare la vita. Saggio su Hegel*, Il Mulino, Milano 2019; L. Illetterati, *Vita e concetto: Hegel e la grammatica del vivente*, «Il Pensiero» LV (2016), pp. 59-94; H.-F. Fulda, *Das Leben des Geistes*, «Hegel-Jahrbuch» (2006), pp. 27-36.

[13] La psicologia scientifica si sviluppa tra Sette e Ottocento proprio a partire dal dibattito postkantiano sulle scienze del vivente. Cfr. S. Poggi, *I sistemi dell'esperienza. Psicologia, logica e teoria della scienza da Kant a Wundt*, Il Mulino, Bologna 1977, e Id., *La psicologia scientifica: un punto d'approdo della filosofia classica tedesca?*, «Rivista di storia della filosofia» LII (1997), pp. 229-255. In generale sul rapporto controverso, ma senza dubbio ricco e articolato, tra Hegel e le scienze si vedano i contributi in R.S. Cohen – M.W. Wartofsky (cur.), *Hegel and the Sciences*, Reidel, Dordrecht 1984. In particolare, sulla critica hegeliana alla psicologia razionale e alla psicologia empirica, cfr. M. Greene, *Hegel on the Soul*, cit., pp. 5-13.

[14] La psicologia razionale, come parte della metafisica dogmatica, e la psicologia kantiana (*Enz. I*, §§ 23-78.) sono trattate da Hegel nel *Vorbegriff*, rispettivamente nelle prime due posizioni del pensiero di fronte all'oggettività. Come ho argomentato nel precedente capitolo, per Hegel si tratta di forme di rappresentazionalismo che non riconoscono la funzione poietica del linguaggio, sia a livello epistemologico, sia a livello ontologico, per la comprensione della struttura della realtà.

non riesce a spiegare l'elemento sintetico e, in secondo luogo, perché concepisce il rapporto tra il contenuto mentale e la sua espressione corporea secondo corrispondenza.

Nel metodo della psicologia empirica, ad esempio, è assente un adeguato concetto di *riflessione* che sia in grado di giustificare la natura *mediata* della relazione tra corpo e stati mentali, e altresì l'apporto della volontà individuale alla costruzione dell'interiorità. Gli effetti più negativi della «ragione osservatrice» sono rintracciati da Hegel nella frenologia di F.J. Gall ma soprattutto nella fisiognomica di J.C. Lavater. Questo «pseudo-sapere» (*PdG*, 178 [216]) assume una sorta di semantica corrispondentista a fondamento della relazione tra il contenuto psichico e la costituzione anatomica per poter rintracciare, sulla base di una specie di codice fisico originario, i vari nessi psicofisici. A questo uso intellettualistico della fisiognomica Hegel contrappone un uso "estetico" come quello attuato da Lichtenberg nei suoi studi sulla patognomica e sulla mimica, ove l'intenzione non viene ridotta all'immediatezza delle modificazioni corporee, ma analizzata in funzione della sfera affettiva e di quella emozionale.[15]

In breve, Hegel vuole superare la dicotomia soggetto-oggetto da lui imputata alla scepsi moderna elaborando una concezione speculativa della nozione di vita. Il dualismo cartesiano ipostatizza il mentale ponendo come primitiva la scissione tra corpo e mente, tra il lato della ricettività e il lato dell'operatività. Per la riflessione intellettuale, a cui rimane precluso il lato speculativo dell'elemento logico, l'unità di

[15] «[L]a parola "fisiognomica" in senso stretto significa per me l'abilità di individuare, in base alla forma e alla natura delle parti esterne del corpo umano, e in particolare del volto, la costituzione dello spirito e del cuore dell'individuo, escludendo dalla considerazione qualsiasi segno temporaneo dei sentimenti e delle emozioni. Viceversa, si chiamerà "patognomica" l'intera semiotica degli affetti, e cioè la conoscenza dei segni naturali dei moti d'animo, a seconda delle loro gradazioni e delle loro mescolanze» (G.C. Lichtenberg, *Über Physiognomik, wider die Physiognomen: zu Beförderung der Menschenliebe und Menschenkenntniß*, Zweyte vermehrte Auflage, Göttingen 1778, pp. 23-24; tr. it. G. Gurisatti, *Sulla fisiognomica; contro i fisionomi*, in G.C. Lichtenberg – J.K. Lavater, *Lo specchio dell'anima. Pro e contro la fisiognomica: un dibattito settecentesco*, Il Poligrafo, Padova 1991, pp. 97-138: 108). Si veda anche *PdG*, 173-178 [210-217]. Campogiani descrive l'orientamento di Lichtenberg apprezzato da Hegel come «una fisiognomica *estetica*, che parte dall'esemplarità della bellezza delle opere d'arte per cercare di riconoscere nel corporeo […] il riflesso della mobile vita dello spirito» (M. Campogiani, *Hegel e il linguaggio: dialogo, lingua, proposizioni*, La Città Del Sole, Napoli 2001, pp. 89-90).

anima e corpo è semplicemente un «*mistero incomprensibile*» (*WdL II*, 181 [866]):[16] la relazione fra *Leib* e *Seele* è una contraddizione reale, un'identità nella differenza.

Per tale ragione Descartes, Malebranche, Spinoza e Leibniz hanno dovuto fare appello a un principio divino per spiegare la permanenza dell'unità sintetica dello spirituale nell'esteriorità molteplice della corporeità. Così facendo per interpretare il rapporto fra anima e corpo essi rimangono ancorati al modello del giudizio quale *Ur-teil* o partizione originaria fra anima e corpo, e al contempo a una concezione della relazione come identità indifferenziata dei due termini opposti (*Enz. III*, § 389 e Z). L'unità dell'anima nella molteplicità ed esteriorità della *Leiblichkeit* deve invece essere compresa come autodeterminazione del soggetto e perciò analizzata come un legame effettivo e un'interazione costante tra anima e corpo, o anche tra soggetto e mondo.

Metodologicamente, pertanto, l'impostazione hegeliana al problema della vita non è certo quello delle scienze naturali, ma presenta come è stato osservato un «accento *cosmologico*».[17] Per riprendere la lettura recentemente proposta da Birgit Sandkaulen, la nozione di vita nella filosofia classica tedesca può essere pensata, almeno a partire da Jacobi, in termini di *Lebenswelt*:

> Come dice letteralmente il termine, il focus qui non è sulla *natura*, ma sul *mondo*. Con mondo si intende il mondo in cui viviamo, che naturalmente non esclude ma integra il mondo naturale; ma si intende anche che noi siamo esseri "aperti al mondo", che celebriamo la nostra vita come uno "stare-nel-mondo". Di conseguenza appartengono al "mondo della vita" anche le esperienze, le attitudini, le convinzioni personali e condivise intersoggettivamente che strutturano la nostra vita.[18]

[16] Sul significato di questa affermazione per il *Leib-Seele-Problem*, cfr. S. Achella, *Un «mistero incomprensibile»: il problema mente-corpo nella filosofia dello spirito di Hegel*, «Etica & Politica/ Ethics & Politics» XIV (2012), pp. 8-27. Secondo Achella nella filosofia hegeliana è decisiva l'identificazione di vita e scopo a tutti i livelli del mondo organico, persino a quello vegetale (anche le piante contengono in se stesse il principio di autoregolamentazione). Questo consentirebbe di rintracciare proprio nell'ambito della natura organica le origini della libertà e della soggettività.

[17] B. Sandkaulen, *Der Begriff des Lebens in der Klassischen Deutschen Philosophie – eine naturphilosophische oder lebensweltliche Frage?*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» LXVII (2019), pp. 911-929: 913; tr. it. mia.

[18] *Ibidem*.

Come rileva sempre Sandkaulen, nell'approccio degli autori della filosofia classica tedesca al «mondo della vita» è presente, accanto all'accento cosmologico, un «accento critico», che Jürgen Habermas ha designato come «prospettiva partecipativa» in contrasto con la «prospettiva di osservazione» propria del metodo scientifico-sperimentale.[19] Il modello della partecipazione, come vedremo, si applica efficacemente anche al concetto speculativo di Hegel, il quale può essere pensato, in quanto mondo della vita dello spirito, in alternativa e in opposizione alla riflessione intellettualistica della scienza moderna.

Prendiamo la posizione dell'idea di vita nella *Scienza della logica*. Stando alla logica del concetto la vita è l'idea nella sua forma immediata, in quanto verità dello spirito che è trapassato dalla soggettività all'oggettività. Pensare la vita significa elevarsi al di sopra della comprensione dei rapporti puramente naturali che costituiscono l'oggettività e cogliere l'elemento logico non solo secondo relazioni di tipo chimico, meccanico o teleologico. Tali relazioni, infatti, riguardano ancora i fenomeni naturali inorganici e quelli organici del regno animale e vegetale. Anche il teleologismo – che per Aristotele contraddistingue l'essere vivente come dotato di una finalità interna, di un principio di autodeterminazione e autoregolamentazione – da solo non è sufficiente, secondo Hegel, a rendere conto del concetto speculativo e perciò della vita dello spirito propriamente detta, il cui tratto distintivo rimane la libertà.

È allora necessario ricondurre il vivente alla dimensione aperta del suo rapporto con il reale e con il mondo: cogliere, in altri termini, il senso operativo del suo stare-nel-mondo, l'operatività del vivente che si struttura anzitutto a livello fisiologico nella *Gemeinschaft* di anima e corpo.[20] L'anima è «il concetto *esistente*, l'esistenza dello speculativo», essa è «nella corporeità, unità semplice *onnipresente*», che Hegel qualifica in opposizione all'«individualità puramente naturale» come «individualità interiore» (*Enz. III*, § 403 e A).

[19] *Ibidem*. Cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. II, *Critica della ragione funzionalistica*, tr. it. P. Rinaudo, Il Mulino, Bologna 1997, p. 703.

[20] Si segnala a margine che l'interazione istituita da Hegel nella filosofia della natura fra l'organismo animale e l'ambiente naturale, quale forma di soggettività che precede quella delineata nella filosofia dello spirito tra mente, corpo e mondo, ha attirato recentemente l'interesse degli interpreti per la sua affinità con la teoria dell'enattivismo. Cfr. A. Gambarotto – L. Illetterati, *Hegel's Philosophy of Biology? A Programmatic Overview*, «Hegel Bulletin» XLI (2020), pp. 349-370.

Il concetto di vita ha dunque un significato speculativo se viene giustificato in rapporto all'idea *incarnata* nella fisionomia *ideale* della figura umana. Certo la vita eccede il piano della logica pura: «Il concetto soggettivo ha delle presupposizioni che si presentano in forma psicologica, antropologica od altra. Ma son di pertinenza della logica soltanto le presupposizioni del concetto puro, in quanto hanno la forma di puri pensieri, di essenzialità astratte, le determinazioni cioè dell'*essere* e dell'*essenza*» (*WdL II*, 179 [864]).

Sebbene non rientrino nell'indagine della *Scienza della logica*, le presupposizioni (*Voraussetzungen*) antropologiche e psicologiche sono da intendersi come condizioni per la vita dello spirito. La vita eccede e precede la logica pura e richiede, per essere compresa, il punto di vista dell'antropologia e quello dell'estetica, quest'ultima intesa come scienza che si occupa della sensibilità. Per cui Hegel può definire la vita come il «*mezzo*» del processo di oggettivazione dell'ideale, come il *corpo* dello spirito in quanto «individuo vivente», e infine come «l'*ideale*» stesso quale concetto esistente, nella misura in cui la vita è anche l'unità dello spirito con la sua corporeità vivente (*WdL II*, 180-181 [865]).

Lo spirito che ha assunto su di sé il movimento della vita è l'anima in quanto soggetto oggettivatosi nel proprio corpo mediante la negazione dell'esteriorità e molteplicità del corpo biologico. Per comprendere meglio la funzione del corpo biologico rispetto alla vita dello spirito nell'antropologia hegeliana, possiamo fare affidamento al vocabolario fenomenologico e nello specifico alla celeberrima distinzione, già presente in realtà in Fichte, fra *Körper* e *Leib*. Il corpo biologico è il corpo oggetto in quanto compagine materiale ed esteriore, la sua negazione produce il corpo vivo o corpo vivente che, come vedremo meglio in seguito, per Hegel è rappresentato dal corpo nella sua operatività.[21]

L'*attività negativa* dello spirito che si manifesta *nel* corpo e *con* il corpo non è però una prerogativa esclusiva dell'*Antropologia*, ma attraversa in modo trasversale l'intera filosofia dello spirito: il diritto, la moralità, l'eticità, lo Stato possono essere considerati, come anche l'arte, la religione e la filosofia, forme incarnate o incorporate dell'idea. È stato Charles Taylor il primo a richiamare l'attenzione su questo punto sottolineando la matrice «espressivista» – dal suo punto di

[21] J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre (1797)*, in *Sämmtliche Werke*, vol. III, De Gruyter, Berlin-Boston 2020, p. 61.

vista sostanzialmente herderiana – dell'antropologia di Hegel, tanto è vero che, secondo Taylor, persino il sistema può essere interpretato come percorso di progressiva incarnazione dell'idea.[22]

In linea con questa lettura l'incarnazione dell'idea nell'*Antropologia*, definita da Hegel con il termine *Verleiblichung*, rappresenta un caso particolare, quello delle somatizzazioni, di un processo più ampio che designerò con l'espressione di *mediazione semiotica*. Tale locuzione non richiama soltanto il carattere espressivista dell'incarnazione dell'idea, ma mette anche l'accento sulla sua componente operativa, soprattutto sulla centralità della categoria dell'interazione per il «mondo della vita» dello spirito, stando alla quale il corpo può essere considerato insieme prodotto e motore del processo di mediazione "linguistica" o traduzione fra lo spirito e la natura.

2. *La* Verleiblichung *come mediazione semiotica*

La domanda che Hegel si pone rispetto alla *Gemeinschaft* di anima e corpo nell'*Antropologia* è in che modo l'anima, in quanto universalità unica e semplice, possa manifestarsi nella molteplicità delle determinazioni corporee e rendere il corpo espressione adeguata dei propri movimenti interiori. Da questo punto di vista il corpo rappresenta un'entità semantica: non più il lato passivo nella diade materia-forma, esterno-interno, ma risultato autodeterminantesi nel processo con cui il significato diventa espressione significante. Il corpo diventa in tal modo un soggetto agente dotato di un proprio linguaggio.

Qui per linguaggio chiaramente non dobbiamo intendere solo i processi di verbalizzazione. Nella tradizione della *Sprachwissenschaft* tedesca del Settecento, l'udito veniva riconosciuto come il senso originario da cui sarebbe scaturita la stessa facoltà del linguaggio. Coerentemente veniva istituita una precedenza del sonoro (e del vocale) sul gestuale, tanto a livello semiotico, quanto fisiologico.[23] È indubbio

[22] Per Taylor l'espressivismo contraddistingue la filosofia del linguaggio di Herder e in seguito anche dei romantici. Cfr. C. Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1975, pp. 23-24.

[23] Su questo si veda la tesi sull'origine del linguaggio umano sostenuta da Herder nel *Saggio sull'origine del linguaggio*, che segna, come è noto, un allontanamento dalle posizioni di Hamann. Il saggio, pubblicato solo nel 1772, viene redatto nel 1770 in risposta alla *Preisfrage* bandita dall'Accademia delle Scienze di Berlino nel 1769 dal titolo: «Supponiamo che gli uomini siano abbandonati alle loro facoltà naturali.

che anche per Hegel il primato della parola sia giustificato mediante il ricorso all'opposizione fra voce (oralità) e scrittura in quanto fondate rispettivamente sulla temporalità e sulla spazialità. Si deve però sottolineare che queste riflessioni non hanno un valore, per così dire, assoluto nell'economia del sistema speculativo, ma concernono solo la prospettiva cognitiva esposta nella *Psicologia*.

Il problema dell'origine del linguaggio – la grande questione affrontata dalla linguistica settecentesca – non trova spazio nella filosofia del linguaggio di Hegel, per il quale un'origine intesa come inizio è qualcosa di oscuro e impenetrabile verso cui non si può che assumere un atteggiamento scettico. Al contrario possono essere indagate le condizioni ontogenetiche e filogenetiche che hanno promosso la formazione e lo sviluppo del linguaggio umano. Queste condizioni sono da rintracciarsi nell'*interazione* tra corpo, anima e mondo che include la funzione formativa della gestualità accanto e alla pari di quella della parola.

Come abbiamo già potuto osservare per il rapporto antropologico fra lo spirituale e il corporeo, anche la relazione di comunanza e interazione di anima e corpo mette in campo le stesse dinamiche del conflitto a cui la dialettica hegeliana associa notoriamente potenzialità emancipative. Come si legge nell'aggiunta al § 387, l'anima deve entrare in lotta con se stessa per potere vincere sulla corporeità e abbassarla a «segno» (*Zeichen*) o «esibizione» (*Darstellung*) di un contenuto spirituale.

La categoria della *Gemeinschaft* o comunanza con cui Hegel designa la relazione anima-corpo include, oltre alla dimensione conflittuale implicita nell'asimmetria del concetto di *Wechselwirkung* (azione reciproca di agente e paziente), anche una dimensione di partecipazione o *Mitteilung*. Ciò è particolarmente evidente nella trattazione hegeliana degli stati patologici, in particolare della malattia mentale che precede, in senso puramente concettuale secondo Hegel, la determinazione della soggettività. La malattia definisce la circostanza patologica dell'unione tra corporeità e spiritualità come un soggetto «bloccato in una *particolarità* del sentimento di sé, ch'egli non può elaborare in idealità e superare» (*Enz. III*, § 408).

Sono in condizione di inventare il linguaggio? E con quali mezzi arriveranno da soli a questa invenzione?». Cfr. J.G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, in *Werke in zehn Bänden*, vol. I, *Frühe Schriften 1764-1772*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1985, pp. 695-810.

La follia è uno stato di «estrema lacerazione» e contraddizione, in cui l'unità di soggettivo e oggettivo è ancora completamente indifferenziata, in cui l'individualità è a tal punto chiusa in sé stessa e sprofondata in una «particolare somatizzazione» (*Enz. III*, § 408 e Z) da rimanere del tutto isolata dalla realtà. Nello specifico Hegel parla della psicosi come di una scissione e dissociazione del soggetto, chiuso in una pluralità di interiorità monadiche e fra loro non comunicanti.

Lo stato patologico mostra, *via negationis*, l'azione reciproca di anima e corpo: la partizione anima-corpo è inadeguata, dal momento che la malattia è «*insieme spirituale e corporea*» e che lo stato psicotico coincide con la perdita del dominio sull'intero sistema delle determinazioni mentali e fisiologiche. Bisogna dunque chiedersi «come l'anima *chiusa* nella sua *interiorità*, immediatamente identica con il suo mondo individuale, pervenga, dalla differenza puramente *formale*, vuota di soggettivo ed oggettivo, alla differenza *effettiva* di questi due aspetti, e con ciò alla coscienza *veramente oggettiva*, intellettiva e razionale» (*Enz. III*, § 408 Z). Tale è lo stato del soggetto che, attraversando la scissione, non si dissocia, ma elabora l'esperienza della scissione come distanziamento rispetto a ciò che è proprio. Questo distanziamento del sé, come vedremo, prevede l'autoriferimento.

A fronte di una concezione che potremmo definire *olistica* della natura umana la *Verleiblichung* del soggetto sano comprende la scissione come una determinazione del sentimento di sé (*Selbstgefühl*). Hegel chiarisce così il ruolo della scissione nel processo di spiritualizzazione della corporeità che ha inizio nell'«anima naturale» con l'*Aufhebung* dell'immediatezza nella sensazione:

> Questo astratto essere per sé dell'anima nella sua corporeità non è ancora l'Io, non è l'esistenza dell'universale essente per l'universale. È la corporeità, riportata alla sua pura *idealità*, la quale pertanto conviene all'anima in quanto tale. In altri termini, come spazio e tempo in quanto esteriorità reciproca astratta, quindi spazio vuoto e tempo vuoto, sono forme puramente soggettive, puro intuire, così quel puro *essere* (il quale, essendo in lui suparata la particolarità della corporeità, cioè l'immediata corporeità come tale, è essere per sé) è l'intuire completamente puro e inconsapevole, ma è anche la base della coscienza, verso la quale esso in sé progredisce, in quanto ha superato in sé la corporeità, di cui è la sostanza soggettiva, che è per esso ancora come limite; così è posto come soggetto per sé (*Enz. III*, § 409 A).

Punto di approdo della spiritualizzazione del corpo è l'«anima effettivamente reale» che Hegel definisce al § 411 come «soggetto *singolo*» la cui corporeità è «l'*esteriorità* [*Aeußerlichkeit*] in quanto predicato nel quale il soggetto non si rapporta che a se stesso». Quando l'anima ha raggiunto il pieno controllo sul corpo, lo spirito è in grado di riferirsi a se stesso. Il corpo diventa così il *mio* corpo vivente (*Leib*) e in quanto tale può essere considerato «segno» dell'anima (*Enz. III*, § 411). La *Gemeinschaft* di mente (o anima) e corpo si realizza allora nella *Mitteilung* di interno ed esterno emblematicamente rappresentata dal segno, allorché in questo il significante *stat pro aliquo*, è il sensibile che sta per l'ideale, un'esteriorità di per sé vuota che rimanda a un contenuto estraneo con il quale non intrattiene alcun rapporto di somiglianza, diversamente da quanto accade invece nel simbolo.

Successivamente, ai §§ 457-459 della *Psicologia*,[24] Hegel ricorderà che il simbolo e il segno sono prestazioni dell'immaginazione (*Einbildungskraft*) che mediante processi di sintesi configura l'intuizione sensibile. Nello specifico il simbolo rappresenta il principale prodotto della «*fantasia*, immaginazione simboleggiante, allegorizzante o poetante» (*Enz. III*, § 456). Nel simbolo l'intelligenza astrae dalla singolarità per *allegoria*, giunge cioè alla rappresentazione universale paragonando, scomponendo e ricomponendo diverse intuizioni sensibili sulla base di un elemento comune.

Invece, con la «*fantasia significatrice*», cioè con la fantasia che produce segni (*Zeichen machende Phantasie*), il soggetto «è come singolarità, cioè come concreta soggettività, nella quale la relazione a sé è determinata altrettanto come essere quanto come universalità» (*Enz. III*, § 457 e A). Con il segno il contenuto (significato) viene autoprodotto

[24] Nello spirito teoretico l'intelligenza si esprime nel simbolo affidandosi alle produzioni dell'immaginazione, dunque a una modalità topologica di organizzazione percettiva, e nel segno alla memoria, a cui fa seguito una vera e propria temporalizzazione e verbalizzazione dell'*aisthesis*. Su questa opposizione e sui suoi effetti "anestetizzanti", cfr. G. Garelli, *Lo spirito in figura: il tema dell'estetico nella* Fenomenologia dello spirito *di Hegel*, Il Mulino, Bologna 2010, pp. 29-55; D. Gutterer, *Ansätze zu einer Zeichentheorie bei Hegel*, in *History of Semiotics*, A. Eschbach – J. Trabant (cur.), John Benjamins Publishing Company, Amsterdam 1983, pp. 191-204; L. Kurzawa, *Zeichen, Körper, Schrift. Zur Interpretation der Sprache in Hegels Psychologie*, Guttandin & Hoppe, Marburg 1979. La distinzione tra segno e simbolo è centrale anche nell'estetica hegeliana per la definizione della funzione conoscitiva e critica dell'arte. In generale sul tema rimando a P. D'Angelo, *Simbolo e arte in Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1989, e a M. Farina, *Critica, simbolo e storia. La determinazione hegeliana dell'estetica*, ETS, Pisa 2015.

mediante la sintesi di auto-intuizione e intuizione sensibile (eterorife-rimento). Semiosi e autopoiesi coincidono, giacché il significato non viene trovato, ma liberamente creato dal soggetto:

> Ora, in quanto la rappresentazione universale, liberatasi dal contenuto dell'immagine, si è resa intuibile in un contenuto esterno da lei *arbitrariamente* [*willkürlich*] scelto, essa produce ciò che – distinguendola in modo determinato dal simbolo – si deve chiamare *segno*. Bisogna dichiarare che il segno è qualcosa di grande. Quando l'intelligenza ha designato qualcosa, essa si è sbarazzata del contenuto dell'intuizione, e ha dato come anima al materiale sensibile un significato ad esso *estraneo* (*Enz. III*, § 457 Z).

Il termine *willkürlich* per indicare la natura convenzionale del segno può significare sia intenzionale (*ad placitum*) o volontario, sia «non analogo al significante».[25] La distinzione tra immaginazione simboleggiante e immaginazione significatrice non è dunque di carattere esclusivamente cognitivo – questo, per Hegel, significherebbe ricadere nello psicologismo[26] – ma ha a che fare con l'esperienza soggettiva e con il modo in cui in essa l'intuizione sensibile viene elaborata. Il discrimine tra segno e simbolo è perciò l'*arbitrarietà* della semiosi, vale a dire per Hegel il grado di emancipazione raggiunto dal soggetto rispetto all'intuizione sensibile (il significante): nella semiosi al significante viene dato un contenuto *estraneo*.

In altre parole, il corpo *significa* ma non in modo immediato. Affinché sia un segno vivente e non un involucro vuoto o una tomba per l'anima,[27] il corpo deve negare la sua prima apparizione immediata. Il

[25] Cfr. E. Coseriu, *Der Physei-Thesei-Streit: sechs Beiträge zur Geschichte der Sprachphilosophie*, Gunter Narr, Tübingen 2004, p. 30; tr. it. mia.

[26] La critica hegeliana allo psicologismo riguarda soprattutto la sua tendenza riduzionistica e assume toni particolarmente accesi nella polemica contro l'interpretazione in senso psicologistico dello schematismo trascendentale kantiano operata da J.F. Fries. In proposito si veda E. Magrì, *Hegel e la genesi del concetto. Autoriferimento, memoria, incarnazione*, Verifiche, Padova 2017, pp. 198-202.

[27] Cfr. Platone, *Cratilo*, 400 C: «E, infatti, alcuni lo chiamano *séma* [= tomba] dell'anima, come se essa vi si trovasse sepolta nella vita presente. E poiché, d'altro canto, attraverso questo l'anima *semaínei* [= significa] ciò che *semaíne* [= intende esprimere], anche per questo viene denominata correttamente *séma* [= segno]. Tuttavia mi sembra che questo nome sia stato assegnato soprattutto dai seguaci di Orfeo, dato che l'anima per essi sconta la pena delle colpe che deve espiare, ed ha questo involucro, immagine di una prigione, affinché *sózetai* [= si salvi]. Questo, pertanto, come suggerisce il nome stesso, è *sóma* [= custodia, salvezza] dell'anima, finché essa non abbia pagato il suo debito. E non occorre mutare nemmeno una lettera».

compimento di questa attività è l'atto volontario e libero dell'Io che ha raggiunto il dominio sulle proprie determinazioni fisiche. Preso per sé il lato meramente fattuale e materiale del *Leib* è insignificante, ma considerato in relazione ad altro e come negazione della propria immediatezza, acquisisce una grande potenzialità espressiva: la capacità del corpo di significare, di *stare per altro*, risiede nella sua esteriorità costituiva.

Nella misura in cui è esteso, cioè proteso verso l'esterno, il corpo è sempre eccedente e fuori-di-sé, è costitutivamente un essere-per-altro. Il divenire del soggetto corrisponde perciò alla reciproca determinazione di spirituale e corporeo. In apertura alla filosofia dello spirito soggettivo questo processo viene descritto come un'«assimilazione dell'esteriorità» (*Enz. III*, § 381 Z) che ha inizio con l'«anima naturale», vale a dire con l'elaborazione dell'intuizione sensibile e con il processo mediante il quale la corporeità naturale viene plasmata.

Questo significa che l'interiorità (il contenuto) non è già data, ma si forma attraverso la mediazione dell'esperienza: nel rapporto con il mondo l'interiorità acquista determinatezza. D'altra parte, però, l'intuizione sensibile deve venire elaborata, *idealizzata* secondo il lessico hegeliano, per poter essere oggetto di una qualsiasi forma esperienziale. A tal proposito nell'*Antropologia* Hegel distingue due processi di elaborazione della sensazione: l'interiorizzazione delle sensazioni esterne e la somatizzazione delle sensazioni interne.

Le sensazioni esterne[28] sono le determinazioni della corporeità che sorgono dalla relazione con il mondo esterno e delle quali l'anima si appropria mediante un processo di interiorizzazione (*Er-innerung*) dell'elemento empirico. A fondamento di tale processo Hegel individua il sistema dei sensi che fa capo al funzionamento linguistico e relazionale della memoria. Di questo sistema troviamo una dettagliata descrizione nella lunga aggiunta al § 401, dove vengono illustrate le condizioni fisiologiche della ricettività. Se lo schema generale seguito da Hegel per descrivere il sistema dei sensi attinge ampiamente dalla psicologia aristotelica, a differenza di Aristotele[29] Hegel non è tuttavia

[28] Per un'analisi del ruolo della *Empfindung* nella teoria hegeliana della conoscenza si vedano F. Sanguinetti, *La teoria hegeliana della sensazione*, Verifiche, Trento 2015 e in rapporto alla psicologia delle emozioni anche C. Maurer, *La razionalità del sentire.* Gefühl *e* Vernunft *nella Filosofia dello spirito soggettivo di Hegel*, Verifiche, Padova 2021.

[29] L'aspetto quantitativo e materiale dell'indagine aristotelica sulle sensazioni emerge particolare nei primi libri del *De Anima*. Cfr. Aristotele, *De Anima*, I-II.

interessato alla «misura propria della sensibilità», quanto piuttosto «al suo rapporto con l'interiorità *spirituale*», ovvero allo «stabilirsi della relazione *inconscia* tra la sensazione esterna e l'interiorità spirituale» (*Enz. III*, § 401 Z).

Il nesso tra la sensazione esterna e l'interiorità che viene determinandosi è inconscio, perché fondato su una somiglianza *avvertita* tra l'esteriorità fattuale e l'interiorità spirituale. Hegel chiama simbolico questo tipo di intuizione interiore provocata dalle sensazioni esterne, ma lo distingue dal simbolismo cosciente della *Psicologia*. Il riferimento è qui alla natura simbolica delle affezioni e dello stato d'animo (la *Stimmung*), al simbolismo dei colori e ai significati simbolici dei suoni. Più che con il simbolo dell'immaginazione simboleggiante, la sensazione esterna ha quindi a che fare con il procedimento mnestico della *Erinnerung*.

L'operazione della *Erinnerung* riproduce a livello cognitivo-funzionale la denotazione in quanto rimando o riferimento che consente di isolare, all'interno di un flusso di sensazioni esterne, un elemento semanticamente pregnante e di *ritenerlo* nella memoria mediante la formazione di un'immagine «arbitraria [*willkürlich*] e contingente» (*Enz. III*, § 452). L'intelligenza sarà poi in grado di evocare questa immagine senza dover ricorrere all'intuizione dell'oggetto. L'arbitrarietà dell'immagine non è però la stessa che soggiace al segno, quale prodotto della libera volontà soggettiva, ma un'attività inconscia dell'intelligenza.

Il modo in cui Hegel distingue a livello cognitivo la dimensione conscia da quella inconscia non si fonda sul carattere *ad placitum* della semiosi, quanto piuttosto sul grado di emancipazione dell'intelligenza rispetto all'intuizione empirica. Nell'immagine la volontà è attiva, sia pure a un livello inconscio, perché non riesce ancora a sottrarsi all'appello dell'intuizione empirica. Nel simbolo, inteso come prodotto dell'immaginazione simboleggiante, invece, il grado di liberazione o di distanziamento dall'immediatezza della sensazione è maggiore.

Allora l'intelligenza dapprima interiorizza l'intuizione e «pone il *contenuto del sentimento* […] nel suo *proprio spazio* e nel suo *proprio tempo*» (*Enz. III*, § 452). L'immagine così formata viene conservata inconsciamente in uno spazio denominato da Hegel il «pozzo notturno» dell'intelligenza (*Enz. III*, § 453 A): per oggettivarsi l'immagine deve "uscire" da questa dimensione astratta dell'intelligenza ed emanciparsi dalla sua origine sensibile.

Infatti, l'immagine conservata ha bisogno di un'esistenza determinata, di «un'intuizione esistente [*daseyenden*]», attraverso la quale l'intelligenza non solo possa conoscerla, ma *ri*conoscerla come «qualcosa di *già suo*» (*Enz. III*, § 454), possa cioè sussumere l'intuizione presente sotto una rappresentazione già formata. Il criterio seguito è quello della comparazione del contenuto fattuale con il contenuto interiore. Affinché l'immagine divenga un possesso stabile dello spirito teoretico è perciò necessaria la presenza (*Daseyn*) ripetuta dell'oggetto dell'intuizione sensibile.[30]

Questo è, in estrema sintesi, il processo di formazione della *Vorstellung* a partire dall'«interiorizzazione rammemorante» che si articola nell'assorbimento dell'intuizione e nel suo riconoscimento come parte dell'interiorità. La traccia che la sensazione lascia nell'interiorità è il segno di un'esperienza vissuta, condizionata e ripetuta del soggetto. Sebbene per giungere alla rappresentazione universale il lato condizionato del vissuto debba essere levato (*aufgehoben*), quest'ultimo costituisce la *conditio sine qua non* dell'esperienza. Proprio nel passaggio dalla *Erinnerung* alla *Vorstellung* ha luogo una prima forma di riflessione o di autoriferimento cognitivo chiaramente connessa alla consistenza semiotica della sensazione.

Il secondo procedimento di elaborazione della sensazione è la somatizzazione (*Verleiblichung*) delle sensazioni interne. Affinché un contenuto spirituale sia posseduto in modo cosciente deve, infatti, essere «sentito» (*Enz. III*, § 401). Ciò implica, per Hegel, una contraddizione, perché il soggetto per poter sentire ciò che è interno e identico con il suo essere più intimo, dovrà porlo come qualcosa di esterno, di altro rispetto a sé. Questo movimento con cui il soggetto, per così dire, si sdoppia differenziandosi coincide con la *Entäußerung* e ha luogo all'interno del «Kreis von Leiblichkeit» (*Enz. III*, § 401 Z), la cerchia del corpo entro la quale si realizzano le determinazioni della somatizzazione.

La *Verleiblichung* consente di portare in superficie la profondità del mondo interiore, e perciò di dare all'elemento logico che opera in questa profondità in modo spontaneo e inconscio una consistenza estesa (corporea). Come Hegel ricorda nella Prefazione alla seconda

[30] In breve, il processo psicologico della *Er-innerung* deve essere considerato la premessa della *Vor-stellung*. Cfr. G. Rametta, *Il concetto del tempo: eternità e* Darstellung *speculativa nel pensiero di Hegel*, F. Angeli, Milano 1989.

edizione della *Scienza della logica*, esiste una logica naturale quale «attività del pensiero che c'intesse tutte le rappresentazioni, tutti gli scopi, tutti gl'interessi e tutte le azioni» e in assenza della quale «non si potrebbe dire che cosa rimarrebbe ancora di un individuo» (*WdL III*, 15 [15-16]).[31]

Questa attività del pensiero si configura come un'esteriorizzazione somatizzante in grado di modificare la materialità del corpo (*Körper*): quest'ultimo diventa il *mio* corpo, ossia un *corpo vivente* (*Leib*) la cui materialità «non mi può offrire alcuna resistenza, ma è sottomessa a me, penetrata per ogni dove dalla mia anima» (*Enz. III*, § 401 Z). Perciò Hegel può affermare che la *Leiblichkeit* è «qualcosa di ideale», mediante cui «diviene possibile e necessaria la somatizzazione delle mie sensazioni; i movimenti della mia anima diventano immediatamente i movimenti della mia corporeità» (*Enz. III*, § 401 Z).

La consonanza di anima e corpo nella somatizzazione può verificarsi in modo involontario (*unwillkürlichen Verleiblichungen*) – come nel caso delle espressioni fisiologiche irriflesse che accompagnano le passioni di collera, gioia, paura etc., o anche il riso, il pianto e la voce –, oppure in modo volontario (*freiwilligen Verleiblichungen*). Per le somatizzazioni volontarie Hegel fa gli esempi del sospiro, del sorriso, ma anche della posizione eretta, della mimica gestuale e, soprattutto, del linguaggio. Queste ultime, nella misura in cui richiedono che la volontà individuale sia operativa, preludono a quell'emancipazione dall'immediatezza che si perfezionerà soltanto con la lingua articolata, quando cioè la produzione gestuale e quella linguistica diventeranno espressione della libera volontà. In tal senso la lingua è certamente una dimensione antropologica che tuttavia si avvale delle strutture dello spirito teoretico e di quello pratico, analizzate da Hegel nella *Psicologia*.

Fra la dimensione involontaria e quella volontaria della somatizzazione sussiste secondo Hegel una continuità. Le somatizzazioni involontarie, fin tanto che si limitano alla sola funzione espressiva, rappresentano solo un *Aeußerlichwerden* (esternarsi) dell'attività spirituale e non una vera e propria *Entäußerung*. Perché il corpo possa essere adeguata manifestazione dell'interiorità, la sensazione interna deve ve-

[31] Sulla logica naturale rimando al classico E. Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, Carl Duncker's, Berlin 1870. Per un riferimento più recente che tenga in considerazione la tematica linguistica, cfr. D. Sacchi, *L'istinto logico del linguaggio. Le radici hegeliane dell'ontologia ermeneutica*, Marietti, Genova 1991.

nire trasformata in qualcosa di estraneo, ovvero l'esteriorizzazione deve radicalizzarsi in una forma di *estraniazione* o *straniamento* (*Entfremdung*). In tal senso nello *Zusatz* al § 401 vengono analizzati gli effetti catartici del riso e del pianto, sfruttati dalla commedia e dalla tragedia, come casi particolari di somatizzazioni involontarie che consentono, pur nella loro spontaneità, il raggiungimento di un certo grado di consapevolezza quando sono inseriti entro un contesto di straniamento come quello consentito appunto dalla rappresentazione teatrale.

Di interesse ancora maggiore è il caso della voce. Questa esemplifica nella sua stessa conformazione materiale la motilità ideale del *Leib*: la forma dileguante della *phonè*, in quanto suono pronunciato, traduce perfettamente a livello mediale la negazione della materialità del corpo. La voce genera infatti «una corporeità ideale, per così dire una corporeità incorporea [*unkörperliche Leiblichkeit*], quindi una materialità nella quale l'interiorità del soggetto mantiene interamente il carattere dell'interiorità, e l'idealità per sé essente dell'anima riceve una realtà esterna che le corrisponde interamente» (*Enz. III*, § 401 Z). Dunque, non il suono in quanto prodotto del senso dell'udito, ma la voce quale somatizzazione di una sensazione interna costituisce la condizione del linguaggio verbale, dal momento che nella lingua articolata, osserva Hegel, l'estraniazione della sensazione interna viene portata a compimento.

Il linguaggio articolato, allora, è il prodotto di somatizzazioni volontarie, cioè liberamente e consciamente prodotte dal soggetto, ma rese possibili da una specifica conformazione corporea e fisiologica che si attiva in modo involontario. Se viene inteso come processo, il linguaggio rappresenta per l'essere umano la principale attività di significazione che attraversa in modo trasversale le diverse forme dell'espressività antropologica, comprese quelle involontarie. Infatti, nel distinguere l'aspetto grammaticale, la sintassi di una lingua, da quello materiale, ossia il lessico, Hegel associa esplicitamente quest'ultimo a «una simbolica interna, vale a dire [a]ll'articolazione antropologica in quanto […] *gesto* dell'espressione linguistica corporea» (*Enz. III*, § 459 A).

Con l'accenno alla simbolica interna, Hegel lascia intendere che il linguaggio sia già attivo a livello della percezione nei due movimenti complementari di interiorizzazione ed esteriorizzazione che abbiamo descritto. L'esperienza percettiva e affettiva si fonda pertanto sulla reciprocità di logico e fisiologico, un circolo entro il quale non risulta contraddittorio pensare le caratteristiche specie-specifiche dell'essere umano come risultati di un processo evolutivo e al contempo come somatizzazioni volontarie.

L'antropologia hegeliana mira, infatti, a una comprensione globale della natura dell'uomo concepita come relazione tra l'individuo e il suo genere, relazione in cui l'individuo, da un lato, viene elevato a genere, dall'altro, viene riconosciuto nella sua singolarità. Entro il parallelismo di ontogenesi e filogenesi che questa comprensione globale evidentemente comporta, le somatizzazioni non possono essere considerate delle proprietà naturali, quanto piuttosto il risultato dell'interazione semiotica tra l'uomo e il mondo/ambiente. In questa prospettiva il corpo è segno, perché è il primo "artefatto" plasmato in questa mediazione: l'uso della mano, la gestualità, la mimica facciale e la posizione eretta rimangono, dal punto di vista del genere, caratteristiche specie-specifiche, ma da quello dell'individuo sono il risultato di un processo di trasformazione della corporeità che coinvolge a livello fisiologico, biologico e cognitivo tanto l'intelligenza quanto la volontà, vale a dire rispettivamente il lato teoretico e il lato pratico dell'attività del pensiero.

3. *Hegel e Herder sulla riflessività della sensazione*

La *Leiblichkeit* viene dunque formata dai movimenti reciproci e complementari di interiorizzazione e di esteriorizzazione. Affinché un qualsiasi contenuto possa essere sentito sono necessarie «un'occasione esterna» e «una *somatizzazione* del contenuto interiore, quindi una trasformazione, una relazione che costituisce il contrario di quella cui conduce il contenuto dato dai sensi esterni, in virtù della sua natura simbolica». L'Io (o coscienza) presuppone la formazione di comportamenti e abitudini derivati da quelle esperienze vissute che si danno entro «una cerchia di corporeità», cioè nella *Er-innerung* e nella *Verleiblichung*: «Allo stesso modo che le sensazioni *esterne* si danno un valore simbolico, cioè vengono riferite all'*interiorità* spirituale, anche le sensazioni *interne* necessariamente si *esteriorizzano*» (*Enz. III*, § 401 Z).

La coscienza, in altri termini, si foma nell'interazione fra il corpo e il mondo esterno,[32] nella partecipazione attiva dell'uomo, anche per mezzo del linguaggio, al mondo della vita. La semantica he-

[32] Cfr. su questo punto anche I. Fetscher, *Hegels Lehre vom Menschen. Kommentar zu den §§ 387 bis 482 der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970.

geliana non si costruisce allora in termini aprioristici, bensì nella concreta mediazione della corporeità, dal momento che è il corpo il punto di contatto non solo tra il soggetto e il mondo esterno, ma anche del soggetto con se stesso. È su questo terreno monistico, di integrazione fra logico, fisiologico e psicologico che Hegel colloca, come già Herder prima di lui, l'indagine scientifica sulle condizioni del linguaggio umano.

Infatti, pur senza nominarlo esplicitamente, Hegel pare alludere proprio a Herder nel momento in cui auspica la nascita di una scienza che si occupi di analizzare, dalla prospettiva della dialettica-speculativa, l'ambito dell'esperienza sensibile. Questa scienza particolare, denominata «*fisiologia psichica*» (*Enz. III*, § 401 A), dovrebbe esaminare la somatizzazione delle determinazioni spirituali (l'esperienza del soggetto) al fine di comprendere come il pensiero possa oltrepassare il piano simbolico (gli affetti inconsci e le somatizzazioni involontarie) per cogliere la verità in esso contenuta:

> Si tratterebbe di intendere la connessione che fa sì che l'ira ed il coraggio siano sentiti nel petto, nel sangue, nel sistema irritabile, mentre la riflessione, l'occupazione spirituale sono sentiti nel capo, centro del sistema della sensibilità. Bisognerebbe acquistare una comprensione più profonda di quella finora raggiunta, delle più note connessioni in virtù delle quali si formano, emergendo dall'anima, le lacrime, la voce in generale, la parola, il riso, il sospiro, e ancora numerose altre particolarizzazioni, che rientrano nell'ambito patognomico e fisiognomico (*Enz. III*, § 401 A).

Il campo di studio della fisiologia psichica è la sfera dell'affettività in generale e in modo particolare, come leggiamo anche nell'aggiunta, «la relazione necessaria esistente tra una determinata sensazione interiore ed il significato fisiologico dell'organo nel quale tale sensazione si somatizza» (*Enz. III*, § 401 Z).[33] Questa relazione può essere descritta come l'interazione fra il corpo nella sua dimensione fisiologica (l'orga-

[33] Nella *Nachschrift* Erdmann leggiamo che «è nell'osservazione di una fisiologia psichica il discorso che mostra la forma del farsi corporeo, attraverso cui solo diventa sensazione. […] Nella sensazione abbiamo ancora la corporeità immediata, nella misura in cui qualcosa viene solo sentito, deve essere fatto corporeo. Una fisiologia psichica sarebbe così il sistema del farsi corporeo di questo contenuto interno» (*VPsG II*, 666-667 [166-167]).

no), il corpo nella sua dimensione espressiva o vivente (la sensazione) e il mondo esterno, vale a dire l'occasione che attiva in modo spontaneo la sensazione.

In un saggio del 1774 dal titolo *Übers Erkennen und Empfinden in der menschlichen Seele* (*Sul conoscere e il sentire nell'anima umana*) Herder aveva introdotto con simili considerazioni la necessità di fondare lo studio scientifico della relazione tra sentire e conoscere in una «fisiognomica nel senso più ampio, ossia fisiologia psicologica».[34] Dopo oltre vent'anni questo progetto viene ripreso e sviluppato in opposizione all'orientamento aprioristico del criticismo kantiano nella *Metacritica alla Critica della ragion pura* (1799). Qui Herder sostiene che l'intelletto e la ragione non possano essere criticati, indagandone le condizioni di possibilità e i limiti senza sondare anche il loro carattere storico e linguistico. Intelletto e ragione sono «facoltà di natura» che si realizzano nel mondo-della-vita e, in quanto tali, contraddistinguono la specie umana.[35] Si deve perciò esaminare la natura umana e le forme di conoscenza a cui l'uomo perviene mediante l'esperienza, sostituendo l'«espressione impropria "critica della ragione"» con «quella più vera e appropriata di "fisiologia dei poteri conoscitivi dell'uomo"».[36]

Con la fisiologia psicologica[37] Herder riformula la questione gnoseologica attraverso una concezione vitalistica della materia corporea e uno studio empirico-genetico della mente umana: «L'anima che sente e che si forma immagini e quella che pensa e si costruisce princìpi sono un'unica facoltà vivente che si manifesta in azioni diverse».[38] L'esercizio delle fa-

[34] J.G. Herder, *Übers Erkennen und Empfinden in der menschlichen Seele [1774]*, in *Werke in zehn Bänden*, vol. IV, *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774-1787*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1994, pp. 1090-1127: 1110; tr. it. mia.

[35] Id., *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, in *Werke in zehn Bänden*, vol. VIII, *Schriften zu Literatur und Philosophie 1792-1800*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1998, pp. 303-640: 318; tr. it. parziale I. Cubeddu – L. Formigari – I. Tani, *Metacritica. Passi scelti*, Editori Riuniti, Roma 1993, p. 5.

[36] *Ivi*, p. 343; tr. it. p. 27.

[37] Nell'edizione a stampa dell'*Enciclopedia* del 1830 Hegel usa l'espressione «fisiologia psichica», ma nella *Nachschrift* Stolzenberg delle *Lezioni sulla filosofia dello spirito* del 1827/28 troviamo anche la formula herderiana «*psychologische Physiologie*» (*VPsG II*, 667). Sulla novità e la specificità dell'uso di questa espressione di Herder alla luce del dibattito scientifico dell'epoca, cfr. I. Tani, *L'albero della mente. Sensi, pensiero, linguaggio in Herder*, Carocci, Roma 2000, pp. 49-60.

[38] J.G. Herder, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 320; tr. it. p. 7.

coltà mentali è sempre fondato in un corpo individuale, con una propria organizzazione e storia particolari che si formano per mezzo dell'uso del linguaggio naturale. Kant, al contrario, avrebbe disconosciuto il ruolo formativo della lingua nel momento in cui ha voluto fondare la conoscenza in un *a priori* completamente irrelato e svincolato da «ogni originaria esperienza interna od esterna».[39] Alla deduzione trascendentale delle categorie Herder contrappone allora una sorta di morfologia del corpo, in base alla quale le *condizioni di formazione* della conoscenza vengono descritte attraverso la *genesi fisiologica* delle sue forme espressive.[40]

Ad esempio nella critica all'estetica trascendentale Herder afferma, per il caso specifico del concetto di tempo: «Senza dubbio, nel corso dei tempi e col loro mutare, si formò per il genere umano una *intuizione* del tempo, ma non certo a priori e neppure per la speculazione metafisica, bensì a partire da osservazioni e guardando al mondo esterno in vista di scopi pratici».[41] Sono soprattutto la lingua e la mitologia a mostrarci la genesi pratica e l'origine sensibile del concetto di tempo (e di quello di spazio): «Tutti i popoli della terra hanno paragonato le età dell'uomo con i ritmi delle stagioni e le ore della giornata, e hanno ricavato da questo paragone immagini liete e tristi, e i più savi ne han tratto sagge norme di vita».[42]

Herder intende correggere tanto la prospettiva dell'appercezione trascendentale kantiana, quanto la posizione dell'empirismo ricorrendo alla nozione di *Bildung*. Così spazio e tempo diventano forme *incarnate* prodotte dalla sensibilità e dal modo in cui il linguaggio ordina ed elabora l'esperienza sensibile. In *Erkennen und Empfinden* Herder aveva definito questa operatività del sentire come una sorta di schematismo sensibile[43] in base al quale l'esperienza viene determinata da una riflessività non intellettuale o razionale, ma radicata nell'*aisthesis*.[44]

[39] *Ivi*, p. 325; tr. it. p. 11.

[40] In generale sul vitalismo e sul monismo psicofisico di Herder si veda sempre I. Tani, *L'albero della mente*, cit., pp. 49 e segg.

[41] J.G. Herder, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 358; tr. it. p. 41.

[42] *Ivi*, p. 357; tr. it. p. 40.

[43] «La sensazione non si oppone affatto alla ragione, ma è, in modo ben ordinato, semplicemente lo schema sensibile e l'organo della ragione. Una profonda sensibilità deve quindi essere sempre anche una fonte di profonda conoscenza» (J.G. Herder, *Übers Erkennen und Empfinden in der menschlichen Seele*, cit., p. 1121; tr. it. mia).

[44] «Per quanto suoni paradossale, pure è la verità: l'uomo sente con l'intelletto e parla in quanto pensa. […] Concedetegli l'uso incondizionato dei sensi: poiché il fulcro di tale uso coincide con la vista e l'udito – perché la prima gli dà il contrassegno e il

La riflessione sensibile, denominata *Besonnenheit*, viene individuata anche all'origine del linguaggio umano. Essa indica una disposizione generale delle forze cognitive, un principio sintetico che dipende dalla cooperazione tra la specifica conformazione fisica dell'essere umano e la sua attività di pensiero, grazie alla quale l'individuo può relazionarsi alla realtà, e altresì prendere coscienza del suo essere-nel-mondo. La *Besonnenheit* (riflessione o anche sensatezza) e la *Besinnung* (coscienza) sono allora immediatamente correlate: anche nello «stadio più sensuoso»[45] può aver luogo una forma di riflessione, quella che nel *Saggio sull'origine del linguaggio* Herder illustra con la suggestiva immagine dell'agnella belante. Le prime produzioni onomatopeiche della lingua articolata rappresentano, in altri termini, una presa di posizione dell'uomo rispetto alla realtà, nonché la risposta all'esigenza di plasmare la realtà stessa in vista dei propri scopi.

È noto il giudizio sprezzante che Hegel riserva alla *Metakritik* herderiana nella recensione agli scritti di Hamann. Con la geniale *Metacritica* del Mago del Nord il saggio herderiano avrebbe in comune, secondo Hegel, soltanto il nome (*SE II*, 167). Eppure, nelle lezioni proprio Herder e la sua *Metacritica* vengono citati quando Hegel ricorda la stretta collaborazione fra linguaggio e pensiero, e, più esattamente, che quest'ultimo non può aver luogo senza parole:

> [I]l sapere è il fatto che io ho dinanzi a me la parola e procedo pensando in parole. In Herder si trovano molte declamazioni del tipo: il filosofare è un produrre e combinare parole, in ciò si pensa di avere la cosa [*Sache*], in quanto si procede attraverso parole; e questo movimento attraverso parole è solo un'illusione, in cui noi crediamo di avere così la cosa dinanzi a noi, cfr. *Idee per la storia dell'umanità*,

secondo il suono per quel contrassegno – l'uso sempre più spedito e sapiente di questi sensi perfezionerà il suo linguaggio. Concedetegli l'uso incondizionato delle sue energie psichiche: poiché il fulcro del loro uso coincide con la sensatezza, e quindi include il linguaggio, l'uso sempre più spedito e sapiente della sensatezza arricchirà il suo linguaggio. Di conseguenza, per l'uomo *lo sviluppo del linguaggio diventa naturale quanto la sua stessa natura*» (Id., *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, cit., p. 775; tr. it. p. 117).

[45] *Ivi*, p. 721; tr. it. p. 57. Sulla *Besonnenheit* si veda C. Taylor, *Hegel*, cit., pp. 19-24. Più in generale su Herder e il linguaggio, cfr. anche M.N. Forster, *After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition*, Oxford University Press, Oxford 2010, pp. 9-280; J. Trabant, *Herder's Discovery of the Ear*, in *Herder Today: Contributions from the International Herder Conference* (Stanford California, 5-8 novembre 1987), K. Mueller-Vollmer (cur.), De Gruyter, Berlin 1990, pp. 345-366; V. Verra, *Ragione, linguaggio e filosofia in Herder*, «Filosofia» IX (1958), pp. 221-259.

> poi nelle sue *Metacritiche*, in cui attacca la filosofia kantiana alla sua maniera. I nomi sono condizione del pensare stesso, il fatto che il pensiero deve essere coscienza, e < così > avere un che di concreto in se stesso. Il contenuto, che abbiamo nel nome, è ciò che chiamiamo il senso (in ciò non abbiamo bisogno di immagini), di cui siamo coscienti, che abbiamo completamente dinanzi a noi (*VPsG II*, 859 [310-311]).

Come ha osservato Surber questo passaggio è ambiguo perché Hegel, sostenendo che i nomi sono condizione (*Bedingung*) del pensiero, sembra schierarsi dalla parte di Herder e dei "metacritici" contro Kant. Dovremmo invece cogliere il tono polemico di questo riferimento, dal momento che Hegel non avrebbe potuto sottoscrivere del tutto la «decostruzione linguistica» della filosofia kantiana operata da Herder e dal circolo metacritico.[46] Eppure, l'asserzione hegeliana per cui i nomi sarebbero condizione del pensiero è coerente con il progetto di una «fisiologia psichica» mediante cui l'antropologia, ma più in generale l'intera filosofia del linguaggio, viene collocata proprio entro un orizzonte metacritico.[47]

Hegel ritiene che spazio e tempo siano delle intuizioni, ma come Herder critica Kant per averle considerate «forme *soltanto soggettive*». Spazio e tempo non sono intuizioni pure. Sono le cose stesse a essere determinate spazialmente e temporalmente: «quella doppia forma della reciproca esteriorità non viene loro applicata unilateralmente dalla nostra intuizione, ma è già loro fornita originariamente dallo

[46] J.O'N. Surber, *Hegel's Linguistic Thought in the Philosophy of Subjective Spirit. Between Kant and the "Metacritics"*, in *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, cit., p. 182; tr. it. mia.

[47] A favore di un «metacritical standpoint» per la filosofia del linguaggio di Hegel ha recentemente argomentato Z.O. Granados, *Hegel: Metacritics, Philosophical Language, and Memory*, «Dialogue» LVIII (2019), pp. 439-463. Diversamente Jere Surber, pur riconoscendo la sfida lanciata dal progetto metacritico all'idealismo, sottolinea maggiormente la dipendenza di Hegel da Kant riguardo alle nozioni di spazio e tempo, minimizzando, di conseguenza, la portata dell'influenza del pensiero metacritico su Hegel. Questa interpretazione si riferisce esclusivamente alla concezione psicologica del linguaggio, considerata da Surber l'unico luogo sistematico in cui Hegel si occupa della questione linguistica. In tal modo, però, non solo viene meno la correlazione tra *Verleiblichung* e linguaggio, ma quest'ultimo viene ridotto alla sola funzione rappresentativa. Cfr. J.O'N. Surber, *Hegel's Linguistic Thought in the Philosophy of Subjective Spirit*, cit., e Id., *Metacritique: The Linguistic Assault on German Idealism*, Humanity Books, Amherst 2001.

spirito infinito in sé essente, dall'idea creatrice eterna» (*Enz. III*, § 448 Z). Spazio e tempo, in quanto determinazioni essenziali dello spirito intuente, sono, per usare l'espressione herderiana, schemi sensibili ancorché riflessivi.

Hegel, dunque, riconosce il carattere non-immediato dell'esperienza estetica, ma lo interpreta ricorrendo, ancora una volta, alla categoria della relazione. La «fisiologia psichica» indaga infatti quel lato della relazionalità riflessiva dell'essere umano che corrisponde alla capacità di *dare un significato* alle sensazioni attraverso la mediazione del corpo. Somatizzare può essere concepito, nel contesto dell'*Antropologia*, come sinonimo di semantizzare. Della relazionalità dell'*aisthesis* fanno parte non soltanto le somatizzazioni volontarie e involontarie, ma l'intero ambito della percezione sensibile. In questa prospettiva la *Er-innerung* e la *Verleiblichung* designano modalità della prassi riflessiva e relazionale dell'*aisthesis*. Si tratta di una prassi produttiva che istituisce il significato nell'interazione fra essere umano e mondo.

In tal modo Hegel estende il potenziale semantico dell'esperienza estetica ben oltre gli ambiti del giudizio di gusto e di quello teleologico, esplorati da Kant con la Terza critica. Inoltre risulta più chiaro anche il significato di quell'"uso estetico" della fisiognomica, con cui Hegel prende posizione in merito alla *querelle* tra Lavater e Lichtenberg. La fisiognomica ha valore solo come appendice della fisiologia psichica, come indagine patognomica o mimica sull'affettività e il simbolismo delle sensazioni:

> Il *sistema* del senso interno, nella sua *particolarizzazione* somatizzantesi, meriterebbe di venire svolto e trattato in una scienza a sé, in una *fisiologia psichica*. Qualcosa d'una relazione di questo tipo lo contiene già la sensazione dell'adeguatezza o meno di una sensazione immediata all'*interno* sensibile per sé determinato: il *piacevole* o *spiacevole*. Lo stesso si dica del confronto *determinato* nel *simbolismo* delle sensazioni, ad esempio dei colori, suoni, odori ecc. (*Enz. III*, § 401 A).

A differenza della fisiognomica o della frenologia, la fisiologia psichica ha pieno valore scientifico, perché concepisce la sensibilità non come morta materia sulla quale agiscono le leggi della soggettività, e neppure come diretta espressione del senso interno, bensì come *riflessione*. Hegel è più vicino a Herder di quanto normalmente non si creda anche riguardo al problema dell'origine del linguaggio, a proposito

del quale osserva che «da un lato si è abbandonata l'idea di una mera accidentalità, dall'altro si è limitato il principio dell'imitazione al suo ristretto ambito, quello degli oggetti che emettono suoni» (*Enz. III*, § 459 A).

Per Herder l'origine sensuosa del linguaggio non riguarda la *mimesis* dell'intuizione sensibile, bensì, in virtù dell'integrazione fra fisiologico (corpo) e psicologico (anima), l'operatività e riflessività della sensazione. Il passo ulteriore di Hegel consiste nell'includere l'orizzonte metacritico herderiano entro una prospettiva speculativa di superamento del dualismo significante/significato, in base alla quale la sensazione e il linguaggio cooperano entrambi al processo di formazione dei contenuti concettuali: «Se si dovesse trattare del linguaggio in maniera concreta, occorrerebbe richiamare, per il suo *materiale* (l'elemento lessicale), il punto di vista antropologico, più precisamente quello psicofisiologico (§ 401)» (*Enz. III*, § 459 A).

4. *La seconda natura del linguaggio: il signore, il servo, l'anima e il corpo*

La fisiologia psichica è, a tutti gli effetti, una scienza speculativa, nella misura in cui ricerca l'origine sensibile del linguaggio non nell'immediatezza dei sensi, ma nella riflessività dell'*aisthesis*. Notoriamente Hegel designa con l'espressione «seconda natura» il tipo di naturalità mediata che contraddistingue la filosofia dello spirito per distinguerla dalla *prima* natura, oggetto invece della *Naturphilosophie*. Nella filosofia dello spirito incontriamo la seconda natura al termine dell'*Antropologia* in riferimento alla nozione di abitudine (*Gewohnheit*); quest'ultima gioca un ruolo di primo piano proprio nella sistematizzazione dei nessi psicofisici e nell'indagine sul loro carattere riflessivo di cui si occupa la fisiologia psichica.

Infatti, nonostante all'abitudine siano esplicitamente dedicati solo due paragrafi, la sua azione può essere rintracciata all'interno di tutto il campo antropologico – dalla sfera dell'intuizione sensibile e della corporeità fino all'articolazione del linguaggio – in conformità a una concezione processuale dell'*habitus*, che Hegel mutua in gran parte dalla *hexis* aristotelica. Questa per Aristotele rappresentava la disposizione dell'animo ad acquisire abiti e comportamenti per mezzo di esercizio, ripetizione e apprendimento. Grazie alla *hexis* il processo di acquisizione di un *habitus* si configura come un'operazione plastica che modifica in

modo radicale la natura del soggetto.[48] Per questo la *hexis* costituisce la condizione di ogni processo formativo, tanto della *phronesis* o giudizio pratico, quanto della conoscenza intellettiva (il *nous*). Potremmo dunque definire la *hexis* aristotelica come quella potenza attiva o esercizio che realizza un'attività (*energheia*) nel passaggio dalla potenza (*dynamis*) all'*entelecheia* (compimento o perfezionamento dell'atto).

L'idea che la formazione della soggettività sia un processo guidato da una potenza attiva interna alla corporeità e in grado di negare il carattere immediato di quest'ultima costituisce, agli occhi di Hegel, una prefigurazione[49] dell'identità speculativa in cui auotoreferenzialità negativa e *principium individuationis* coincidono. Questa potenza attiva che nell'*Antropologia* Hegel identifica appunto con l'abitudine diventa il motore dell'attività dello spirito, intesa sia come disposizione ricettiva, sia come capacità di produrre forme. Essa opera nel contesto della relazione teoretico-pratica tra soggetto e mondo, e rappresenta, in un certo senso, il principale sostegno psicofisico alla *Bildung* della soggettività.

[48] Cfr. Aristotele, *De Anima*, II, 5, 417 b11-16: «Riguardo poi a chi, essendo in potenza, impara ed acquisisce la conoscenza da chi la possiede in atto ed è idoneo ad insegnare, si deve dire o che non subisce un'alterazione, come si è affermato, oppure che ci sono due modi di alterazione: il mutamento verso le condizioni privative e quello verso gli stati positivi e la natura del soggetto». Su questo punto si veda anche A. De Cesaris, *Le estensioni dell'individuo. Seconda natura e mondo delle cose*, «Lessico di etica pubblica» VI (2015), pp. 77-87: 78. In generale sul tema dell'abitudine e della seconda natura, cfr. M. Piazza, *Creature dell'abitudine: abito, costume, seconda natura da Aristotele alle scienze cognitive*, Il Mulino, Bologna 2018 e G. Chiurazzi, *Seconda natura. Da Lascaux al digitale*, Rosenberg & Sellier, Torino 2021.

[49] Secondo un'autorevole linea interpretativa, Hegel avrebbe elaborato il concetto di speculativo entro il contesto ermeneutico-critico di confronto, appropriazione e rielaborazione del pensiero greco antico. Si vedano ad esempio, H.-G. Gadamer, *Hegel e la dialettica antica*, in *La dialettica di Hegel. Cinque studi*, tr. it. R. Dottori, Marietti, Genova 1996, pp. 3-35; L. Sichirollo, *Hegel e il pensiero antico*, in *Incidenza di Hegel*, F. Tessitore (cur.), Morano, Napoli 1970, pp. 411-436. Ciò risulta particolarmente evidente se consideriamo la ricezione dell'ontologia aristotelica nello Hegel berlinese, per il quale «la filosofia aristotelica assume un carattere prefigurativo» rispetto al proprio pensiero «in campi diversi da quella platonica» (K. Düsing, *Hegel e l'antichità classica*, S. Giammuso [cur.], La Città del Sole, Napoli 2001, p. 53). Sull'esegesi hegeliana della psicologia e dell'ontologia aristoteliche, cfr. L. Samonà, *Dialettica e metafisica. Prospettiva su Hegel e Aristotele*, L'Epos, Palermo 1988; K. Düsing, *Ontologie bei Aristoteles und Hegel*, «Hegel-Studien» XXXII (1997), pp. 61-92, nonché C. Malabou, *L'Avenir de Hegel*, cit., pp. 84-94, e A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, cit., pp. 270 e segg.

In generale, per abitudine Hegel intende il processo di acquisizione di abiti coscienti attraverso la de-automatizzazione degli automatismi immediati sulla base non dell'inerzia, quale tendenza a perdurare nel proprio stato, bensì della *volontà*. L'iterazione che contraddistingue l'esercizio ha di mira un risparmio cognitivo: un'azione abitudinaria richiede minor dispendio cognitivo e permette di liberare la coscienza e la volontà per nuovi compiti.[50] Grazie a ciò l'abitudine consente il passaggio dalla semplice auto-intuizione (*Selbstgefühl*) all'«anima effettivamente reale», compimento del processo di formazione della corporeità:

> [Nell'abitudine], l'anima ha il contenuto *in suo possesso*, cosicché in tali determinazioni essa non sta come senziente, non sta in relazione ad esse distinguendosene, né è immersa in esse; ma le possiede e vi si muove dentro senza averne sensazione né coscienza. L'anima è pertanto *libera* da quelle, nella misura in cui non se ne interessa e non se ne occupa; ed esistendo in tali forme come in una sua proprietà, essa è insieme aperta all'ulteriore attività e occupazione (tanto della sensazione, quanto della coscienza dello spirito in genere). Questo prender forma [*Sich-einbilden*] del particolare o del corporeo delle determinazioni del sentimento nell'*essere* dell'anima, appare come una *ripetizione* di tali determinazioni, ed il prodursi dell'abitudine, come un *esercizio*. Infatti, questo essere, in quanto universalità astratta in relazione con quanto è naturalmente particolare, che è posto in tale forma, è l'universalità della riflessione [*Reflexions-Allgemeinheit*] (*Enz. III*, § 410).

La riflessione estetica tipica della somatizzazione – la quale, come abbiamo visto, consiste in un processo di semantizzazione – contraddistingue anche il funzionamento dell'abitudine. La *Verleiblichung* e l'abitudine sono pratiche di oggettivazione semiotica e linguistica, pratiche di mediazione che istituiscono i significati. In quanto tali esse hanno valore per il soggetto che si autodetermina (autoriferimento) nell'interazione (eteroriferimento) con la natura. Questa interazione, per Hegel, si comporta come negazione determinata, produce cioè differenziazione: la relazione con la particolarità della natura è unità nella differenza, vale a dire identità con il mondo esterno e con il cor-

[50] Cfr. la voce «abitudine» in U. Galimberti, *Dizionario di Psicologia*, UTET, Torino 2006, p. 3.

po dell'altro, entrambi assunti ad alterità che devono essere negate.[51]

Il funzionamento relazionale dell'abitudine emerge con chiarezza anche se ne consideriamo l'articolazione interna. Stando all'annotazione al § 410 si possono distinguere tre forme di abitudine: a) «*indurimento*» verso l'immediatezza della sensazione; b) «indifferenza nei confronti dell'*appagamento*» o abitudine al soddisfacimento degli impulsi immediati; c) e, infine, «abilità» (*Enz. III*, § 410 A). Si tratta di tre modalità con cui la volontà individuale si relaziona all'immediatezza della sensazione e, al contempo, si libera dalla sua affezione.

La relazione sviluppata dalle prime due forme è in realtà un rapporto unilaterale. Nel caso dell'indurimento l'individuo si limita a resistere all'immediatezza della sensazione, rimanendo irrelato rispetto a quest'ultima. Nel soddisfacimento (*Befriedigung*), invece, l'immediatezza della sensazione viene annientata. Benché l'abitudine a soddisfare i propri desideri e impulsi sia considerata da Hegel una forma di «liberazione razionale» (*Enz. III*, § 410 A), l'annichilimento della dimensione sensibile inibisce la potenzialità referenziale del desiderio, impedendo l'instaurarsi di una vera e propria mediazione con il corpo.[52] Pertanto, anche se l'indurimento e l'indifferenza rappresentano

[51] La riflessione estetica dell'abitudine caratterizza anche le strutture dello spirito oggettivo quali forme della *Sittlichkeit*: «La pedagogia è l'arte di render l'uomo etico: essa considera l'uomo siccome naturale e indica la via per farlo rinascere, per trasformare la sua natura in una seconda natura spirituale, così che questo elemento spirituale in lui divenga *consuetudine*. In essa dilegua l'opposizione della volontà naturale e della volontà soggettiva, la lotta del soggetto è interrotta, e in tal misura la consuetudine appartiene all'ethos, come appartiene anche al pensiero filosofico, poiché questo richiede che lo spirito sia educato contro capricci arbitrarî e che questi siano interrotti e superati, affinché il pensiero razionale abbia via libera» (*GPR*, 302 [331]). In generale, si può osservare che tramite la nozione di abitudine Hegel tematizza il passaggio dalla natura alla cultura come problema antropogenetico nel quale oltre alla tradizione aristotelica convergono, come ha osservato Ferrarin, anche le istanze rousseauiane sul rapporto tra naturalità, civilizzazione e apprendimento (A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, cit., p. 278).

[52] Sulla dinamica del soddisfacimento come annichilimento dell'oggetto del desiderio cfr. anche *Enz. III*, §§ 426-430. Riguardo all'importante tema del desiderio in Hegel si vedano almeno A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996 e J. Butler, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York 1987.

una forma di autocontrollo per l'individuo,[53] non consentono ancora la riflessione e con essa la determinazione del significato.

Solo nell'*abilità* (*Geschicklichkeit*) l'intuizione sensibile viene compiutamente elaborata e indirizzata verso scopi pratici e teoretici: «Nell'abitudine come *abilità*, l'essere astratto dell'anima non deve solo essere tenuto fermo per sé, ma dev'essere fatto valere *nella* corporeità in quanto scopo soggettivo, e questa dev'essergli sottoposta e totalmente permeabile» (*Enz. III*, § 410 A). Con l'abilità ha luogo uno sdoppiamento tra la determinazione dello scopo soggettivo e l'immediatezza del corpo: «l'idealità *in sé* essente dell'elemento materiale in generale e della corporeità determinata, è stata *posta* come idealità, affinché l'anima *esista* come sostanza nella propria corporeità secondo la determinatezza della sua rappresentazione e della sua volontà» (*Enz. III*, § 410 A).

Il conflitto tra anima e corpo si estingue quando l'immediatezza del corpo viene "asservita" al dominio della volontà individuale. Ciò non avviene per mezzo di un annichilimento del corpo, quanto piuttosto tramite uno sdoppiamento o differenziazione tra il corpo biologico e il corpo *formato*, la *Leiblichkeit*, tale per cui il corpo formato si appropria del corpo biologico: in questo modo la *Gemeinschaft* di anima e corpo viene portata a compimento. Hegel chiama il risultato di questo processo di sdoppiamento «anima effettivamente reale». L'acquisizione di un *habitus* corrisponde, allora, a una transizione disposizionale che mette in moto l'azione reciproca di possidente e posseduto (di agente e paziente), che dinamizza, cioè, la capacità semiotica del corpo di *stare pro aliquo*. Se Y, il corpo biologico, appartiene a X, il corpo formato, i due termini si definiscono nel movimento disposizionale per cui "Y sta a X" e viceversa. Come scrive Paolo Virno, la mutua partecipazione di X e Y corrisponde a una prassi, «un insieme di azioni con le quali ci si appropria di ciò che già si ha».[54]

[53] Elisa Magrì sostiene che le prime due forme dell'abitudine riguardano un «particolare tipo di resilienza sviluppato dall'organismo nei confronti della sfera del sentire in generale» e paragona la funzione dell'abitudine a «una forma di memoria corporea: avendo fatto esperienza del soddisfacimento di determinati impulsi e desideri, l'organismo assume la propria esperienza come parametro di riferimento, perciò non si lascia sommergere dalle nuove sensazioni, ma le domina e si orienta attraverso di esse» (E. Magrì, *Hegel e la genesi del concetto*, cit., p. 206).

[54] P. Virno, *Avere. Sulla natura dell'animale loquace*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 93. La stessa progressione *dynamis-hexis-entelecheia*, che definisce l'*energheia* in Aristotele, può essere pensata come una transizione disposizionale, come dimostra il fatto che Hegel traduce il termine *energheia* non solo con *Tätigkeit*, ma anche con *Wirklichkeit* (realtà effettuale) e *Wirksamkeit* (causalità efficiente).

Dall'azione reciproca delle diverse componenti corporee emerge lo spirito: differenziandosi e riappropriandosi di ciò che già possiede, cioè del corpo, lo spirito accede alla seconda natura. In essa la relazione non è mai una semplice equivalenza o sinonimia fra due termini, bensì una riflessione, vale a dire per Hegel unione e differenziazione. Questo significa che tanto il processo di intersoggettivazione, quanto quello di soggettivazione presuppongono la relazionalità quale disposizione all'alterità. L'abitudine ha il compito di organizzare e determinare le disposizioni psicofisiche (somatizzazioni), ovvero trasformare il corpo in qualcosa che *sta per altro*, in un segno nel quale la soggettività possa oggettivarsi.

La forma più propria dell'abitudine corrisponde, infatti, alla realizzazione della volontà *nella* corporeità, un passaggio dalla semplice disposizione (*an sich*/*hexis*) all'attività libera e cosciente del soggetto che fa esperienza *con* il corpo e, tramite esercizio e apprendimento, acquisisce delle abilità. Per questo l'abitudine «abbraccia ogni tipo e grado di attività dello spirito», dalla posizione eretta – prodotto di una «perdurante attività volitiva» – sino al ricordo e alla memoria quali fondamenti dell'attività di pensiero:

> L'abitudine è, come la memoria, un punto difficile nell'organizzazione dello spirito; […] l'abitudine è la determinatezza del sentimento (nonché dell'intelligenza, della volontà ecc., nella misura in cui appartengono al sentimento di sé) che si è fatta un qualcosa di naturalmente essente e meccanico. L'abitudine è stata a ragione detta una seconda natura: *natura*, perché è un immediato essere dell'anima; seconda, perché è un'immediatezza *posta* dall'anima, un dar forma alla corporeità penetrandola, che spetta alle determinazioni del sentimento come tali, ed alle determinatezze della rappresentazione e della volontà, in quanto somatizzate [*als verleiblichten*] (*Enz. III*, § 410 A).

La memoria in particolare realizza nel modo più efficace la determinazione della volontà mediante il suo funzionamento abitudinario. Nelle sue tre forme – ritentiva, riproduttiva e meccanica – la memoria descrive il progressivo articolarsi del linguaggio come uso dei nomi ed è essenziale per capire perché Hegel arrivi ad affermare che «Es ist in Namen, daß wir *denken*» (*Enz. III*, § 462 A), a indicare, cioè, il nome come la condizione del pensiero.

In quanto semiosi ripetuta del nome la memoria meccanica consiste nell'abilità di recitare a memoria, ossia di ripetere i nomi senza che sia necessario coglierne il senso. Perciò essa restaura un rapporto di familarità e immediatezza con il contenuto rappresentazionale co-

gnitivo, necessario affinché lo spirito possa *autoriferirsi* e oggettivarsi sul piano teoretico-conoscitivo: «Questo supremo ricordo, questa suprema interiorizzazione dell'attività rappresentativa, è la suprema esteriorizzazione dell'intelligenza, nella quale essa si pone come l'*essere*, lo spazio universale dei nomi in quanto tali, cioè delle parole prive di senso» (*Enz. III*, § 463).

Mediante l'identificazione di memoria meccanica e abitudine l'unità sintetica dell'appercezione non viene spiegata in termini trascendentali, bensì ricorrendo all'operatività del linguaggio, «l'elemento perfetto, in cui l'interiorità è esteriore tanto quanto l'esteriorità è interiore» (*PdG*, 388 [475]). L'appercezione sopraggiunge quando la mente domina sul corpo e sulle rappresentazioni grazie a quelle abilità che sono il prodotto dell'*incorporamento del significato*. Con la memoria meccanica lo spirito è in grado di cogliere il significato nella sua universalità, prescindendo cioè dal significante. «Questo essere astratto è l'Io, il quale, in quanto soggettività, è al tempo stesso la potenza dominatrice dei diversi nomi, il vuoto *legame* [*leere Band*], che consolida entrò sé le serie di tali nomi, mantenendole fermamente in ordine» (*Enz. III*, § 463).

Il «leere *Band*» che Hegel individua all'origine del superamento della *Vorstellung* psicologica non deve essere inteso come superamento della capacità denotativa e referenziale della lingua, bensì come riflessione nella duplice forma di autoreferenzialità ed eteroreferenzialità. Nell'unità di soggettività e oggettività raggiunta con il meccanismo abitudinario della memoria, lo spirito «si fa entro se stesso qualcosa di esteriore; cosicché ciò che è suo proprio appare come qualcosa che viene trovato» (*Enz. III*, § 463 A). A questo punto il pensiero, afferma Hegel, «non ha più alcun *significato*» (*Enz. III*, § 464), perché è lo spirito il significato e il riferimento (*Bedeutung*) ultimo di tutti i nomi.[55]

[55] «The capacity of the mind to do this – to establish series of terms without concern for what they are to depict – shows […] that the ultimate referent, the ultimate meaning, of names resides neither in the mere interiority of their ideality, nor in the exteriority of their representational content, but in the simple movement of joining, ordering, and retaining, the capacity of Spirit he refers to as the "empty *bond (das leere Band)*" (*Enz.* [1830] § 463). Intelligence thus proves to be the ultimate being of both the ideality of names and the reality of meaning. […] Mechanical memorization thus demonstrates that Spirit is the ultimate reference for all names. This entails that Spirit is something more than merely formally free. It posits itself instead as concretely self-determining, self-related in and through otherness. As the empty synthetic bond holding all things together, it makes itself being, and thereby unites ideality, what is its own, with that which is, being» (K. Thompson, *Fragmentation, Contamination, Systematicity: The Threats of Representation and the Immanence of Thought*, in *Hegel and Language*, J.O'N. Surber [cur.], SUNY, Albany 2006, pp. 35-53: 47).

Il linguaggio articolato è un'abilità acquisita mediante esercizio e apprendimento. Questo è particolarmente evidente se consideriamo, ad esempio, il processo di acquisizione di una lingua straniera. Nell'uso, infatti, il linguaggio realizza in modo eminente la corrispondenza di spontaneità e volontà. L'apprendimento di una lingua si può considerare perfezionato quando la utilizziamo in modo immediato e spontaneo senza dover riflettere ogni volta sui nostri usi.

In virtù della corrispondenza di immediatezza e mediazione realizzata nell'uso linguistico, il linguaggio costituisce il cuore della nozione hegeliana di «zweite Natur». La spontaneità volontaria viene raggiunta faticosamente attraverso la ripetuta e perdurante attività di negazione dell'immediatezza. La seconda natura è un'immediatezza posta, negata, che coincide – come osservato da Valerio Verra – con la natura storica e razionale dell'essere umano, nella quale «il concetto di natura non appare più soltanto il termine *a quo* ma anche il termine *ad quem* del processo storico […] con cui lo spirito realizza se stesso come libertà e sapere».[56]

Con la seconda natura l'intreccio di determinismo e libertà, di natura e cultura si fa carico di quel travaglio del negativo che, *mutatis mutandis*, è il compito del linguaggio nella «certezza sensibile», vale a dire la negazione determinata della datità empirica. Come in quel contesto l'esperienza del negativo implicava la formazione (*Bildung*) della coscienza, nell'*Antropologia* la negazione dell'immediatezza sensibile realizzata dalla somatizzazione (*Verleiblichung*) e dall'abitudine rappresenta un'occasione formativa sia per il corpo, che per il pensiero.

L'Io (la soggettività) emerge dunque come coscienza attraverso uno sdoppiamento (*Verdopplung*) tra il corpo biologico e il corpo formato che non produce per l'Io un radicale distacco dal corpo: questo sarebbe il caso della malattia mentale, dello stato patologico dello sviluppo individuale. Il raddoppiamento antropologico è piuttosto un distanziamento rispetto alla vita biologica del corpo (prima natura). Esso permette di percepire il *proprio* corpo con le sue potenzialità (*hexeis*) come qualcosa di estraneo di cui ci si deve appropriare. Si tratta di una prima forma di coscienza e di riconoscimento strettamente legata all'*habitus* corporeo.

Notoriamente, nella *Fenomenologia dello spirito* del 1807 la dinamica del raddoppiamento e appropriazione contraddistingue la lotta per il riconoscimento quale duplicazione dell'autocoscienza nella fi-

[56] V. Verra, *Storia e seconda natura in Hegel*, in *Su Hegel*, C. Cesa (cur.), Il Mulino, Bologna 2007, p. 75.

gura della signoria e della servitù. Ritroviamo la stessa dinamica nella versione molto concisa della *Fenomenologia* che nell'*Enciclopedia* del 1830 segue alla problematizzazione del rapporto anima-corpo. Da questo punto di vista la formazione del corpo operata dalle somatizzazioni e dall'abitudine nell'*Antropologia* si articola in modo speculare all'attività formatrice del lavoro e del linguaggio nella dialettica di signoria-servitù.[57]

Certo il soggetto dell'*Antropologia* non è l'Io autocosciente che si rapporta all'oggetto desiderato o a un'altra autocoscienza. Tuttavia, se consideriamo i tre momenti dello spirito soggettivo non in progressione diacronica ma come una totalità sincronica,[58] come tre punti di vista (antropologico, fenomenologico e psicologico) sulla formazione della soggettività, l'abitudine dell'*Antropologia* fa da *pendant* al raddoppiamento dell'autocoscienza nella *Fenomenologia*, allo stesso modo di quanto accade con la memoria meccanica nella *Psicologia*. Questa lettura ci permette di cogliere nell'articolazione interna dell'abitudine la dinamica di una dipendenza reciproca tra anima e corpo, nel corso della quale i due termini antagonisti raggiungono un certo grado di autonomia (*Selbständigkeit*) e contemporaneamente vengono negoziati i termini per il riscatto del corpo e il riconoscimento dei suoi diritti. In altre parole, la concezione possessiva del corpo in Hegel non comporta un suo addomesticamento, ma piuttosto la liberazione delle sue potenzialità.[59]

[57] «Il lavoro, per contro, è desiderio *tenuto a freno*, dileguare *trattenuto*; insomma, il lavoro è *formazione*. Il rapporto negativo con l'oggetto diviene *forma* dell'oggetto stesso, e diviene *qualcosa di permanente*; e ciò appunto perché l'oggetto ha autonomia rispetto a chi lo lavora. Questo termine medio *negativo*, cioè il *fare* che dà-forma, è nel contempo *la singolarità* o il puro *essere-per-sé* della coscienza, la quale ora, nel lavoro, esce fuori di sé e accede all'elemento del permanere. Tramite tutto ciò, la coscienza che lavora giunge dunque a intuire l'essere autonomo *come se stessa*» (*PdG*, 115 [135]). In generale sull'omologia fra linguaggio e lavoro, cfr. F. Rossi-Landi, *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Bompiani, Milano 1968.

[58] Cfr. A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, cit., p. 287.

[59] Stefania Achella ha dimostrato che in Hegel il corpo può essere soggetto di diritti in virtù del fatto che la concezione possessiva del corpo è presupposto alla sua liberazione. Cfr. S. Achella, *The Right of the Body: Hegel on Corporeity and Law*, «Crisis and Critique» VIII (2021), pp. 9-21. Su questo tema si veda anche A. Nuzzo, *Libertà e corporeità. Il corpo come oggetto di proprietà e soggetto di diritti nella sezione sul «diritto astratto» della* Filosofia del diritto, in *Natura e cultura*, R. Bonito Oliva – G. Cantillo (cur.), Guida, Napoli 2000, pp. 123-144.

Nell'iniziale inibizione dei sensi viene negata l'autonomia del corpo biologico e le sue istanze rigettate. Attraverso l'abitudine al soddisfacimento dei bisogni del corpo e ancor più con l'acquisizione di abiti coscienti, osserva Hegel, io «mi comporto in conformità con le leggi del mio organismo corporeo, [così] la mia anima è libera nel proprio corpo» (*Enz. III*, § 410 Z). Io posso affermarmi solo nell'«*immediata* armonia della mia anima e del mio corpo; certo non ho bisogno di farne […] un fine in sé, ma devo riconoscere al mio corpo i suoi diritti, ne devo aver cura, devo conservarlo sano e vigoroso, non posso quindi trattarlo con disprezzo e ostilità» (*Enz. III*, § 410 Z).

Se il corpo formato è il punto di contatto tra soggetto e mondo, sappiamo però anche che, in virtù della sua espressività percettiva, affettiva, ma soprattutto linguistica è il mezzo della riflessione del soggetto entro sé. Questa doppia mediazione è condizione dell'appercezione: «Il Sé si è *realizzato effettivamente* nella *realtà determinata* dell'anima, nella sua *corporeità*, e, inversamente, ha posto in se stesso l'essere; in modo che ora il Sé o l'Io *intuisce se stesso* nel proprio *altro*, e *s'identifica con questa autointuizione*» (*Enz. III*, § 412 Z).

La possibilità di parlare per la vita e la formazione del corpo di un riconoscimento psicofisico individuale (coscienza) declinabile in termini di appropriazione ha indotto alcuni interpreti a ipotizzare la presenza di un unico attore anche per la dinamica riconoscitiva dell'autocoscienza. Questi ritengono che lo sdoppiamento debba essere inteso come una relazione monadica all'interno di un'unica (auto)coscienza e non come uno scontro tra autocoscienze.[60]

Può essere utile soffermarsi brevemente sulle recenti interpretazioni di questo tipo proposte da John McDowell e Pirmin Stekeler-Weithofer. Entrambi sostengono che la *Fenomenologia* hegeliana muova dal

[60] Tra le prime letture "monadiche" della figura della «signoria e servitù» anche G.A. Kelly, *Notes on Hegel's Lordship and Bondage*, «The Review of Metaphysics» XIX (1966), pp. 780-802. Sul valore intersoggettivo oppure monologico della teoria hegeliana del riconoscimento si basa notoriamente la *querelle* sul ruolo dell'intersoggettività nel sistema di Hegel. Cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit.; A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, tr. it. C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 1992; I. Testa, *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel (1801-1806)*, Mimesis, Milano 2010, e Id., *Lo spazio sociale e l'ontologia del riconoscimento*, «Quaderni di Teoria Sociale» VIII (2008), pp. 197-215; R. Pippin, *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton University Press, Princeton 2011; T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

problema delle condizioni soggettive dell'esperienza individuale,[61] per cui nello sdoppiamento dell'autocoscienza ci troveremmo di fronte a un sé empirico e a un sé trascendentale. Nello specifico McDowell ipotizza che la teoria hegeliana del riconoscimento sia il risultato di una radicalizzazione dell'argomento trascendentale kantiano. La figura della «signoria e servitù» descriverebbe quindi il tentativo di «integrare all'interno di un singolo individuo una coscienza che mira ad affermarsi come spontaneamente appercettiva e come una coscienza che nella vita si concepisce come immersa nel mondo», ossia come esperienza conoscitiva e allo stesso tempo pratica della coscienza individuale.[62]

Sullo sfondo dell'interpretazione di McDowell c'è l'idea che la nozione hegeliana di seconda natura possa essere declinata, sulla scorta del dibattito sullo *status* delle norme, come attualizzazione dello spazio linguistico normativo. Questo significa che la lotta è una lotta allegorica e che il riconoscimento non si pone affatto come una relazione sociale tra individui, ma come un riferimento intrapersonale che ha per l'individuo valore normativo.

La lettura sincronica dei momenti dello spirito soggettivo sembra legittimare anche per la *Fenomenologia* enciclopedica un'interpretazione monadica del riconoscimento. Concentrandosi sul passaggio dalla coscienza all'autocoscienza Stekeler-Weithofer distingue tra un Io empirico (il corpo individuale) e un Io trascendentale o immediato che si determina e agisce nel e con il corpo. Così, il corpo rappresenterebbe il servo che lavora e mette in atto l'intenzione del signore (l'Io). La relazione immediata tra l'Io e il corpo, secondo Stekeler-Weithofer, permette a Hegel di superare definitivamente il punto di vista dualistico di stampo cartesiano.

Nella lotta tra signore e servo non c'è un'autocoscienza autonoma opposta a un corpo sempre eteronomo, bensì una relazione per la

[61] Cfr. ad esempio P. Stekeler-Weithofer, *From Satisfaction of Desire to Fulfilment of Intentions: Hegel on the Bodily Basis of Higher Intelligence*, in *Hegel's Philosophical Psychology*, S. Herrmann-Sinai – L. Ziglioli (cur.), Routledge, New York 2016, pp. 37-54.

[62] J. McDowell, *The Apperceptive I and the Empirical Self: Towards a Heterodox Reading of «Lordship and Bondage» in Hegel's* Phenomenology, «Bulletin of the Hegel Society of Great Britain» XLVIII (2003), pp. 1-16: 12; tr. it. mia. Per una discussione sulla posizione di McDowell rimando a L. Corti, *Senses and Sensations: On Hegel's Later Account of Perceptual Experience*, in *McDowell and Hegel. Perceptual Experience, Thought and Action*, F. Sanguinetti – A.J. Abath (cur.), Springer, Cham 2018, pp. 97-116.

quale alla fine sarà il corpo a vincere.[63]Anche per Stekeler-Weithofer la lotta per il riconoscimento non riguarda «un rapporto sociale tra persone, qualcosa come un Io e un Tu», quanto piuttosto il problema dell'«autoriferimento infrapersonale. La domanda di partenza è: come posso essere cosciente di me stesso? Che tipo di relazione è quella tra me e me, tra la mia autocoscienza e la mia coscienza, o anche quella tra il mio Io nel suo complesso e il mio corpo?».[64]

Le letture monadiche del riconoscimento mirano a fondare i vincoli e le norme sociali sul superamento del dualismo di natura e norma attraverso una peculiare fusione di empirico e concettuale. Così facendo esse mettono in secondo piano la struttura intersoggettiva della *Anerkennung*, e altresì quella "socialità della ragione" con la quale possiamo non solo rilevare la matrice linguistica della seconda natura hegeliana, ma anche processare in termini non riduzionistici l'esteriorità che contraddistingue l'emergere del *Geist* hegeliano dalla natura, nonché il suo oggettivarsi nella corporeità.

Anche McDowell, che con la sua interpretazione si oppone all'idea che la seconda natura consista in una «radicale discontinuità rispetto alla natura»,[65] dimentica però che per Hegel l'attività riflessiva e linguistica tipica della seconda natura va interpretata come una negazione determinata. Il rapporto tra la coscienza e il corpo (da cui sorge la stessa autocoscienza) è sì immediato, ma nella *Filosofia dello spirito* l'immediato non è più il dato empirico. L'Io pertanto deve essere concepito come un processo e non come una condizione del processo. Sebbene per Hegel non ci sia, come osserva Stekeler-Weithofer, un'opposizione tra coscienza e corpo simile a quella tra autonomia ed eteronomia, l'incarnazione rimane un processo eteronomo, uno *stare pro aliquo* come quello che contraddistingue la funzione predicativa del segno. Il corpo diventa soggetto di libertà accanto all'Io, nella misura in cui *diviene altro* da sé: ogni processo di liberazione include un legame, se non un vero e proprio vincolo, con l'alterità.

La questione cruciale, agli occhi di Hegel, non è dunque l'autonomia dell'autocoscienza, ma semmai l'emancipazione (*Befreiung*) del corpo dalla naturalità immediata. Ciò richiede di pensare l'eteronomia

[63] Cfr. P. Stekeler-Weithofer, *La signoria dello spirito e la schiavitù del corpo. L'analisi hegeliana delle competenze dislocate nel corpo*, «Rivista di Filosofia» XCIX (2008), pp. 171-196: 186-187.

[64] *Ivi*, p. 183.

[65] Cfr. L. Corti, *Ritratti hegeliani. Un capitolo della filosofia americana contemporanea*, Carocci, Roma 2014, pp. 95-110.

della corporeità umana non come limite, ma come condizione di possibilità per la sua liberazione. Se proseguiamo con l'omologia hegeliana fra l'esteriorità del corpo e la struttura predicativa del segno, il raddoppiamento si presenta come apertura e disposizione all'interazione. Nel corso del processo in cui l'anima si distanzia dalla vita biologica del corpo, l'esteriorità di quest'ultimo viene sublimata nella coscienza; ciò significa però che l'esteriorità è costitutiva della coscienza.

La coscienza possiede allora una struttura relazionale in virtù della sua natura incarnata. Non c'è dubbio che le letture monadiche della dialettica signore-servo mettano in luce una tensione presente nel testo hegeliano tra la prospettiva della prima persona (*Ich* = *Ich*), i diritti di un'individualità incarnata, e la prospettiva pluralistica (*Ich* = *Wir*) del soggetto individuale *tra* altri soggetti. Tuttavia, proprio per questa ragione l'argomento monadico può essere rovesciato. Se il riconoscimento e il raddoppiamento appartengono alla vita del corpo, anche nel corpo e nella sensibilità possono essere tematizzate interazioni sociali e *inter*personali: conflitto, lotta per il riconoscimento, lavoro ed emancipazione costituiscono, in altre parole, momenti della messa in forma del corpo, momenti in cui la razionalità si realizza nell'esperienza estetica quale esperienza costitutivamente relazionale e perciò anche intersoggettiva.[66]

Poiché la *Verleiblichung* possiede una duplice dimensione, relazionale e semiotica insieme, l'individuazione può essere pensata come interazione con l'altro. Il raddoppiamento dell'autocoscienza non produce quindi una scissione tra una forma di coscienza empirica o corporea e una trascendentale. Prendendo in prestito le parole di Malabou, «[c]ontrariamente a Kant, Hegel non concepisce il soggetto individuale come un'unità differenziata tra la sua forma empirica e quella trascendentale. La coscienza non è per lui il luogo della permanenza e dell'identità a sé, della costanza attraverso il flusso cangiante del vissuto. Essa non coincide con l'*ipseità*».[67]

[66] Come ebbe a scrivere Dino Formaggio il corpo «sostiene la dialettica servo-padrone sul piano della conflittualità sessuale ed erotica, dove instaura anche i gradi di intensità vitale del percepire, del ricordare, dell'immaginare; parla, fa nascere in sé la parola come riconoscimento, è quindi vertice di liberazione, di sé e dell'oggetto, di sé nel mondo e del mondo in sé. Traccia le linee organizzative dello spettacolo della vita e dispiega gli incontri, i rifiuti, il porsi gli uni per gli altri, della società» (D. Formaggio, *Arte*, ISEDI, Milano 1977, p. 97).

[67] C. Malabou, «*Slegami*», in *Che tu sia il mio corpo. Una lettura contemporanea della signoria e della servitù in Hegel*, cit., p. 57.

In principio non c'è il Sé inteso come «auto-affezione», quanto piuttosto una disposizione costante a essere «etero-affetti».[68] Se il corpo è costitutivamente *außer sich* (decentrato, fuori di sé), l'etero-affezione dipende dall'eccentricità del corpo, dalla sua permanente disposizione alla relazione con l'altro. In questa prospettiva la corporeità costituisce un vincolo per il processo di soggettivazione, nella misura in cui il significato si incarna nelle azioni, nelle abitudini e nella volontà degli individui che agiscono all'interno di contesti partecipati e condivisi.[69]

Per essere veramente tale la struttura della razionalità deve avere, osserva Italo Testa, una «consistenza oggettiva di tipo abitudinario, istituzionalizzato e normativo», deve cioè derivare da una «relazionalità riconoscitiva»[70] che coinvolga l'intera dimensione pratica individuale e collettiva, dalle abitudini corporee sino alle forme più complesse di attività spirituale. Le relazioni intersoggettive devono incorporarsi per essere pienamente razionali, devono cioè «prendere la forma di una seconda natura, incarnandosi nelle abitudini degli individui e dando luogo ai sistemi riconoscitivi oggettivati del lavoro socialmente diviso, dello scambio, del diritto e dello Stato come comunità politica».[71]

Hegel è consapevole che per rendere conto della struttura intersoggettiva dei sistemi pratici bisogna fare affidamento alla strutturazione abitudinaria del linguaggio. È per mezzo di questa potenza formativa e normativa dei nostri usi linguistici, concepita dal filosofo come una seconda natura, che il significato viene istituito come una regola uni-

[68] *Ibidem*.

[69] Bisogna però precisare che l'etero-affettività del corpo conduce Malabou a considerare lo spirito come totalmente «slegato» dalla corporeità. In risposta all'identità "disincorporata" di Malabou, Judith Butler – nel testo scritto con quest'ultima a quattro mani – ricorre alla nozione di «delega» per rendere conto della dialettica del distaccamento e dell'attaccamento nello sdoppiamento di se stessi. Delegando l'istanza del proprio riconoscimento a un altro – al proprio corpo o a un'altra coscienza –, il processo di soggettivazione non può trascurare la sua cornice relazionale (in quanto sia auto-relazione, sia etero-relazione), ma neppure può radicalizzarsi in un distacco definitivo. Cfr. J. Butler, *Il corpo di Hegel è in forma: quale forma?*, in *Che tu sia il mio corpo*, cit., pp. 63-86. Ho discusso più dettagliatamente le letture di Butler e Malabou in S. Pieroni, *The Body of the Other: Hegel on the Relational Structure of Corporeality*, «Praktyka Teoretyczna» XLIV (2022), pp. 149-170.

[70] I. Testa, *La natura del riconoscimento*, cit., pp. 213-214.

[71] *Ibidem*. Sulla funzione della seconda natura nello spirito oggettivo, aspetto fondamentale del pensiero di Hegel ma a cui qui posso solamente accennare, si veda in generale A. Peperzak, *Second Nature: Place and Significance of Objective Spirit in Hegel's Encyclopedia*, «Owl of Minerva» XXVII (1995), pp. 51-66.

versale: «in quanto le singole attività dell'uomo acquistano, attraverso il ripetuto esercizio, il carattere dell'*abitudine*, la forma di qualcosa di accolto nel *ricordo*, nell'*universalità* dell'interiorità spirituale, l'anima porta, nelle proprie manifestazioni esterne, una maniera d'agire *universale* trasmissibile anche ad altri, una *regola*» (*Enz. III*, § 410 Z).

5. *Il linguaggio come* performance *e opera d'arte*

Con il punto di vista antropologico sulla formazione dell'abilità linguistica si risolve così la problematica opposizione fra la funzione segnica del linguaggio e quella simbolica, entrambe concepite da Hegel come un unico processo di universalizzazione attivato dall'uso linguistico. Quest'ultimo deve essere pensato come atto poietico dalla valenza non solo comunicativa, ma anche operativa e soprattutto interattiva, medio tra teoresi e prassi.[72] Questa concezione relazionale del linguaggio ha importanti conseguenze sul piano semantico: a garanzia dell'unità del linguaggio e della pluralità delle lingue storiche si trova un processo di differenziazione interno alla stessa facoltà del linguaggio e non un principio extralinguistico. Nella semantica speculativa hegeliana sono gli usi linguistici a determinare differenti "visioni del mondo" o forse, più propriamente, differenti modi di *essere-nel-mondo*.

Come già rilevato, dal punto di vista antropologico la semantica delle lingue naturali (*Sprachen*) corrisponde all'originaria articolazione semiotica della facoltà universale del linguaggio (*Sprache*) dislocata nelle somatizzazioni abituali. Essa soggiace alla struttura relazionale della ragione, vale a dire della relazionalità riconoscitiva insieme *intra*soggettiva (autoriferimento) e *inter*soggettiva (eteroriferimento) grazie alla quale è possibile spiegare l'esperienza del soggetto tanto come individuo quanto come totalità. Rintracciare il carattere intersoggettivo del riconoscimento all'interno della struttura linguistico-predicativa della corporeità ci permette di recuperare un aspetto al quale accennavo all'inizio del capitolo: la valenza *lebensweltlich* dell'*Antropologia* hegeliana.

Un modello predicativo di corporeità richiede di assumere preliminarmente la prospettiva della partecipazione come modalità performativa con cui il soggetto abita il mondo. La *Gemeinschaft* di anima

[72] Sull'interazione con riferimento alla nozione di seconda natura, cfr. ancora I. Testa, *Lo spazio sociale e l'ontologia del riconoscimento*, cit.

e corpo prevede l'interazione tra istanze fisiologiche e istanze psicologiche e si realizza nella *Leiblichkeit*, in quanto questa rappresenta, per Hegel, l'enunciazione dell'anima reale. In altri termini il corpo è l'espressione di una potenza illocutoria non soltanto individuale. Ciò che Hegel chiama *Geist* coincide con questa azione o interazione partecipata, una sorta di *performance* che, come abbiamo visto, coinvolge diversi attori, ognuno dei quali portatore di istanze particolari.

Questa stessa forza performativa dell'atto linguistico sta anche all'origine, per Hegel, della circolarità tra il carattere istituente dei conflitti (a livello individuale tra anima e corpo) e quello vivente delle istituzioni (della cultura come seconda natura). Nel variegato ambito della *prassi* umana, il linguaggio non avrebbe perciò solo il potere di istituire, ma anche di vivificare e trasformare. L'*habitus*, ad esempio, è una delle declinazioni della forza performativa del linguaggio sul piano della prassi, non solo perché istituisce delle norme a livello *inter*individuale, ma anche e soprattutto perché può essere occasione di emancipazione, cioè di trasformazione e di critica di quelle stesse norme.

Non è un caso che per distinguere le due specie di sensazioni interne che devono essere somatizzate Hegel debba presupporre lo spirito libero e anticipare così la prospettiva dello spirito oggettivo: «In primo luogo, quelle che riguardano la mia immediata *singolarità* […] tra queste, ad esempio, la collera, la sete di vendetta, l'invidia, la vergogna, il pentimento. In secondo luogo, quelle che si rapportano a qualcosa di *universale* in sé e per sé: al diritto, alla eticità, alla bellezza ed alla verità» (*Enz. III*, § 401 Z). In un altro passaggio canonico della trattazione hegeliana della seconda natura – il § 4 dei *Lineamenti di filosofia del diritto* – è l'intero «mondo dello spirito» a essere definito una «seconda natura», perché plasmato dalla volontà che agisce come attività formatrice «dal *sentimento*, attraverso il *rappresentare*, al *pensare*» (*GPR I*, 31 [27]), un'attività che è al contempo emancipazione dall'immediatezza.

Pertanto, nella misura in cui l'abitudine costituisce un automatismo immediato, il sorgere dello spirito dalla prima natura non potrà che consistere nella *liberazione* dalle abitudini. In quanto però la dinamica dell'abitudine corrisponde a quella dell'esercizio e dell'apprendimento, tale liberazione potrà avvenire solo per mezzo dell'abitudine. Nella sua funzione formativa non meno che trasformativa, l'abitudine rappresenta l'elemento minimale che caratterizza, tanto a livello ontogenetico quanto a livello filogenetico, il processo con cui lo spirito, nel corso della storia, si è oggettivato nelle istituzioni, facendo emergere le

abitualità specie-specifiche dell'essere umano.[73] Queste pratiche performative riproducono nel corpo una dinamica non dissimile a quella che contraddistingue la lotta per il riconoscimento. L'affinità fra corporeità, linguaggio e lavoro che emerge nell'*Antropologia* riguarda perciò una capacità performativa, in virtù della quale il linguaggio rappresenta perfino «l'espressione più completa» (*Enz. III*, § 411 A) della *Verleiblichung*, il vertice dell'appropriazione del corpo.

La somatizzazione può essere dunque intesa anche come il processo di istituzionalizzazione e abitualizzazione del corpo nel linguaggio. Si potrebbe obiettare che questa modalità di esistenza del corpo nel discorso corre il pericolo di essere la fonte di istanze reazionarie, anziché emancipative. Infatti, un corpo plasmato e concettualizzato in modo performativo attraverso atti di istituzionalizzazione potrebbe essere non solo un prodotto delle convenzioni e delle relazioni di potere presenti nella società, ma anche causa di conservazione di queste stesse relazioni.[74] Come abbiano visto, però, per Hegel l'attività istituente è sempre complementare a quella vivificatrice. La forza performativa del linguaggio che è all'opera nell'*habitus* deve allora essere analizzata come parte del ben più ampio processo di emancipazione dello spirito, il quale ha inizio con la liberazione dagli automatismi mediante le abitudini corporee e si compie con le manifestazioni dello spirito assoluto.

La *Leiblichkeit*, il corpo formato dal lavoro del linguaggio, può dunque essere assimilata a un tipo particolare di *performance* dello spirito in cui attività formativa e trasformativa, attività istituente e vivificante convergono. Qui risiede il potenziale emancipativo dell'uso performativo del linguaggio quale iterazione degli atti linguistici. Un risultato del genere è possibile perché l'impostazione epistemologica

[73] In questo senso per Kojève la *Anerkennung* ha una portata antropogenetica nel pensiero hegeliano: definisce la differenza dell'uomo rispetto agli animali, struttura le relazioni intersoggettive e infrasoggettive, rappresenta il filo conduttore della storia universale e costituisce, di conseguenza, il nucleo dell'idea hegeliana di cultura. Cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., pp. 19-20.

[74] Un corpo modellato sul potere performativo del linguaggio richiama, infatti, anche una precisa concezione *politica* e *pubblica* della natura umana, giacché il suo riconoscimento, come ha mostrato Judith Butler, dipende dall'attività istituente a cui sono legati i rapporti di potere. Tra l'altro Butler come Hegel concepisce il performativo come un'attività iterativa. A partire dal legame tra iterabilità e convenzione Butler indica la normatività come l'effetto dell'iterazione degli atti di genere con cui si costituisce performativamente la stessa identità di genere. Cfr. ad esempio J. Butler, *Bodies that matter: on the discursive limits of "sex"*, Routledge, London-New York 2011.

dell'antropologia hegeliana, invece di assumere la prospettiva di osservazione tipica del metodo empirico delle scienze della vita, segue il modello della *partecipazione*. Secondo tale modello il prodotto del lavoro performativo del linguaggio, l'unità-relazione di anima e corpo, è la stessa attività del produrre, la stessa interazione di anima e corpo: il prodotto, l'opera è l'interazione stessa.

In quanto prodotto di un'operazione trasformativa sull'esteriorità del corpo, il *Leib* potrebbe essere considerato un artefatto, vale a dire per Hegel un lavoro il cui scopo o prodotto rimane esterno al processo produttivo. Al termine dell'elaborazione dell'esteriorità del corpo, il prodotto del lavoro, il corpo formato, coincide con l'azione reciproca di anima e corpo. Questa è lo scopo immanente (finalità interna) dell'anima reale. La *Leiblichkeit* è allora qualcosa di più di un semplice artefatto, dal momento che nell'anima effettivamente reale finalità esterna (elaborare l'esteriorità del corpo) e finalità interna (partecipazione dell'anima e del corpo) coincidono. A questo punto è chiaro che la *Gemeinschaft* di anima e corpo è un'interazione nel corso della quale l'anima (forma formante) e il corpo (forma formata) si autodeterminano reciprocamente. Anima e corpo sono indifferenti e autonomi l'uno rispetto all'altro, eppure non esistono al di fuori della loro unità-relazione.

In effetti Hegel sin dall'inizio non si chiede se anima e corpo siano uniti, ma semmai, come ha scritto Malabou: «*cos'è formare il corpo?* […] L'attività dell'individuo che modella il proprio corpo, gli dà una forma (lo «fa», dice Hegel) include insieme lavoro e linguaggio. Poco a poco, il corpo diviene l'espressione dell'individuo, da lui stesso prodotta. Il corpo si trasforma, grazie al lavoro e al linguaggio, in un segno, il segno della propria plasticità. Esso è ciò che si è fatto: un'opera».[75] Il corpo "entra in scena", si dà una forma attraverso l'azione performativa dell'abitudine, anche naturalmente dell'abitudine linguistica.[76] La domanda può essere allora formulata anche in questo

[75] C. Malabou, *Ma cos'è formare il corpo?*, in *Che tu sia il mio corpo*, cit., pp. 87-88.

[76] Affidandosi, probabilmente, al modello della performatività teatrale per interpretare la forza performativa del linguaggio nella figura dell'autocoscienza, Butler osserva che la *Verdopplung* in Hegel descrive il prendere forma della coscienza come l'entrata in scena del corpo: «Entrare in scena, è prendere una forma, e prendere una forma, è effettivamente entrare in scena» (J. Butler, *Il corpo di Hegel è in forma: quale forma?*, in *Che tu sia il mio corpo*, cit., p. 71).

modo: che tipo di opera, o meglio che tipo di *performance* è quella del linguaggio nel corpo vivente?

Hegel risponde a questa domanda nel § 411 e nella relativa annotazione, in cui per definire «l'anima effettivamente reale» paragona la *Leiblichkeit* a due tipi molto speciali di "artefatti": il segno e l'opera d'arte.

> [L]a corporeità è […] l'*esteriorità* in quanto predicato nel quale il soggetto non si rapporta che a se stesso. Questa esteriorità non rappresenta se stessa, ma l'anima, della quale costituisce il *segno* [*Zeichen*]. L'anima, in quanto è questa identità dell'interno con l'esterno che gli è sottomesso, è *effettivamente reale*; essa ha la propria libera figura nella propria corporeità, nella quale essa *si* sente e *si* dà a sentire; in quanto opera d'arte dell'anima [*Kunstwerk der Seele*], essa ha un'espressione *umana*, patognomica e fisiognomica. All'espressione umana appartiene ad esempio la figura eretta in generale, ed in particolare la conformazione della mano in quanto strumento assoluto, della bocca, il ridere, il piangere ecc., ed il tono spirituale diffuso sull'insieme, che annuncia immediatamente il corpo come esteriorità d'una natura più elevata (*Enz. III*, § 411 e A).

Hegel pensa al corpo e alla sua espressività mimica, gestuale e verbale – linguistica in senso ampio – alla stregua di un artefatto: il corpo è incorporamento di un significato che di volta in volta viene diversamente situato dal punto di vista mediale (nelle espressioni volontarie, nei gesti, nelle parole e così via). Perciò, almeno in un primo momento, la formazione del corpo è organizzata secondo il modello della finalità esterna che contraddistingue la struttura degli artefatti, per cui un certo materiale viene modellato in vista di uno scopo che rimane esterno all'attività produttiva.[77] Da questo punto di vista il corpo è solo un veicolo di significato. Il riferimento all'opera d'arte, tuttavia, lascia intendere che nel processo di formazione del corpo sia in gioco anche una finalità interna grazie alla quale il corpo diventa esso stesso significato, messaggio.

Il parallelismo di segno e opera d'arte viene ribadito, sempre nell'*Enciclopedia* del 1830, nei paragrafi dello spirito assoluto dedicati all'arte. In questo contesto il riferimento al segno è usato da Hegel per rivendicare il carattere essenzialmente eteronomo dell'esperienza artistica, la sua dipendenza, cioè, da altre forme di prassi, nello specifico

[77] Cfr. L. Illetterati, *Vita e concetto*, cit., p. 70.

dalla prassi linguistica e da quella percettiva.[78] Il segno può dunque determinarsi come opera d'arte secondo la definizione dell'ideale o della bellezza in quanto «rappresentazione della figura concreta nata dallo spirito soggettivo, nella quale l'immediatezza naturale non è che *segno* dell'idea, per esprimere la quale è trasfigurata dallo spirito che la plasma [*den einbildenden Geist*], a tal punto che la figura non mostra in sé nient'altro che l'idea» (*Enz. III*, § 556).

Come si evince soprattutto dalle *Mitschriften* e dalle *Nachschriften* dei corsi di filosofia dell'arte tenuti da Hegel a Berlino fra il 1821 e il 1829, il bello naturale è escluso dalla vera e propria trattazione della filosofia dell'arte.[79] La bellezza è senz'altro una qualità del vivente, dal momento che in esso il concetto si è realizzato nella vita, la quale corrisponde alla finalità immanente dell'organismo vivente. Tuttavia, il vivente appare limitato, nella misura in cui il suo scopo rimane l'autoconservazione, vale a dire una forma ancora finita della vita. Accostando invece l'ideale alla bellezza artistica Hegel intende tematizzare un paradosso: manifestare nel medium sensibile la liberazione dalla finitezza.

Da un lato, infatti, il bello artistico sembra realizzarsi esclusivamente nell'armonica unità di forma e contenuto dell'arte classica, ove ha luogo la reciproca adeguazione di sensibile e ideale. Come si legge nella redazione unitaria dell'*Estetica* redatta da Hotho, «il sensibile è nell'arte *spiritualizzato*, giacché lo *spirituale* in essa appare sensibilizzato» (*VÄ*, 61 [56]). D'altra parte, però, libertà ed emancipazione sono costitutive dell'arte in quanto momento dello spirito assoluto. Il processo di emancipazione dalla sensibilità presuppone sempre una certa asimmetria tra forma e contenuto, una crisi della perfezione formale, dal momento che la liberazione dipende dalla capacità del materiale sensibile dell'opera di *performare* il conflitto tra forma e contenuto.

Sia nella dottrina delle forme d'arte, sia nel sistema delle singole arti l'emancipazione dal sensibile si esprime a livello mediale nella transizione dall'arte simbolica a quella romantica e altresì nella distin-

[78] Riguardo alla costellazione di pratiche che definiscono l'esperienza artistica, con riferimento soprattutto all'estetica di Kant e a quella di Hegel, cfr. G.W. Bertram, *L'arte come prassi umana*, tr. it. A. Bertinetto, Raffaello Cortina, Milano 2017.

[79] Si veda, ad esempio, l'analisi dello scopo finale dell'arte e dell'*Analitica del bello* di Kant nel corso del 1820/21 (*Ascheberg 1820/21*, 9-17 e 28-30) oppure, per il corso del 1823 nella trascrizione di Hotho, la sezione «Il bello in genere» che precede «Il bello artistico o l'ideale» (*Hotho 1823*, 258-285 [46-76]).

zione tra *naturalità* o *iconicità* del simbolo (immagine) e *arbitrarietà* del segno linguistico (suono). Il passaggio, come è noto, non è lineare. Dal sublime eccedere della forma sul contenuto si giunge all'irriducibilità del contenuto rispetto alla forma sensibile, mentre la perfetta compenetrazione dei due lati risulta instabile e precaria. Questa tensione presenta una valenza storica che sancisce una distinzione di tipo stilistico tra classico e moderno ovvero, per Hegel, tra classico e romantico, in base alla quale l'ideale di bellezza rappresenta qualcosa di costitutivamente «passato»,[80] di dato in un certo senso come sempre superato: più l'arte si avvicina al linguaggio (al segno, alla musica e alla poesia) più l'arte va oltre se stessa, approssimandosi al concetto.

Se ci atteniamo alla trattazione enciclopedica dell'arte è il segno, quale corporeità vivificata e animata dalla volontà nella figura umana, a venire indicato come modello per l'opera d'arte.[81] Questo lascia intendere che agli occhi di Hegel l'esperienza estetica che ha luogo nell'arte possieda una dimensione predicativa. In tale prospettiva l'ideale o bellezza si riferisce all'attività della volontà che modella la materia, all'operatività performativa che contraddistingue il processo di incorporamento del significato nell'opera d'arte. L'arte, in analogia con il significato assunto dalla seconda natura nel corpo e nel segno, incarna la dinamica fra conflitto ed emancipazione, fra *Verdopplung* e riconoscimento.

Da questo punto di vista l'arte si pone effettivamente a cavallo fra i due domini dello spirito finito e di quello infinito. Secondo Christoph Menke ciò dipenderebbe proprio dalla struttura semiotica dell'esperienza artistica. Infatti, fin tanto che il segno denota qualcosa, fin tanto cioè che il riferimento è estrinseco, nell'esperienza estetica lo spirito è finito e la possibilità della sua emancipazione limitata. Quando allora Hegel afferma che nella bellezza artistica la forma sensibile costituisce il segno dell'idea, intende dire che nell'opera d'arte lo spirito si riferisce a se stesso soltanto nel modo finito ed esteriore del segno.

[80] Sul carattere di passato dell'arte si vedano, oltre a H.G. Gadamer, *Ende der Kunst? – Von Hegels Lehre vom Vergangenheitscharakter der Kunst bis zur Anti-Kunst von heute*, in *Gesammelte Werke*, vol. VIII, Mohr, Tübingen 1993, pp. 206-220, anche i contributi in F. Iannelli – F. Vercellone – K. Vieweg (cur.) *Das Ende der Kunst als Anfang freier Kunst*, Fink, Paderborn 2015.

[81] Sulle radici antropologiche della nozione hegeliana di bellezza si veda J. Peters, *Hegel on Beauty*, Routledge, New York-London 2015, pp. 17-43. In generale sulla vicenda della dialettica della bellezza in Hegel, anche in riferimento alla seconda natura, rimando a G. Garelli, *La questione della bellezza: dialettica e storia di un'idea filosofica*, Einaudi, Torino 2016.

L'arte bella, come si sa, non porta a compimento la liberazione dello spirito, per la quale sono richieste la religione e la filosofia.

Menke individua, pertanto, nella struttura predicativa del segno il limite fondamentale dell'emancipazione a cui l'uomo può aspirare tramite l'arte e al contempo tramite il linguaggio.[82] Eppure, come sappiamo, il segno non svolge esclusivamente una funzione denotativa. Hegel connette proprio alla semiosi quella funzione riflessiva o interpretativa che soggiace alla forza performativa del linguaggio. In questa prospettiva, il linguaggio e l'attività semiotica rappresentano per lo spirito soggettivo il compimento di una libertà che eccede i limiti dell'immediatezza sensibile e della finitezza individuale:

> *In sé* la materia non ha, nell'anima, alcuna verità. L'anima, in quanto per sé essente, la separa dal proprio essere immediato, e se la contrappone come corporeità che non può opporre alcuna resistenza all'azione formatrice [*Einbilden*] dell'anima in lei. L'anima che ha opposto a sé il proprio essere, lo ha superato e determinato come il proprio, ha perso il significato di *anima*, dell'immediatezza dello spirito. L'anima effettivamente reale, nell'*abitudine* del sentire e del suo *concreto* sentimento di sé, è in sé l'*idealità* per sé essente delle proprie determinatezze; nella sua esteriorità, essa *si ricorda*, ed è relazione infinita a se stessa. Questo essere per sé della libera universalità, è il superiore risveglio dell'anima all'*Io*, all'universalità astratta, nella misura in cui essa è *per* l'universalità astratta, la quale è così *pensiero* e *soggetto* per sé, ed anzi soggetto determinato del proprio giudizio, nel quale l'Io esclude da sé la totalità naturale delle proprie determinazioni come un oggetto, come un mondo *ad esso esterno*, e vi si relaziona in modo tale ch'esso è, in tale modo, immediatamente riflesso entro sé. Si ha così la *coscienza* (*Enz. III*, § 412).

Quando nel «concetto preliminare» Hegel definisce il linguaggio «opera del pensiero» (*Enz. I*, § 20 A) si deve allora intendere un'opera d'arte del pensiero, in cui attività riflessiva e performativa, lo scopo dell'attività produttiva e il suo prodotto coincidono.

L'analogia fra la struttura della finalità interna dell'opera d'arte e quella della *Leiblichkeit* ha due importanti conseguenze per la filosofia del linguaggio di Hegel: in primo luogo, consente di concepire la

[82] Cfr. C. Menke, *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Berlin 2018, pp. 152-154.

Sprache come un'attività spirituale autonormativa in cui prassi e poiesi non sono scindibili e, in secondo luogo, fornisce a Hegel un "modello interattivo" per la sua teoria semantica.

Un modello semantico del genere viene mutuato dalla teoria estetica, soprattutto dalle riflessioni sul carattere performativo e interattivo dell'arte, in virtù del quale l'estetica hegeliana, nonostante l'insistenza sulla nozione di opera, non presenta un orientamento oggettualistico, bensì operativo. Un modello interattivo dell'opera d'arte implica, infatti, l'azione reciproca di produzione e ricezione dell'opera, l'inclusione della prospettiva dello spettatore nella genesi della sua formazione.

L'opera d'arte non si riduce a prodotto finito di un fare individuale, ma rappresenta una strategia di strutturazione della realtà costitutivamente aperta e partecipata. Questo aspetto fa parte della riflessione hegeliana sull'arte sin dalla *Fenomenologia dello spirito* (1807), quando ancora l'arte non era distinta dalla religione, ma ne costituiva un momento specifico, quello della «religione artistica».

Nell'«opera d'arte spirituale», figura che rappresenta lo sviluppo dell'arte drammatica, l'unità di forma e contenuto viene raggiunta per mezzo del sacrificio dell'artista: il fruitore ha sempre di fronte a sé un prodotto compiuto e l'artista deve accettare che la fatica della propria esecuzione non venga immediatamente riconosciuta. Il processo di produzione artistica appare perciò segnato dalla stessa natura agonale e asimmetrica del lavoro per cui il prodotto, in questo caso l'opera d'arte, inizialmente «ha autonomia rispetto a chi lo lavora» (*PdG*, 115 [135]). Il conflitto tra autonomia dell'opera e volontà dell'artista (l'attività di esecuzione) viene però elaborato attraverso il medium linguistico, grazie al quale l'opera d'arte diventa «la *concreta autoespressività del corpo umano*»[83] o, meglio ancora, diventa autoriproduzione dello spirito.

Nella religione artistica l'attività del negativo si articola nel linguaggio, nel corpo di chi agisce e di chi osserva come progressiva *Aufhebung* della volontà individuale, come concetto che, in quanto artista o fruitore, si dimentica «di sé nel proprio fare o contemplare» (*PdG*, 380 [465]). A partire dalla statua, dove l'artista non vede riconosciuto lo sforzo del proprio lavoro, sino alla tragedia – che portando in scena lo stesso atto performativo del linguaggio espone l'opera

[83] Cfr. L. Illetterati – P. Giuspoli – G. Mendola, *Hegel*, Carocci, Roma 2010, p. 245.

alla dimensione pubblica della *polis* – il significato è posto in contesti interattivi sempre più complessi e articolati. È all'interno di questi contesti che il significato prende forma come concetto realizzato e universale concreto. Nell'interazione di produzione e fruizione che si realizza in modo emblematico nell'arte drammatica, attività e opera vengono riconciliati. La priorità che l'arte drammatica presenta nel sistema delle arti di Hegel deve essere intesa in tal senso: l'esecuzione di una pièce teatrale porta in scena un'interazione che rappresenta *in nuce* quella dinamica performativa che ha luogo, sebbene sotto diverse circostanze e condizioni, in ogni esperienza artistica.

Nel sistema Hegel non fa altro che sviluppare questa intuizione, ancorandola a una specifica considerazione della natura umana. Infatti, se sotto il profilo artistico l'interazione è l'azione tipica della *performance* teatrale, sotto quello antropologico contraddistingue la relazione anima-corpo nello spirito soggettivo: quando l'anima ha acquisito, attraverso l'esercizio e l'abitudine, padronanza delle proprie determinazioni psico-somatiche, il processo di acquisizione (l'esecuzione) viene abbandonato e trasformato in qualcosa di meccanico, in un «*effetto naturale*» (*Enz. III*, § 410 Z). Con la *Geschicklichkeit*, in quanto *habitus* acquisito, arretra la volontà individuale, sebbene questa sia stata la forza motrice dell'intero processo di modellamento della corporeità.

Una tale dinamica trova poi corrispondenza anche a livello cognitivo nella memoria meccanica grazie alla quale l'uso del linguaggio si fa al contempo irriflesso e volontario: con il linguaggio il soggetto consegue una spontaneità levata (seconda), e una consistenza oggettiva, abitudinaria, fungendo altresì, in virtù della sua presa sul soggetto individuale e della sua riconoscibilità universale, da vincolo reale e razionale tra gli uomini:[84] il potere istituente e normativo dell'iterazione nell'habitus produce emancipazione e *inter*azione.

L'abitudine è una procedura ricorsiva che corrisponde all'iterazione di una regola. Essa attesta anche nello spirito soggettivo quel tipo di processualità in cui, per riprendere le parole di Franco Chiereghin, «il carattere innovativo, assicurato dall'iterazione della regola, si trova intrecciato a quello conservativo, garantito dalla ripresa del percorso

[84] A una simile conclusione arriva anche M. Campogiani, *Hegel e il linguaggio*, cit., p. 248.

anteriore».[85] Nel percorso di emancipazione dello spirito dalla natura è infatti grazie all'abitudine se conservazione e trasformazione si trovano così strettamente intrecciate.

Possiamo allora concludere che il tipo di performance che il linguaggio esegue nel corpo mediandone la naturalità è una sorta di *performance* teatrale. La messa in scena del corpo corrisponde all'azione partecipata e reciproca di diversi attori e diverse istanze – quelle del senso e quelle del concetto, ma anche quelle del mio corpo e quelle del corpo dell'altro – che produce, se ben indirizzata, identità e riconoscimento. La *performance* realizza ciò che è proprio, fintanto che rispetta la struttura autonormativa del modello interattivo. Il proprio in quanto proprietà (del corpo e dell'opera) è ciò che possediamo (e in parte anche ciò che siamo) solo nella misura in cui lo abbiamo fatto.

Il significato per Hegel viene istituito nell'unione di prassi e di poiesi, mediante la quale è sempre possibile la conservazione ma anche la modificazione di ciò che è stato in precedenza istituito. In tal senso l'istituzione può essere anche occasione di liberazione per lo spirito. Nello specifico, la liberazione che lo spirito ottiene attraverso la performance artistica è, in senso negativo, la liberazione dalla «costrizione di una necessità legata agli stati difettivi del dolore e del desiderio», invece, in senso positivo, la liberazione «per le opere messe in atto dalla libertà ed è la beatitudine connessa a tale operare che realizza in sé la struttura della "liberazione"».[86]

Grazie alla sua potenzialità emancipativa il lavoro performativo e iterativo del linguaggio garantisce non solo l'autonomia dell'opera (e del corpo) nella sua natura eteronoma e relazionale, ma anche la sua fruizione intersoggettiva, per cui il riferimento ultimo tanto dell'opera d'arte, quanto della cooperazione tra *Leib* e *Seele* è l'universale concreto, condiviso, partecipato e comunicabile intersoggettivamente.

Se volessimo allora tentare una definizione hegeliana della corporeità umana, dovremmo iniziare dalla sua struttura relazionale. Poiché il corpo è formato – o forse dovremmo dire *performato* – dal linguaggio, l'esperienza estetica in quanto esperienza *del* corpo, nel duplice senso oggettivo e soggettivo del genitivo, diventa un campo *operativo* che ingloba istanze fra loro contrapposte come il conflitto, il

[85] F. Chiereghin, *Rileggere la* Scienza della logica *di Hegel: ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Carocci, Roma 2001, p. 60.

[86] *Ivi*, p. 100.

riconoscimento e il raddoppiamento,[87] istanze di una intersoggettività in cui autoriferimento ed eteroriferimento si implicano a vicenda. In seconda battuta dovremmo sottolineare la portata trasformativa e potenzialmente emancipativa del processo di formazione del corpo nel linguaggio. La liberazione dello spirito attraverso il corpo richiede la complementarità dell'aspetto istituente e di quello vivificante delle norme o convenzioni.

L'accesso epistemico al mondo, da intendersi sia come relazione tra soggetto e oggetto, sia come relazionalità tra soggetti autonomi, è sempre mediato dal lavoro negativo e performativo del linguaggio che dispiega la logica naturale come una seconda natura.[88] Lo spirito crea il proprio mondo-della-vita attraverso questa trasformazione del naturale, in cui ogni processo di significazione comporta liberazione dalla datità empirica e acquisizione da parte del soggetto di una capacità semantica e comunicativa sempre più efficace e autonoma.

[87] In generale sul valore riconoscitivo dell'arte si veda F. Iannelli, *Duplicarsi per riconoscersi: Arte, empatia e riconoscimento con e oltre Hegel*, in *Hegel & sons. Filosofie del riconoscimento*, S.T. Jamila Mascat – S. Tortorella (cur.), ETS, Pisa 2019, pp. 299-311.

[88] In questo senso si può allora leggere nella seconda natura hegeliana una riconciliazione tra natura e ragione in cui è centrale l'elemento auto-trasformativo (l'autoregolamentazione): «Subjects are able to relate to what is alien to them as, on the one hand, alien to them and, on the other, as being identical to them. But this is only possible if they have acquired the capacity of self-transformation. The identity of the self-conscious subject is a result of the "labor of the negative." With his notion of a subject that sublates this path of despair, Hegel implies that such transformation does not result in second nature as a state in which transformation is ended. Indeed, transformation is an essential dimension of second nature» (G.W. Bertram, *Two Conceptions of Second Nature*, «Open Philosophy» III [2020], pp. 68-80: 75).

Capitolo quarto

Lo spirito all'opera

1. Energheia *e operatività: in dialogo con Aristotele e Humboldt a Berlino*

L'esame del punto di vista antropologico sul linguaggio ha messo in luce lo stretto nesso istituito da Hegel con il suo sistema fra un modello linguistico della ragione e il funzionamento relazionale o interattivo della natura umana, il quale come abbiamo visto è incentrato sul corpo e sul dispositivo formativo dell'abitudine. Di quest'ultimo Hegel si serve anche nello spirito assoluto, quando l'esperienza estetica non viene più trattata dalla prospettiva individuale dello spirito soggettivo, e neppure da quella "comunitaria" dello spirito oggettivo, bensì da una prospettiva di critica del linguaggio e dei processi culturali nella loro universalità intersoggettiva e nel loro carattere *operativo*.

In questo capitolo conclusivo analizzerò la filiazione concettuale che lega l'abitudine (e i suoi correlati di *habitus* e di *hexis*) alle nozioni di opera e operatività. È infatti necessario fornire una spiegazione adeguata di termini quali operatività e interazione che sono emersi per giustificare gli snodi tematici fondamentali delle argomentazioni hegeliane sul linguaggio. Per farlo bisognerà focalizzarsi, in primo luogo, sull'analisi della costellazione semantica che si apre attorno alla nozione di «opera» (*das Werk*) nel testo hegeliano. Da questo punto di vista è utile iniziare dal raffronto con alcuni dei presupposti teorici della *Sprachwissenschaft* di Wilhelm von Humboldt, il quale aveva fatto della distinzione tra *energheia* ed *ergon*, ovvero tra attività e prodotto dell'attività, il motivo centrale della propria teoria linguistica. Su questa base sarà poi possibile procedere in modo esaustivo all'esame della teoria semantica speculativa elaborata da Hegel in continuità con la sua ontologia relazionale.

Già in un articolo del 1987 Alfredo Ferrarin denunciava una carenza di studi che mettessero a confronto la teoria linguistica di Humboldt con il sistema filosofico hegeliano,[1] una mancanza da imputare, almeno in parte, all'esplicita assenza di una trattazione programmatica della questione linguistica da parte di Hegel. Si deve però ricordare che non molto tempo dopo la morte del filosofo di Stoccarda vede le stampe uno studio dal titolo *Die Sprachwissenschaft W. v. Humboldts und die hegelsche Philosophie* (1848; *La scienza del linguaggio di W. von Humboldt e la filosofia hegeliana*) del filosofo e glottologo tedesco Heymann Steinthal.

Questo scritto muove da una presunta affinità tra i principi della linguistica di Humboldt e il metodo filosofico di Hegel, per arrivare poi a concludere una sostanziale divergenza fra i due autori proprio rispetto al tema del linguaggio.[2] Lo spunto di riflessione lanciato da Steinthal con il suo lavoro non verrà accolto dalla *Hegel-Forschung* se non in seguito alla svolta linguistica del secondo Novecento, ma sempre nella convinzione che un tale confronto riguardasse due anime profondamente differenti, «l'aristocratico cosmopolita» filosofo del linguaggio e il «borghese filosofo dialettico»,[3] campione del concetto.

In alcuni suoi lavori Sarah Dessì ha ribadito questa distanza pur all'interno di una generale rivalutazione degli assunti teorici e metodologici che animerebbero una vera e propria *Sprachphilosophie* hegeliana. Nello specifico, secondo l'autrice, la relazione tra Hegel e Humboldt non può essere limitata alla condivisione della stessa atmosfera culturale. Al contrario è possibile riscontrare una profonda affinità motivata dalla comune critica al convenzionalismo[4] che per entrambi affonda le radici in una revisione della nozione aristotelica di *energheia*.

Nel 1818 Hegel viene chiamato a insegnare all'Università di Berlino, circa due anni prima che Humboldt, una volta abbandonata la carriera politica, si trasferisse nella tenuta privata di Tegel, nei pressi di Berlino, per dedicarsi allo studio delle lingue. Non mancano per-

[1] A. Ferrarin, *Hegel e il linguaggio. Per una bibliografia sul tema*, «Teoria» VII (1987), pp. 139-159: 144.

[2] H. Steinthal, *Die Sprachwissenschaft W. v. Humboldts und die hegelsche Philosophie*, Ferd. Dummler's Buchhandlung, Berlin 1848.

[3] Questa opposizione è stata proposta da G. Pinna, *Introduzione* a G.W.F. Hegel, *Due scritti berlinesi su Solger e Humboldt*, Liguori, Napoli 1990, p. 30.

[4] Cfr. S. Dessì, *Sul linguaggio e sull'alterità: osservazioni sulle* Sprachtheorien *di Humboldt e di Hegel*, «Philologie im Netz» V (1998), pp. 1-24.

tanto tra il 1820 e il 1831 occasioni di collaborazione tra Humboldt e l'ambiente universitario berlinese che del resto quest'ultimo aveva contribuito a fondare insieme al fratello Alexander. La presenza di Humboldt a Berlino in questi anni ha però conseguenze di ben più ampia portata per lo sviluppo della filosofia tedesca dell'Ottocento.

La nuova frontiera dell'indagine filosofica e scientifica, nonostante l'enorme risonanza riscossa dall'insegnamento di Hegel,[5] sembra ereditare dalla tradizione metacritica la tendenza antisistematica e una maggiore attenzione interdisciplinare verso gli studi specialistici di psicologia, linguistica comparata e orientalistica, queste ultime, come è noto, al centro dell'indagine scientifica di Humboldt. Non è dunque un caso che Hegel rivolga un particolare interesse a queste discipline proprio a partire dal suo ingresso nel mondo accademico berlinese. Ne sono testimonianza l'ampiezza e la varietà delle riflessioni dedicate alle sezioni *Antropologia* e *Psicologia* dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, lo spazio riservato alle culture orientali nelle lezioni universitarie e, non da ultimo, l'intensa attività di recensore che fu particolarmente proficua soprattutto nei suoi ultimi anni di vita.

Infatti, di grande rilievo al fine di una ricostruzione del peso che il pensiero di Humboldt può aver esercitato sull'evoluzione del sistema speculativo a Berlino sono i progetti che vedono coinvolti entrambi

[5] Scrive Karl Ludwig Michelet sulla fondazione di una vera e propria scuola di hegeliani a Berlino durante la vita del maestro: «Qui per tredici anni, tanto quanto Aristotele al Liceo, Hegel tenne lezioni su tutte le parti della filosofia… Intorno a lui si riunì subito una numerosa cerchia di allievi, e non solo quelli che vanno e vengono, ma anche quelli che nello stesso tempo si avvicinarono maggiormente a lui manifestarono l'espressa intenzione di continuare a lavorare nel suo spirito [...]» (G. Nicolin, *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Meiner, Hamburg 1970, p. 440; tr. it. mia). Il tono di ammirazione, misto non di rado a polemica, con cui anche altri uditori e studenti descrivono il seguito che la sua filosofia sistematica ottenne a Berlino documenta, in un certo senso, l'ultimo slancio entusiastico verso la costruzione dei grandi sistemi filosofici che aveva animato la temperie culturale dell'idealismo tedesco. Nell'appunto di un anonimo datato 1830 leggiamo emblematicamente una certa insofferenza verso l'impostazione sistematica hegeliana, pur nel riconoscimento della sua profondità filosofica: «La filosofia ha il suo rappresentante principale nel professor Hegel, il quale qui occupa quasi da solo il posto. E mentre il suo sistema si ritira in un guscio di difficoltà linguistiche impenetrabili per il profano e che solo i consacrati capiscono o più spesso fingono di capire, il pubblico viene forzatamente allontanato dal campo della speculazione sul quale pensava di stare da Voltaire, Rousseau, Garve, Engel e altri. […] Sebbene le sue lezioni possano essere annoverate tra le più frequentate, l'esperienza ha insegnato che una reale comprensione del suo sistema è concessa solo a pochi» (*ivi*, p. 424; tr. it. mia).

i filosofi. Humboldt diventa membro della *Sozietät für wissenschaftliche Kritik*, che pubblica la rivista scientifico-letteraria *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*,[6] fondata da Hegel nel 1826 e su cui tra l'altro viene pubblicata nel 1827 la recensione alle conferenze di Humboldt sulla *Bhagavad-Gītā* (1825 e 1826) e, l'anno successivo, quella agli scritti di J.G. Hamann. In realtà entrambe le recensioni costituiscono per Hegel l'occasione per misurarsi con alcune delle questioni più urgenti della *Sprachwissenschaft* dell'epoca.

Inoltre, in questi anni Hegel mette mano più volte al suo sistema modificandolo e ampliandolo sia nel corso delle ultime due edizioni a stampa dell'*Enciclopedia*, sia nelle lezioni universitarie sulle diverse parti del sistema. La meticolosa indagine di ricostruzione e critica filologica, condotta a partire dagli anni Sessanta dallo *Hegel-Archiv* di Bochum sulle *Mitschriften* e sulle *Nachschriften* redatte dagli uditori delle lezioni tenute da Hegel a Berlino tra il 1818 e il 1831, ha mostrato fino a che punto le lezioni furono per Hegel un'importante fucina di idee, nonché l'opportunità per affrontare questioni che nei testi a stampa non trovano spazio, oppure vengono trattate solo in modo marginale. Nell'evoluzione del pensiero di Hegel a Berlino è dunque possibile scorgere un'influenza delle tesi humboldtiane più profonda e radicata di quanto gli studiosi non siano generalmente disposti a riconoscere.

È vero che i rapporti tra i due autori erano «di cordialità e di sostanziale distanza»,[7] eppure le innumerevoli occasioni di incontro e di confronto non possono essere considerate secondarie. Pur muovendo un'aspra critica alla lettura in chiave filosofica dei testi della tradizione religiosa indiana condotta da Humboldt, Hegel professa anche ammirazione e rispetto per il lavoro e le teorie del linguista berlinese. E questa non sembra essere una semplice cortesia accademica, tanto è vero che lo scritto di Humboldt *Sul duale* è uno dei pochi testi coevi citati da Hegel nell'ultima edizione dell'*Enciclopedia*.

[6] Cfr. F. Schlawe, *Die Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik: Ein Beitrag zur Geschichte des Hegelianismus*, «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte» XI (1959), pp. 240-258: 250. Sul rapporto di Humboldt con la rivista fondata da Hegel, cfr. C. Menze, *Wilhelm von Humboldt und die «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik»*, in *Die «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik». Hegels Berliner Gegenakademie*, C. Jamme (cur.), Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994, pp. 177-203.

[7] G. Pinna, *Introduzione* a G.W.F. Hegel, *Due scritti berlinesi su Solger e Humboldt*, cit., p. 29. Sul rapporto tra Hegel e Humboldt si veda anche S. Dessì, *Humboldt, Hegel e il linguaggio: individuazione di un tracciato storiografico*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana» CLX (1997), pp. 11-25.

Semmai più intransigente si dimostra l'atteggiamento di Humboldt, il quale se pubblicamente si professa soddisfatto della recensione hegeliana ai suoi studi sulla *Bhagavad-Gītā*, esprime invece in una lettera privata a Friedrich von Gentz del marzo 1828 pareri piuttosto contrastanti e fortemente polemici sul filosofo. A Hegel viene riconosciuta profondità dal punto di vista filosofico, ma allo stesso tempo «oscurità dell'esposizione, che non è stimolante e, come quella di Kant e Fichte, colossale e sublime come la tenebra del sepolcro».[8] Oltre alle perplessità sullo stile filosofico hegeliano Humboldt si dichiara anche in forte disaccordo con i rilievi critici mossi da Hegel al suo lavoro: «Non posso affatto essere d'accordo sulla recensione a me dedicata. Mescola filosofia e favola, puro e spurio, antichissimo e moderno: che razza di storia filosofica può sortirne? Tutta la recensione è tuttavia rivolta contro di me».[9]

Eppure, l'affinità teorica tra i due autori – riscontrata già da Steinthal e che fu forse il motivo che spinse Hegel a confrontarsi con un lavoro dal carattere dichiaratamente filologico come lo studio humboldtiano sulla *Bhagavad-Gītā* – affonda le proprie radici nella comprensione della funzione del linguaggio umano, sviluppata da entrambi all'interno di un'indagine generativa e operativa dell'uso della lingua. Per il linguista Humboldt si tratta di spiegare l'universalità del linguaggio in rapporto alla particolarità delle lingue, mentre per il filosofo Hegel della possibilità di *esporre* il concetto infinito tramite un medium finito in accordo al principio dell'unità di forma e contenuto.

L'esigenza di dare una soluzione al problema del rapporto tra universale e particolare sul piano linguistico si traduce nel rifiuto della tesi convenzionalista, in base alla quale l'unica funzione esercitata dalla lingua sarebbe quella di comunicare ciò che il pensiero ha già elaborato. Se i due si oppongono a questa riduzione del linguaggio a

[8] Citato in G. Nicolin, *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, cit., p. 379; tr. it. G. Pinna, *Introduzione* a G.W.F. Hegel, *Due scritti berlinesi su Solger e Humboldt*, cit., p. 30n.

[9] *Ibidem*. Un certo contrasto intellettuale soprattutto da parte di Humboldt viene già rilevato dai contemporanei. Scrive, ad esempio, un cronista dell'epoca, Varnhagen von Ense, in una nota di diario datata 30 ottobre 1827: «Il signor Humboldt si oppone a Hegel con veemenza, il quale per lui non è abbastanza liberale, tenderebbe al dispotismo, giustificherebbe gli assolutisti, danneggerebbe la libertà; tutt'al contrario, Hegel è senz'altro costituzionalista, protestante, liberale, pienamente dalla parte della Rivoluzione francese e della libertà inglese» (G. Nicolin, *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, cit., p. 355; tr. it. mia).

mero strumento vicario per il pensiero[10] identificando la *Sprache* con il lavoro dello spirito, essi divergono però su un punto altrettanto fondamentale: la concezione dell'alterità. È senz'altro vero – come sostiene Dessì – che il rapporto duale tra Io e Tu non trova nel sistema hegeliano la stessa declinazione armonica di fiducia e di accordo che presenta nel pensiero di Humboldt. Eppure, è proprio la conflittualità che innerva la relazionalità hegeliana e la sua produzione nella *Sprache* a costituire l'aspetto speculativamente più promettente della semantica hegeliana, quello che, lungi dal presentare le «tinte scure della morte»,[11] consente di pensare l'opera dello spirito entro il paradigma inclusivo dell'ontologia relazionale. Ciò emerge se consideriamo le diverse conseguenze che i nostri due autori traggono dal rifiuto della tesi convenzionalista.

[10] È a partire dall'esame degli usi del duale in alcune lingue che Humboldt contesta il primato dell'aspetto comunicativo nel linguaggio umano: «L'idea della lingua che per prima viene alla mente ma che è anche la più limitata, è quella di considerarla un semplice strumento di comunicazione. Anche sotto questo aspetto il duale non è tuttavia completamente superfluo; […] se i popoli che plasmano la lingua avessero per scopo semplicemente la reciproca comprensione, come fortunatamente non è il caso, un plurale specifico per la dualità sarebbe di certo ritenuto superfluo. Parecchi popoli tuttavia non adoperano mai le forme plurali di fatto presenti nelle loro lingue, dove la supposta pluralità risulta da altre circostanze […]. La lingua però non è in alcun modo un semplice strumento di comunicazione, ma l'impronta dello spirito e della visione del mondo di chi parla; la socialità è l'ausilio indispensabile del suo estrinsecarsi, ma non è affatto l'unico scopo per il quale la si adopera; tale scopo trova piuttosto il suo punto di arrivo nel singolo, per quanto è possibile isolare il singolo dall'umanità» (W. von Humboldt, *Über den Dualis*, in *Gesammelte Schriften*, vol. VI/1, A. Leitzmann [cur.], B. Behr's Verlag, Berlin 1906, pp. 22-23; tr. it. A. Carrano, *Sul duale*, in *Scritti filosofici*, G. Moretto – F. Tessitore [cur.], UTET, Torino 2004, pp. 793-794).

[11] S. Dessì, *Sul linguaggio e sull'alterità*, cit., p. 8. Secondo l'autrice un confronto tra Hegel e Humboldt sul rapporto tra la teoria del linguaggio e dell'alterità metterebbe in luce un'inconsistenza alla base della concezione hegeliana dell'intersoggettività, da rintracciare in una torsione individualistica della tesi del riconoscimento: la risoluzione del conflitto nel raddoppiamento (*Verdopplung*) dell'autocoscienza costituirebbe uno strumento di assimilazione, piuttosto che un modo genuino di pensare l'alterità. Senz'altro la scelta terminologica hegeliana di interpretare l'alterità come raddoppiamento può far sorgere qualche sospetto riguardo alle sue motivazioni. Tuttavia, come argomenterò più dettagliatamente al termine del presente capitolo, la prospettiva dell'ontologia relazionale giustifica pienamente l'uso della *Verdopplung* quale elemento minimale della dinamica riconoscitiva e della sua componente interrelazionale. In questo modo si mostrerà l'insostenibilità della tesi – formulata tra gli altri anche da Hösle – del carattere spurio e fittizio della posizione dell'altro nella dialettica speculativa. Cfr. V. Hösle, *Il sistema di Hegel. L'idealismo della soggettività e il problema dell'intersoggettività*, tr. it. G. Stelli, La scuola di Pitagora, Napoli 2012, p. 15.

La critica humboldtiana della tesi convenzionalista è il diretto corollario di una concezione genetica della lingua mutuata, a sua volta, dalla nozione aristotelica di *energheia*: «La lingua stessa non è un'opera (*ergon*), ma un'attività (*energheia*). La sua vera definizione non può essere perciò che genetica. Essa è cioè il lavoro eternamente reiterato dello spirito, volto a rendere il suono articolato capace di esprimere il pensiero».[12] Humboldt allude evidentemente allo statuto modale dell'attività spirituale nonché della dinamica generativa che sovraintende ai processi iterativi della prassi, in primo luogo di quella linguistica.

Nell'ontologia aristotelica *energheia*, *dynamis* ed *entelechia* sono le determinazioni modali della sostanza (*ousia*). Secondo Düsing queste modalità dell'essere, tra le quali rientrano anche la possibilità e la realtà, devono essere comprese secondo l'orientamento predicativo della logica di Aristotele:

> Possibilità e realtà sono determinazioni modali generali che valgono in modi diversi, e in parte alternativi, per tutti i campi dell'essere. Aristotele, tuttavia, non le concepisce come categorie, sebbene esse […] siano di un'universalità comparabile a quella delle categorie, poiché non dichiarano nulla sul contenuto universale di un ente, ma sul suo modo di essere. Nell'esplicazione di queste determinazioni modali, come nel caso dell'*ousia* e delle altre categorie, Aristotele si orienta principalmente sull'enunciato: come l'ente può essere predicato secondo tutte le categorie, così fondamentalmente può essere predicato anche come possibile o reale.[13]

[12] W. v. Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts [1794]*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. VII/1, A. Leitzmann (cur.), B. Behr's Verlag, Berlin 1907, p. 46; tr. it. D. Di Cesare, *La diversità delle lingue*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 36. È bene ricordare che questo saggio viene pubblicato postumo come introduzione all'opera *Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java* da Alexander von Humboldt nel 1836, quindi ben cinque anni dopo la morte di Hegel. Se anche Hegel non poteva conoscere il testo della *Einleitung* al *Kawi-Werk*, la concezione del linguaggio come attività spirituale fa da sfondo a diversi studi pubblicati da Humboldt quando Hegel era ancora in vita.

[13] K. Düsing, *Ontologie bei Aristoteles und Hegel*, «Hegel-Studien» XXXII (1997), pp. 61-92: 72; tr. it. mia.

Stando a un'ontologia «orientata sul modello logico del giudizio»,[14] come quella aristotelica, le determinazioni della modalità riguardano i molti modi in cui l'essere viene predicato. Realtà e possibilità, di conseguenza, non possono essere considerate categorie autonome. Difficilmente però la nozione di *energheia* si lascia inquadrare entro un tale schema interpretativo. Lo statuto modale dell'*energheia* è senza dubbio peculiare: essa contiene sia l'apertura tipica della possibilità, declinabile nei termini di *diathesis* o *dispositio*, sia l'orientamento teleologico proprio dell'attualità della sostanza (*entelechia*). La determinazione modale dell'*energheia* corrisponde alla virtualità, una dimensione a metà strada tra il possibile e il reale che possiede, rispetto alla semplice disposizione (*diathesis*/*hexis*), maggiore determinatezza, rispetto all'attualità, maggiore motilità.

Potremmo definire l'*energheia* un'attività doppia, né disposizione (*diathesis*), né posizione (*thesis*), una modalità essenzialmente pratica e generativa. L'azione è iterazione di un singolo atto la cui caratteristica fondamentale è quella di generare sempre qualcosa di nuovo. In questo senso tanto la possibilità quanto la realtà sono contenute nell'*energheia*, l'una come disposizione, l'altra come competenza o abilità.

Quella che in Aristotele nasce come distinzione della logica formale viene applicata da Humboldt al funzionamento del linguaggio inteso come lavoro dello spirito. Per questo invece di servirsi della triade *dynamis-energheia-entelechia* per sottolineare la dinamica generativa della lingua, Humboldt preferisce fare uso della distinzione, invero poco aristotelica, tra *ergon* ed *energheia*. «L'*ergon* è l'*opus operatum*, la "cosa fatta", e l'*energheia* è il movimento, la dinamica creatrice»,[15] scriveva Pierre Bourdieu per sottolineare come la discriminante dell'opera d'arte non sia il suo carattere oggettuale o la sua compiutezza, ma al contrario il «processo della sua composizione».[16]

La ripresa humboldtiana di Aristotele è quindi del tutto prospettica: essa consiste nell'assumere un modello operativo e interattivo per interpretare l'attività dello spirito. Perciò il carattere energetico e generativo, che Humboldt attribuisce al linguaggio in quanto attività dello spirito, appartiene anche a quello che può essere considerato

[14] *Ibidem*.

[15] P. Bourdieu, *Il critico, o il punto di vista dell'autore*, tr. it. A. Baldini, «Allegoria» LV (2007), pp. 26-31: 30.

[16] *Ivi*, p. 29.

l'*opus operatum* per antonomasia, ossia all'opera d'arte. Vale dunque anche per l'arte e i suoi prodotti la massima metodologica per cui «bisogna [distogliere] il proprio sguardo dalla confluenza degli effetti per rivolgerlo alle singole forze operanti».[17]

Rispetto all'arte Humboldt abbraccia una sorta di naturalismo estetico o determinismo naturale quando interpreta la produzione estetica attraverso il paradigma della differenza di genere e della riproduzione. Il presupposto della creatività viene rintracciato nell'assimilazione della componente femminile in quella maschile, mediante la quale la dinamica creatrice dell'*energheia* rende l'arte (così come il linguaggio) garante dell'unità dello spirito. Nell'opera d'arte l'unità di forma e contenuto, di ricettività e spontaneità assume i connotati di una relazione erotica. Erotica è quell'unità che non si lascia definire né come formante né come formata, bensì come interazione generativa in cui una componente, quella femminile, rimane ricettiva rispetto a quella spontanea e attiva, il maschile:

> In effetti soltanto sull'interazione [*Wechselwirkung*] si fonda il mistero della natura. La materia eterogenea si congiunge, il congiunto diventa di nuovo parte di un tutto maggiore, e all'infinito ogni nuova unità comprende sempre una più ricca pienezza, ogni nuova molteplicità serve a un'unità più bella. Materia e forma, così variamente limitate a vicenda, scambiano la loro essenza e da nessuna parte c'è qualcosa di puramente formante o formato. Così la natura acquista contemporaneamente unità e pienezza, due qualità apparentemente opposte, ma strettamente affini, una delle quali assicura allo spirito quiete benefica, quando l'altra lo ha teso al riflettere attivo.[18]

[17] W. v. Humboldt, *Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluss auf die organische Natur*, in *Gesammelte Schriften*, vol. I, A. Leitzmann (cur.), B. Behr's Verlag, Berlin 1907, p. 313; tr. it. G. Moretto, *La differenza sessuale e il suo influsso sulla natura organica*, in *Scritti filosofici*, G. Moretto – F. Tessitore (cur.), UTET, Torino 2007, p. 545. Sul ruolo della forza (*Kraft*, *facultas*) in estetica si vedano i lavori di C. Menke, *Kraft: ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2008, e Id., *Die Kraft der Kunst*, Suhrkamp, Berlin 2013.

[18] W. von Humboldt, *Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfuss auf die organische Natur*, cit., p. 312; tr. it. p. 544. Più avanti nel testo leggiamo: «Qui ora incomincia la differenza dei sessi. La forza generatrice è destinata più all'azione e la ricevente più alla reazione. Ciò che viene animato dall'azione è da noi detto *maschile*, e *femminile* ciò che è animato dalla recezione. Tutto ciò che è maschile rivela soprattutto spontaneità e invece soprattutto recettività passiva tutto ciò che è femminile» (*ivi*, p. 319; tr. it. p. 551).

Sebbene il modello interattivo humboldtiano preveda che ricezione e spontaneità si trovino ugualmente implicate nella dinamica dell'azione reciproca (*Wechselwirkung*), quest'ultima appare sostenuta in ogni momento da una presupposta asimmetria nella direzionalità delle due componenti, femminile e maschile. Tanto è vero che il determinismo abbracciato da Humboldt nella sfera dell'estetico ha dirette conseguenze sul piano morale, dove viene affermata la disparità intellettuale tra i sessi e sostenuta una «teoria differenziata della *Bildung*».[19]

Anche alla concezione hegeliana del linguaggio e dell'opera d'arte è sottesa un'interpretazione dell'*energheia* in cui agire generativo e interazione di forma e contenuto si corrispondono. A differenza di Humboldt, però, l'interpretazione naturalistica dell'esperienza estetica si fonde, già a partire dall'*Antropologia*, con la connotazione per certi versi "antinaturalistica" della seconda natura. Ciò rende la nozione speculativa di interazione deducibile dai testi hegeliani più adeguata, rispetto a quella humboldtiana, alle istanze critiche e pluralistiche dell'ontologia relazionale.

2. *Il modello interattivo della partecipazione o* methexis

Generalmente per quanto concerne la teoria dell'opera d'arte Hegel viene accostato al modello "idealistico" che ha definito l'opera una sorta di accadimento della verità, un mezzo attraverso il quale la verità si dispiega.[20] Poiché il modo dell'esistenza dell'arte è l'apparire (*Schein*), nell'arte la verità appare. Sotto questo rispetto l'opera d'arte è l'espressione (*Ausdruck*) di un contenuto del pensiero in forma sensibile o incorporata, una *Darstellung* secondo il lessico

[19] Sul tema si veda G. Pinna, *Forma e materia. Wilhelm von Humboldt sulla differenza di genere*, «Odradek» VI (2020), pp. 153-182: 178.

[20] Nella *Nachschrift* di Hotho del 1823 leggiamo: «Se ora si vuole stabilire uno scopo finale dell'opera d'arte, esso consiste in ciò: rivelare la verità, rappresentare quel che si agita nel petto umano, e tutto ciò per via di immagini, in maniera concreta. Questo scopo finale l'arte lo ha in comune con la storia, la religione, e altro» (*Hotho 1823*, 243 [31]). L'arte, perciò, non può essere considerata un semplice mezzo, ovvero la rivelazione della verità non è uno scopo esterno all'opera d'arte, ma interno alla stessa. L'opera d'arte è espressione di una finalità interna e, in quanto tale, l'arte può essere considerata un momento assoluto dello spirito.

hegeliano.[21] Tuttavia, se ci confrontiamo in modo più diretto con la sezione introduttiva dedicata all'arte in generale nei diversi corsi di lezione, appare chiaro che l'elemento espressivo dell'opera d'arte è solo un aspetto e, più precisamente, quello legato alla componente fattuale dell'opera. Il problema per Hegel consiste nel comprendere la natura di prassi dell'opera d'arte e perciò nel giustificare il ruolo della fattualità nel processo della produzione artistica.

Abbiamo visto che per dimostrare lo statuto interattivo dell'opera d'arte Hegel propone un'interpretazione performativa della struttura della finalità interna del *Kunstwerk* recuperando in parte il tema kantiano della *innere Zweckmäßigkeit* del giudizio riflettente (*Heimann 1828/29*, 924). Il punto di contatto fra la sua lettura e quella kantiana è Aristotele, la cui teleologia, ammette Hegel a più riprese, proprio Kant aveva contribuito a riattualizzare con la capacità del giudizio riflettente. Così egli riconosce che nella produzione artistica il rapporto di possibilità e realtà deve essere determinato, in conformità alla dottrina di Aristotele, «in senso teleologico»[22] ricorrendo alla mediazione dell'*energheia*. È quest'ultima, infatti, a garantire continuità fra l'operato dei tre momenti della filosofia dello spirito.

Nello spirito soggettivo la struttura finalistica interna dell'*energheia* si realizza con l'abitudine, la quale si muove, come la *hexis* aristotelica, tra il possibile e il reale;[23] per lo spirito oggettivo è l'*ethos*, inteso

[21] Cfr. *Heimann 1828/29*, 925. Particolarmente interessante è la formulazione che ritroviamo sempre nel corso del 1828/29, dove si dice che «il contenuto deve essere eseguito» – il termine usato è *ausgeführt* che rimanda alla dimensione pratica e viva, quasi scenica, dell'esposizione dell'universale concreto, in quanto esecuzione performativa –, mentre l'astratto, cioè l'unità astratta della forma e del contenuto, deve «essere incarnato, ed entrambi i lati non devono essere indifferenti l'uno nei confronti dell'altro» (*Heimann 1828/29*, 926; tr. it. mia).

[22] K. Düsing, *Tipi fondamentali dell'ontologia in Aristotele e Hegel*, in *Hegel e l'antichità classica*, tr. it. S. Giammuso, La Città del Sole, Napoli 2001, p. 73.

[23] Un'attenzione speciale verso l'uso aristotelico di *hexis* è documentata da una traduzione parziale del celebre passaggio di *De anima* III, 5, redatta da Hegel con buona probabilità durante il periodo di Norimberga (1808-1816). Cfr. A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, p. 6n. Dalle scelte traduttive di Hegel si evince una particolare attenzione alla struttura dinamica della *hexis*, la quale viene interpretata come mediazione tra possibilità e realtà, cioè nella direzione teleologica dell'*energheia*. *Hexis* viene infatti tradotto con l'espressione «thätiges Wesen» (essenza attiva), mentre il termine *choristos* – con cui Aristotele intendeva la separatezza dell'intelletto attivo rispetto al corpo – con «abstract», espressione che nella terminologia hegeliana connota ciò che è decontestualizzato. L'intelletto attivo è il momento astratto, l'attività non ancora realizzata entro il contesto che gli è pro-

come consuetudine e istituzione umana nelle sue molteplici forme;[24] infine, è ancora l'abitudine in quanto *habitus* critico e riflessivo a determinare in senso finalistico l'attività dello spirito assoluto. Questo è evidente soprattutto se consideriamo che l'ideale realizzato nell'opera d'arte non è soltanto analogo alla *Verleiblichung* del corpo, ma le corrisponde pienamente nel suo carattere energetico.

Anche nell'arte assistiamo a un raddoppiamento: l'oggetto artistico è tale in virtù di una doppia esistenza, sensibile e ideale, che si realizza in un preciso habitus estetico, concepito da Hegel nei termini di *Geschicklichkeit* o abilità.[25] Ogni componente della vita dello spirito presenta questa duplicità,[26] la quale non dà luogo a una contraddizione irrisolvibile tra il biologico e lo spirituale, bensì a una costante tensione alla risoluzione della contraddizione sul piano della prassi; dà origine, in altre parole, all'attività teleologicamente orientata alla realizzazione di una perfezione, all'attualizzazione di una finalità interna.

prio. Hegel crede di scorgere nella distinzione tra i due intelletti (passivo e attivo) due diversi momenti dell'attività spirituale che si articola nell'anima umana nei termini di possibilità e virtualità del pensiero. Tant'è vero che il *nous* passivo diventa, nella traduzione hegeliana, «der bestimmbare Nus», intelletto non ancora determinato, cioè trasformabile e plasmabile nell'atto (*NG*, 520-521). Cfr. W. Kern, *Eine Übersetzung Hegels zu De Anima III, 4-5. Mitgeteilt und erläutert von W. Kern*, «Hegel-Studien» (1961), pp. 49-88.

[24] Hegel rileva una filiazione etimologica oltre che concettuale fra la *Sittlichkeit* (l'eticità), l'*ethos* e l'abitudine in quanto seconda natura. Il convitato di pietra di questa derivazione, evidenziata da Hegel in un appunto dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, è il termine aristotelico *hexis*. Dal verbo greco *echein* (avere), *hexis* – che in latino viene tradotta con *habitus*, participio passato del verbo *habeo* – costituisce la radice dell'*ethos* nel significato di consuetudine (*GPR II*, 721).

[25] Ho analizzato le tre forme di abitudine (indurimento, soddisfazione e abilità) nel terzo paragrafo del precedente capitolo.

[26] La natura anfibia dell'esistenza umana è al centro dell'interpretazione in chiave naturalistica della seconda natura hegeliana avanzata da Terry Pinkard. Gli uomini, osserva Pinkard, sono essere anfibi: «Such amphibians think philosophically (and aesthetically and sometimes religiously) about what it is to be a minded, human agent; they also think outside of the confines of what it is that they can also think philosophically; and finally, as good amphibians, they understand that without drawing on the contingencies of life, their own philosophical reflections can only be, as Hegel remarks at the very end of the *Phenomenology*, "lifeless" and "alone" – "alone" as cut off from the larger social life of which they are a part and "lifeless" as eventually devolving, outside of those larger connections, into a merely formal enterprise» (T. Pinkard, *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*, Oxford University Press, Oxford 2012, p. 183).

Con questa concezione performativa della produzione artistica che, come abbiamo visto, ruota attorno alla trattazione antropologica dell'*habitus*, Hegel opera uno scarto rispetto alla tradizione romantica e kantiana del genio, ripresa anche da Humboldt.[27] Il genio ha bisogno dell'educazione intellettuale e dell'esercizio tecnico, del lavoro. Per tale ragione il rapporto che l'artista instaura con il materiale sensibile è plasmato da una dimensione di conflittualità: il materiale resiste all'artista che deve padroneggiare pienamente alcune abilità per poter dominare quel materiale e piegarlo alle proprie esigenze spirituali.

Nella critica alla concezione per cui l'imitazione della natura sarebbe lo scopo ultimo dell'arte nel corso di estetica del 1826, Hegel insiste sul ruolo dell'abilità artistica come componente essenziale della finalità interna dell'opera d'arte. A quale scopo, si domanda Hegel, l'uomo nell'arte imita la natura? La gioia che si può trarre dal dare prova della propria abilità è soltanto uno scopo estrinseco e accidentale. Certo in alcune arti, ad esempio nella pittura, la mimesi dell'elemento naturale è fonte dell'effetto artistico più elevato. Ma, come già osservava Kant, non è la mimesi in quanto tale a produrre l'effetto artistico, quanto la conseguente consapevolezza che ciò che viene osservato è il prodotto di un'attività umana, di un agire spirituale. In altre parole, è l'accordo tra riflessività e prassi, e non un aleatorio elemento contemplativo, a costituire la finalità interna dell'opera d'arte (cfr. *Griesheim 1826*, 529).[28]

[27] Per Humboldt, infatti, la «forza generatrice spirituale» è il genio. Cfr. W. von Humboldt, *Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluß auf die organische Natur*, cit., p. 316; tr. it. p. 548. La trattazione del genio rappresenta un ulteriore esempio dei risvolti del naturalismo estetico di Humboldt sul piano morale e antropologico. Nello scritto del 1795 *Sulla forma maschile e femminile* leggiamo: «Infatti anche il genio artistico sente l'influsso del carattere sessuale, che la più tesa preoccupazione per un'idealità pura potrà solo nobilitare, ma difficilmente estinguere. La formazione maschile soddisfa più visibilmente, con l'esattezza dei rapporti, le richieste dell'*arte*, la formazione femminile invece, con la grazia dei lineamenti, soddisfa le esigenze di bellezza del *sentimento*» (Id., *Über die männliche und weibliche Form [1795]*, in *Gesammelte Schriften*, vol. I, A. Leitzmann [cur.], B. Behr's Verlag, Berlin 1907, p. 360; tr. it. G. Moretto, *La forma maschile e femminile*, in *Scritti filosofici*, G. Moretto – F. Tessitore [cur.], UTET, Torino 2007, p. 592).

[28] Sul libero gioco delle facoltà in Kant e in Hegel come accordo di riflessione e prassi si veda G.W. Bertram, *L'arte come prassi umana*, tr. it. A. Bertinetto, Raffaello Cortina, Milano 2017, in particolare pp. 35-68.

Che cosa ci spinge dunque a identificare un determinato *Kunststück* con un'opera d'arte? Sempre parafrasando lo Hegel delle lezioni potremmo dire che è il *telos* dell'abilità a distinguere un'opera d'arte da un semplice artefatto. Nell'opera d'arte l'intenzionalità dell'artista è direzionata verso l'operare stesso, lo scopo rimane quindi interno al prodotto artistico o, per usare i termini di Hegel, lo scopo dell'arte è l'espressione (*Ausdruck*) della verità. Preso per sé l'aspetto materiale, oggettuale dell'opera d'arte è solo l'inessenziale (*Enz. III*, § 559), ma diventa significativo se concepito in relazione al processo di produzione artistica, vale a dire come *medialità*. In questo senso nell'estetica hegeliana l'elemento sensibile e materiale rimane centrale pur in un contesto in cui l'argomento tradizionale della mimesi viene rielaborato alla luce della priorità ontologica della relazione.

La critica che Hegel muove alla concezione mimetica dell'esperienza artistica è una conseguenza del riconoscimento che all'arte pertiene una forma di finalità interna, sulla quale, come già accadeva nel giudizio di gusto kantiano, si basa la possibilità della ricezione dell'opera d'arte e del valore intersoggettivo dei giudizi di gusto (cfr. *Heimann 1828/29*, 922).[29] Se l'arte è un *habitus* estetico, l'opera d'arte dovrà essere pensata come il processo di realizzazione di una *hexis*, che certo comprende la *mimesis*, ma non come suo elemento originario. La mimesi anzi implica in senso generativo la *hexis*, sebbene in una sua forma specifica: la *methexis* o partecipazione.[30]

Il termine *methexis* è composto dal prefisso *meta-*, che designa una comunanza attiva e processuale – *meta* non indica la condivisione di

[29] L'universalità del giudizio di gusto è intimamente legata alla nozione di finalità (*Zweckmäßigkeit*), ovvero secondo Kant alla riflessione sulla forma che accompagna il sentimento del piacere. Questa universalità è chiamata anche «subjektive Allgemeinheit» in virtù del fatto che il soggetto giudicante è autonomo nel suo giudizio e al contempo che il giudizio di gusto è necessario, presenta cioè una validità universale *a priori*. Possiamo definire l'universalità soggettiva di cui parla Kant nei termini di intersoggettività. Cfr. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in *Akademie-Ausgabe*, vol. V, Reimer, Berlin 1913, §§ 30-32, pp. 279-283; tr. it. A. Gargiulo, *Critica del giudizio*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 235-242, di seguito citato con la sigla *KdU*, seguita dall'indicazione del numero di pagina dell'edizione tedesca.

[30] «Nessuna *mimesis* avviene senza *methexis* – a meno che non sia solo copia, riproduzione: ecco il principio. Analogamente, non c'è probabilmente *methexis* che non implichi *mimesis*, cioè appunto produzione (non riproduzione) in una forma della forza comunicata nella partecipazione» (J.-L. Nancy, *L'immagine: mimesis e methexis*, in *Ai limiti dell'immagine*, C.-C. Härle [cur.], Quodlibet, Macerata 2005, pp. 13-28: 14).

una posizione, ma la relazione che si instaura tra due posizioni – e la già analizzata *hexis* con cui è possibile pensare sia una certa posizione o *habitus*, sia il processo di acquisizione di tale *habitus*. *Methexis* è dunque un ampliamento di *hexis*, dato che aggiungendo il prefisso *meta-* viene rafforzato il carattere transitivo e virtuale già posseduto dalla *hexis*. La partecipazione è cioè, per dirla con Virno, azione che «trova nel suo stesso svolgimento lo scopo da conseguire. Come accade per la recitazione teatrale e per le sonate di pianoforte, il risultato finale coincide con l'eccellenza dell'esecuzione».[31]

Lo svolgimento della *methexis* corrisponde quindi al contesto plurale di realizzazione di una certa disposizione. Nel caso dell'opera d'arte abbiamo una disposizione che deve essere continuamente attualizzata in un contesto partecipato da diversi soggetti, artista e fruitore anzitutto. La struttura autoreferenziale dell'opera d'arte che, come sappiamo, Hegel concepisce secondo il modello teleologico della finalità interna diventa in tal modo garanzia della validità intersoggettiva di quella peculiare forma dell'esperienza estetica che è l'opera d'arte. L'essenziale dell'opera d'arte non è dunque la sua fattualità, ma la *methexis*, vale a dire l'aspetto della partecipazione.

Nell'accezione di partecipazione la *methexis* è notoriamente una nozione chiave dell'ontologia platonica. Nel *Parmenide*, ad esempio, il verbo *metechein* designa il rapporto tra le idee e gli oggetti empirici come un appartenere comune tra l'idea e la sua copia, di modo che, se da un lato viene ammessa una relazione tra il dominio logico e quello ontologico, dall'altro viene salvaguardata la loro reciproca autonomia. Aristotele critica aspramente in *Metafisica* A 9, 990b 24-992a 28 la dottrina platonica delle idee, sostenendo che la *methexis* è una nozione troppo debole per dimostrare la corrispondenza tra le idee sovrasensibili e le cose empiriche. Essa può invece essere valida, secondo lo Stagirita, per comprendere lo statuto logico dell'idea. In tal modo la *methexis* diventa un principio cardine della predicazione:[32] la possibilità di predicare qualcosa di un oggetto presuppone uno spazio condiviso dal soggetto e dall'oggetto, una dimensione alla quale entrambi partecipano pur nella loro reciproca indipendenza.

[31] P. Virno, *Avere. Sulla natura dell'animale loquace*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 94.

[32] Su *methexis* e predicazione in Aristotele si veda *ivi*, pp. 109-114.

Hegel aveva certamente ben presente sia la centralità della *methexis* nella dottrina platonica delle idee, sia la critica di Aristotele.[33] Anche se non ci sono evidenze di un approfondimento sulla *methexis* al di là dell'interpretazione della filosofia platonica, l'attenzione che Hegel rivolge al carattere dinamico dell'abitudine nell'*Antropologia*, dove la *hexis* diventa il perno del movimento del divenire del soggetto e della seconda natura, ci permette di rilevare una certa affinità fra la nozione di *methexis* e la *Gewohnheit*. Infatti, si può rintracciare in quest'ultima lo stesso ampliamento concettuale che la *hexis* acquista nell'accezione di partecipazione. La *methexis* appare in effetti particolarmente adatta a descrivere la struttura interattiva dell'opera d'arte in quanto espressione eccellente della seconda natura. Hegel intende la categoria kantiana della *Wechselwirkung* come una sorta di *methexis* valida sia sul piano logico – come voleva Aristotele – sia su quello ontologico – come suggeriva Platone. La relazione che costituisce il perno dell'ontologia hegeliana deve pertanto essere concepita come *inter*azione e partecipazione.

Hegel, perciò, accoglie la critica aristotelica al concetto di partecipazione quando, identificando l'opera d'arte con il segno, si avvale dello schema della predicazione per interpretare la produzione artistica. Allo stesso tempo, però, riconosce la forza ontologica del *metechein*: l'opera d'arte e il corpo sono "predicati reali", perché nello spirito assoluto la predicazione si dà solo nell'incarnazione dell'idea nella realtà. Corpo e opera d'arte si autodeterminano come *res* autonome e indipendenti nel corso dei processi interattivi che le generano. Nella peculiare lettura hegeliana la partecipazione, quindi, non è solo azione (*praxis*) ma anche produzione (*poiesis*), dal momento che attraverso l'interazione il fine immanente dell'opera d'arte viene generato in essa.

[33] Si vedano le sezioni delle *Lezioni sulla storia della filosofia* che Hegel dedica esplicitamente a questi temi. Nel corso berlinese del 1825/26, la *methexis* platonica sembra addirittura fungere da prima proposizione speculativa nella storia della filosofia: «In Platone, la forma più elevata è l'identità dell'essere e del non essere. Il vero è ciò che è, τὸ ὄν, τὸ ὄντως ὄν; ma ciò che è non è senza negazione (questo è detto in polemica con eleati e sofisti): il non essere è, e ciò che è semplice, ciò che è uguale a se stesso, partecipa dell'esser altro, l'unità partecipa della molteplicità (μετέχει, μέθεχις). Questo risulta anche dalla concezione dei sofisti. Tuttavia essa non l'esprime ancora e Platone perviene alla seguente formulazione: ciò che è l'altro, τὸ ἕτερον, è anche il medesimo (ταὐτόν); oppure: ciò che è identico con sé, il medesimo (ciò che è identico con sé), è anche l'altro, ed invero sotto un unico e medesimo riguardo […]: essi sono identici dal medesimo punto di vista» (*VGP II*, 28-29 [262]).

Questo ha importanti conseguenze per quanto riguarda la validità intersoggettiva dell'opera d'arte. Un'abilità non è mai concepibile solo dal punto di vista della soggettività individuale dell'artista, come invece la nozione romantica di genio sembra suggerire. La produzione dell'opera d'arte è il risultato dell'applicazione di una competenza tecnica all'interno di un contesto partecipato. Da questo punto di vista per Hegel la nozione di «libero gioco» delle facoltà conoscitive (*KdU*, 217-218) è inadeguata a esprimere il lato interattivo della produzione artistica, nella quale sono coinvolte in senso finalistico non solo le facoltà dello spirito soggettivo, ma anche il contesto di formazione e di ricezione dell'opera.

Nel § 556 che nell'*Enciclopedia* del 1830 introduce il momento dell'arte, Hegel indica due motivi per cui l'arte può essere considerata una figura dello spirito assoluto accanto alla religione e alla filosofia. L'arte è, in primo luogo, un «frammentarsi in un'opera di essere determinato [*Daseyn*] esteriore e comune», cioè l'opera d'arte come risultato, «in colui che la produce», l'artista, «e nel soggetto che la intuisce e la venera», lo spettatore. In secondo luogo, l'arte è «*ideale*», ovvero «rappresentazione della figura concreta nata dallo spirito soggettivo, nella quale l'immediatezza naturale non è che *segno* dell'idea, per esprimere la quale è trasfigurata dallo spirito che la plasma, a tal punto che la figura non mostra in sé nient'altro che l'idea». Queste due determinazioni costituiscono «il momento della finitezza dell'arte», cioè «la figura della *bellezza*» (*Enz. III*, § 556).

L'arte esprime la verità per mezzo dell'intuizione sensibile; quest'ultima, pertanto, non è significativa per se stessa, come mimesi o immagine di un che di esteriore, ma solo nella misura in cui rimanda a un contenuto interiore, nella misura in cui cioè è il *segno* dell'idea. Anche il corpo umano può essere la figura più vera attraverso la quale lo spirito si manifesta, perché esso è in grado di liberarsi, tramite i comportamenti abitudinari e volontari, dall'immediatezza degli automatismi naturali diventando così *segno* dell'anima. Per questa stessa ragione Hegel ritiene che il valore estetico della figura umana consista nella realizzazione delle attività e delle abilità del corpo.

La bellezza del torso arcaico di Apollo o della Menade danzante di Skopas risiede in quella forza appellativa che fa vacillare il mito classico della perfetta armonia. L'arcaico, per così dire, irrompe nel classico e rappresenta per l'arte un momento costitutivo, non alternativo. Il torso di Apollo o la Menade di Skopas sono belli non *per*

sé o per ciò che rappresentano immediatamente. Se possono essere definiti belli è, al contrario, in virtù di quell'azione spirituale a cui rimandano rispettivamente la tensione dei muscoli del busto di Apollo o il drappeggio delle vesti della baccante nella sua danza sfrenata. Entrambe le sculture, pur essendo solo frammenti di opere originali, trascendono i limiti dell'intuizione sensibile e rimandano all'attività di un corpo in movimento, allo sforzo dell'esercizio e della pratica formativa.

Il predicato "perfetto" sembra dunque attribuibile al processo di compenetrazione della forma e del contenuto piuttosto che al suo risultato, alla forza di richiamare un significato *altro* piuttosto che alla completezza e integrità della figura. L'opera d'arte è perfetta, direbbe forse Hegel, quando riesce a determinare il contesto dell'attività dello spirito, quando *si appella* alla figura totale costituita dal significato in quanto unità-relazione di forma e contenuto, di sensibile e ideale.[34]

L'arte, scrive Hegel, deve «presentire e possedere dentro di sé» in modo necessario delle «forme date dalla natura, secondo il loro significato» alla stregua di espressioni che, come nel corpo dell'uomo, sono esteriorità di una natura più alta, di una seconda natura (*Enz. III*, § 558).[35] In qualunque modo l'elemento naturale faccia parte dell'opera d'arte – sia esso l'animale simbolo posto a fianco della divinità nella statuaria classica, una pittura di paesaggio fiamminga o, come nel caso della Land Art contemporanea, un intervento camaleontico

[34] Sulla forza appellativa del torso arcaico di Apollo con riferimento al celebre sonetto di Rainer Maria Rilke, si veda P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, tr. it. P. Perticari, Raffaello Cortina, Milano 2010, p. 28: «Il torso rilkiano può essere considerato destinatario del predicato "perfetto", perché possiede qualcosa che gli consente di frustrare la consueta aspettativa di una totalità figurativa. In questo gesto troviamo una delle tematiche che caratterizzano la rivolta della Modernità contro il principio dell'imitazione fedele della natura (nel senso dell'imitazione di aspettative figurative che in realtà sono finzioni)». Certo per Rilke come per Sloterdijk la forza appellativa del torso ha la funzione di legittimare il valore estetico del frammento, della rovina, dell'ibrido e della deformità, laddove per Hegel testimonia invece la dimensione performativa che contraddistingue la realizzazione del concetto nell'opera d'arte, o in altre parole l'universale concreto.

[35] Qui Hegel fa infatti riferimento al § 411 dell'*Enciclopedia* che introduce il tema dell'anima reale e in cui il linguaggio è indicato come l'espressione più alta della seconda natura, ovvero come l'agente trasformativo della vita biologica del corpo. Il riferimento esplicito all'*Antropologia* è assente nell'edizione del 1827.

sull'ambiente naturale – tale elemento avrà sempre un significato *altro* rispetto a quello immediato, una determinatezza (*Bestimmtheit*) mediata e non naturalistica.

Se dunque la bellezza richiede che l'intuizione sensibile (*aisthesis*) sia elemento essenziale per la determinazione del contenuto dell'opera solo nella misura in cui tale sensibilità diventa segno, un'opera che soltanto si limiti a imitare oggetti o eventi naturali, prendendo l'intuizione sensibile così com'è, non può essere considerata arte in senso proprio.[36] Per questo dobbiamo sbarazzarci, secondo Hegel, «del principio dell'*imitazione della natura* nell'arte. Infatti, finché l'elemento naturale è preso soltanto nella sua esteriorità, non come forma naturale che rimanda allo spirito, caratteristica e ricca di senso, non è possibile nessun accordo su un'opposizione tanto astratta» (*Enz. III*, § 558 A), non è possibile, cioè, garantire il carattere intersoggettivo dell'esperienza artistica.

È interessante notare che sia il riferimento allo statuto plurale dell'esperienza artistica, in quanto unità di produzione e ricezione dell'opera d'arte, sia la critica mossa alla teoria mimetica dell'immagine nell'arte mancano nell'*Enciclopedia* del 1827 (cfr. *Enz. 1827*, 392-399) e vengono invece aggiunte nell'ultima edizione, di tre anni successiva, nei paragrafi che introducono l'intera trattazione sistematica dell'arte dove Hegel riflette sullo statuto dell'opera. Si tratta senza dubbio di considerazioni rilevanti per ricostruire la genesi del pensiero hegeliano nella prospettiva di un dialogo con la linguistica e l'estetica humboldtiane. In generale non si può infatti escludere che l'attenzione rivolta nel corso degli ultimi anni al *carattere interattivo* della pratica artistica possa essere il risultato di un confronto polemico con il pensiero di Humboldt, con il quale Hegel, del resto, ha sempre maggiori occasioni di incontro a Berlino soprattutto a partire dalla recensione alle conferenze sulla *Bhagavad-Gītā*, redatta proprio nel 1827, come anche dai comuni impegni editoriali.

In effetti il modello interattivo proposto da Hegel sulla base del primato ontologico della relazione presenta l'esperienza artistica su un piano opposto rispetto a quello humboldtiano. Per quest'ultimo l'unità di forma e contenuto viene resa possibile dal mantenimento

[36] Che poi per Hegel una tale forma di arte, cioè un'arte naturalistica, possa realmente esistere è in effetti problematico, dal momento che ogni azione nel mondo, anche quella più banalmente mimetica, comporta sempre l'attribuzione di un significato, implica interazione ed è perciò il risultato di un processo di mediazione.

dell'asimmetria costitutiva dei rapporti naturali: nell'azione reciproca c'è sempre, per Humboldt, una forza che riceve e una che agisce spontaneamente, anche se queste forze nel corso dell'azione possono scambiarsi. L'interazione hegeliana, essendo invece il risultato del conflitto che scaturisce dall'asimmetria, il risultato, cioè, di una predisposizione a superare tale asimmetria, fornisce un paradigma pluralistico e inclusivo per pensare la relazionalità.

Ciò emerge soprattutto se consideriamo l'approccio operativo e relazionale dell'estetica hegeliana. L'opera d'arte deve essere considerata un'interazione di diverse pratiche e di altrettante istanze. L'unità dell'arte viene dunque concepita come il risultato di una pluralità e di una conflittualità costitutive e interne all'esperienza artistica. Infatti, nonostante Hegel definisca l'opera d'arte come il «frammentarsi» di entità diverse (l'artista, lo spettatore e l'opera d'arte), questa frammentazione non mette in pericolo l'unità di forma e contenuto che ha luogo nell'opera, ma ne costituisce piuttosto la premessa necessaria. Del tutto in linea con l'impostazione pluralistica dell'ontologia relazionale, Hegel concepisce il carattere unitario dell'esperienza artistica come un'unità-relazione, cioè un'unità articolata come partecipazione o *methexis* tra i singoli termini della relazione.

L'unità-relazione dell'esperienza artistica esprime dunque l'identità nella differenza fra la prospettiva dell'autore e quella del fruitore: la prospettiva dello spettatore è inscritta nel processo di formazione dell'opera, per cui l'opera d'arte è tale non in virtù del suo *status* di prodotto compiuto di un operare individuale, bensì del suo *status* interattivo. Il *Kunstwerk* è una strategia aperta, "condivisa" e partecipata di strutturazione della realtà nella quale viene schierata una pluralità, anche conflittuale, di modi dell'operare.

Dunque, nell'estetica hegeliana l'opera d'arte viene analizzata alla stregua di un'unità relazionale o identità speculativa che si realizza mediante l'accordo di unità e pluralità, di concetto ed esistenza reso possibile dal linguaggio. Appropriandosi in un'accezione non naturalistica del modello interattivo humboldtiano, Hegel riesce così a opporsi in modo molto più efficace alla tesi convenzionalista: poiché il linguaggio è l'attività generativa con cui l'essere umano *crea* il proprio mondo, il linguaggio è separato dall'oggetto immediato e naturale (*Ding*), ma coincide con quest'ultimo nel "regno" dello spirito, cioè nella dimensione della seconda natura ove la cosa, l'oggetto, diventa *die Sache*, concetto.

3. *Pluralità delle lingue e unità del linguaggio: la dialettica di* Daseyn *ed* Existenz

Ripercorrere la teoria hegeliana dell'opera d'arte nei suoi elementi salienti ci ha permesso di rintracciare un'omologia strutturale e funzionale tra la formazione (*Bildung*) dell'opera d'arte e l'attività di incorporamento svolta dal linguaggio: entrambi i processi possono essere descritti secondo il paradigma della partecipazione creativa.[37] Definendo l'opera d'arte un segno Hegel riconosce infatti che anche l'esperienza estetica è un processo di significazione che ha luogo grazie al linguaggio. Sin dallo spirito soggettivo il segno viene presentato come l'elemento minimale di cui si compone l'attività linguistica e altresì come il fulcro della relazione adattiva, interpretativa e anche trasformativa che l'uomo instaura a più livelli con il proprio corpo biologico, con l'ambiente naturale che lo circonda, ma più in generale con l'alterità. Da questo punto di vista, il segno assume un ruolo centrale nella concezione hegeliana della relazione.

Come abbiamo visto nel primo capitolo la funzione segnica è trasversale alle attività simboliche e intenzionali dello spirito, dalla determinazione della corporeità umana nello spirito soggettivo a quella dell'arte nello spirito assoluto. Dal punto di vista cognitivo l'opera d'arte può essere considerata il prodotto di un processo creativo che culmina con la fantasia significatrice, la «*Zeichen machende Phantasie*» (*Enz. III*, § 457). Questa lettura psicologistica della creatività non è tuttavia sufficiente a rendere conto della relazionalità costitutiva dell'oggetto artistico. L'opera d'arte deve essere analizzata come il risultato di un'interazione partecipata di diverse istanze che implica un processo di appropriazione e apprendimento reciproco tra diversi soggetti (l'artista e il fruitore) e la realtà.

La finalità interna dell'opera d'arte corrisponde al convergere delle differenti istanze dell'artista e del fruitore, per cui nel corso dello svolgimento o esecuzione dell'opera d'arte, artista e fruitore si auto-

[37] Un esempio di partecipazione creativa molto discusso dalla critica estetologica contemporanea è quello dell'improvvisazione. Secondo alcuni interpreti la struttura dell'improvvisazione corrisponderebbe a quella dei sistemi autopoietici e auto-normativi. In tal senso essa sarebbe applicabile a qualsiasi forma artistica, non solo all'arte performativa, nella misura in cui l'auto-normatività governa in senso formativo e trasformativo i processi di produzione dell'arte intesa come *habitus*. Cfr. G.W. Bertram, *L'arte come prassi umana*, cit., in particolare cap. I, e A. Bertinetto, *Eseguire l'inatteso. Ontologia della musica e dell'improvvisazione*, Il Glifo Ebooks, Roma 2016.

determinano reciprocamente: opera d'arte, artista e spettatore sono contemporaneamente autodeterminati, e come tali indipendenti, solo nella loro reciproca dipendenza. Su questa autonomia e non-autonomia dell'opera d'arte si basa il valore intersoggettivo dell'esperienza artistica.

Il tipo di interazione caratteristico dell'arte e della prassi creativa può infatti essere interpretato secondo il modello della conversazione che nella «teoria dell'agire comunicativo» di Habermas, ad esempio, rappresenta quella forma di comunicazione in cui il consenso tra i parlanti viene perseguito come fine in sé e non come mezzo per regolare l'interazione. L'intesa non deve essere percepita né come una condizione preesistente allo scambio comunicativo, né tantomeno come un accordo ricercato dai parlanti per orientare in modo consensuale l'interazione.[38] Il consenso coincide piuttosto con la conversazione stessa, è lo spazio partecipato dai parlanti che si produce nel corso del proprio svolgimento.

Come per altre forme di comunicazione, quindi, anche la struttura della conversazione è teleologica, ma a differenza di quegli scambi comunicativi che sono orientati a un fine esterno alla comunicazione (influenzare l'altro, raggiungere un accordo, etc.), il fine della conversazione rimane interno. Questo significa che una conversazione è contemporaneamente creativa e auto-normativa quando l'interazione partecipata produce essa stessa il proprio scopo, come avviene nel caso dell'improvvisazione nelle arti performative.[39]

Una simile unità di pratica riflessiva e finalità interna struttura secondo Hegel ogni processo semantico (di attribuzione o formazione di significato) che implica, come abbiamo visto, il primato ontologico della *methexis* e della relazione. Un modello interattivo di questo tipo,

[38] Quest'ultimo è ciò che Habermas chiama «agire comunicativo». Si tratta di un agire linguistico teleologico distinto dall'agire «strategico» che invece è finalizzato a influenzare la condotta altrui in funzione dei propri interessi. Da questo punto di vista sia l'agire comunicativo, sia l'agire linguistico strategico si differenziano a loro volta dalla conversazione, la quale non possiede un intento manipolatorio. Cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. I, *Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*, tr. it. P. Rinaudo, Il Mulino, Bologna 1997, pp. 155-185, e Id., *La condizione intersoggettiva*, tr. it. M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2007.

[39] Sull'analoga struttura dell'interazione e della conversazione, soprattutto con riferimento alle arti performative, si veda R.K. Sawyer, *Creating Conversations. Improvisation in Everyday Discourse*, Hampton Press, Cresskill New Jersey 2001, e Id., *Improvised Dialogues: Emergence and Creativity in Conversation*, Ablex, Westport 2003.

in cui la relazione all'alterità è sempre accompagnata da una spinta creativa, spiega il modo in cui Hegel risolve sul piano dell'universalità intersoggettiva il conflitto tra l'unità e la pluralità del linguaggio umano, vale a dire la sua diffusione universale, transculturale e la sua particolarità relativa.

Anche il linguaggio, come diceva Aristotele a proposito dell'essere, si *dice* (ovvero si realizza) in molti modi. Il linguaggio è al contempo uno e molti. La sua unità garantisce la reciproca comprensione fra i parlanti di una stessa lingua, gli scambi interculturali, la possibilità della traduzione e quella dell'apprendimento di una lingua straniera, mentre la sua pluralità, frutto di processi adattivi di interazione con l'ambiente, è all'origine della diversità e complessità, frequentemente anche dei conflitti e dei fraintendimenti, che caratterizzano la vita dello spirito. In modo diretto Hegel però non problematizza mai la relazione fra il linguaggio in generale e le singole lingue. Un accostamento immediato fra *die Sprache* e *die Sprachen*, al plurale, si trova nella recensione agli *Aforismi sul non sapere e sul sapere assoluto* di Karl Friederich Göschel dove Hegel osserva che nella parola divina della creazione – il *fiat lux* della Genesi – «dio è causa, ha inventato la misura e la figura, la legge e l'essenza finita, lo spazio e il tempo, i giorni e gli anni e i luoghi, il linguaggio e le lingue, il concetto e l'uomo» (*SE II*, 194 [tr. it. mia]). Più frequentemente egli passa senza soluzione di continuità da considerazioni generali sul linguaggio e sul suo funzionamento a determinazioni specifiche di una lingua particolare e viceversa.[40]

Si può dunque concordare su questo punto con Theodor Bodammer: rispetto alla linguistica comparata di Humboldt, incentrata sull'analisi della diversità delle lingue per interpretare gli usi lingui-

[40] Questi passaggi sono probabilmente fra i più problematici della teoria linguistica di Hegel, perché rivelano la volontà del filosofo di addentrarsi sul terreno specialistico del linguista senza però possedere adeguati strumenti metodologici. Vediamo un paio di esempi. Nel § 459 della *Psicologia* Hegel sostiene la tesi della priorità della lingua parlata su quella scritta a cui seguirebbe la superiorità della scrittura alfabetica su quella geroglifica. Per giustificare questa posizione viene fatto un confronto tra la centralità dell'accentazione nella lingua cinese, quale elemento determinante per il significato, e il «*parler sans accent*» che invece caratterizzerebbe il «parlare colto» nelle lingue europee (*Enz. III*, § 459 A). Nella Prefazione alla seconda edizione della *Logica*, invece, la lingua tedesca assurge addirittura a esempio emblematico del funzionamento speculativo del linguaggio in generale, perché secondo Hegel più ricca rispetto ad altre lingue moderne di espressioni con «significati non solo diversi, ma opposti» (*WdL III*, 11 [10]).

stici, Hegel è maggiormente interessato a rendere conto di ciò che le lingue hanno in comune.[41] La necessità di giustificare l'universalità sul piano linguistico viene tra l'altro ribadita proprio nella *Humboldt-Rezension*. Qui Hegel osserva che la traduzione interlinguistica – nel caso specifico preso in esame nella recensione, la traduzione in tedesco della parola sanscrita *yoga* – è possibile solo se si postula che alla base della diversità delle lingue vi sia un «elemento comune [*das Gemeinsame*] a tutti i popoli»; questo elemento comune, aggiunge, si chiama «spirito» (*HR*, 33 [132]).

Nonostante il maggiore interesse rivolto alla dimensione universale del linguaggio, gli scritti hegeliani, e in particolar modo le sue lezioni universitarie, sono disseminati di osservazioni sulle lingue particolari – tedesco, inglese, italiano, cinese, ma anche sanscrito, ebraico, greco antico e latino – nonché sugli aspetti formali che le riguardano. Fra le altre cose, l'attenzione alla specificità e al valore formativo delle lingue nazionali conduce Hegel ad affermare la necessità di un apprendimento scolastico che si emancipi dall'uso esclusivo del latino e a sostenere l'importanza rivestita dalla traduzione luterana della Bibbia, e più in generale dalla Riforma protestante, per lo sviluppo culturale della Germania.[42] Queste osservazioni dimostrano che per Hegel l'opposizione alla tesi convenzionalista passa attraverso la corrispondenza tra linguaggio e *Bildung*.

L'unità-relazione dell'identità speculativa non fornisce quindi un criterio metodologico soltanto alla filosofia del linguaggio, ma all'intera filosofia dello spirito, dal momento che lo spirito è sia *das Gemeinsame* per il genere umano, sia il garante della sua pluralità linguistica, scientifica e culturale. Per questa ragione il modo con cui Hegel prova a dare una soluzione al problema già humboldtiano «del come il linguaggio universale dell'uomo si manifesta nelle lingue particolari delle diverse nazioni»[43] è centrale per comprendere

[41] Cfr. T. Bodammer, *Hegels Deutung der Sprache. Interpretationen zu Hegels Äußerungen über die Sprache*, Meiner, Hamburg 1969, p. 149.

[42] Riguardo alla polemica sull'insegnamento della filosofia in lingua latina si veda J. Vernon, *Hegel's Philosophy of Language*, Continuum Books, London 2007, pp. 38 e segg. Sulla concezione del linguaggio che fa da sfondo all'interpretazione hegeliana della teologia luterana della parola, cfr. E. Caramelli, *Hegel e la traduzione dell'esperienza. Tra provenienza e alterità dal sensibile*, in *Lo spirito del ritorno. Studi su concetto e rappresentazione in Hegel*, Il Melangolo, Genova 2016, pp. 57-85.

[43] W. von Humboldt, *Über den Dualis*, cit., p. 4; tr. it. p. 775.

l'intero impianto sistematico della filosofia speculativa. Lo spirito esiste nella misura in cui agisce, nella misura in cui è all'opera nel linguaggio. La sua attività consiste nel portare il concetto all'esistenza secondo quella modalità di partecipazione creativa che corrisponde alla *methexis*, vale a dire un'attività di interazione con il mondo e con l'alterità, e altresì di attualizzazione di quei processi comportamentali e abitudinari di apprendimento che fanno capo a competenze psicofisiologiche.

Da questo punto di vista la corporeità formata, *Kunstwerk* dell'anima, rappresenta l'ideale, cioè il concetto esistente realizzatosi a livello dello spirito soggettivo, così come l'opera d'arte rappresenta l'ideale per lo spirito assoluto. Ma ciò che rende possibile in entrambi i casi l'esistenza del concetto, rispettivamente nel corpo e nell'opera d'arte, è il linguaggio.

Già nella *Fenomenologia dello spirito* del 1807 Hegel collegava il linguaggio all'esistenza dell'opera d'arte definendolo «un esistere determinato [*Daseyn*] che è esistenza [*Existenz*] immediatamente autocosciente» (*PdG*, 380 [466]). Il contesto è quello a cui si è accennato nel capitolo precedente in cui Hegel discute l'opera d'arte considerandola il prodotto della *Entzweyung* tra il «*fare*» e l'«essere-*cosa-oggetto*» (*PdG*, 380 [465]), ossia tra l'attività dell'artista e il risultato finale della produzione artistica.

Nella *Fenomenologia* il percorso dello «spirito artista» ha per meta l'opera d'arte spirituale, identificata dal punto di vista storico-artistico principalmente con la tragedia attica del V secolo. L'intreccio di linguaggio, azione e vita da cui dipende la perfezione della tragedia attica, punto ribadito più volte da Hegel anche nel sistema maturo e nelle lezioni di estetica, appartiene però all'esistenza effettiva di tutte le opere d'arte, anche di quelle che Hegel nella *Fenomenologia* classifica come arte astratta e arte vivente. Ogni *Kunstwerk*, per essere tale, deve infatti possedere una struttura teleologica. Le diverse istanze e attività che compongono l'opera d'arte confluiscono verso uno scopo interno all'operare comune di chi produce e di chi fruisce non preesistente all'opera, ma prodotto nel corso dell'interazione reciproca. Da questo punto di vista il primato della tragedia greca ha un valore funzionale ed è dovuto alla sua performatività estetica: la tragedia mette in scena esattamente quell'interazione tra opera, artista e spettatore – quest'ultimo rappresentato dal coro – che è costitutiva di ogni esperienza artistica, ma ancor più in generale di ogni processo di significazione.

Nella *Fenomenologia dello spirito* è pertanto già presente l'approccio anti-oggettualistico che verrà ulteriormente sviluppato nella maturità: «L'opera […] non costituisce per sé il tutto effettivamente animato, bensì è un *tutto* soltanto insieme al suo *divenire*» (*PdG*, 379-380 [465]). Un divenire, quello dell'opera d'arte, che coincide con l'inquietudine dell'artista che sacrifica la propria individualità a favore dell'intersoggettività. Questa relazione senz'altro drammatica e conflittuale che ha luogo nell'arte tra l'artista e il mondo richiede l'intervento del linguaggio quale momento conciliativo: «Questo elemento superiore è il *linguaggio*: un esistere determinato [*Daseyn*] che è esistenza immediatamente autocosciente [*unmittelbar selbstbewußte Existenz*]. Al modo in cui nel linguaggio l'autocoscienza esiste [*da ist*] come *singola*, essa è altrettanto immediatamente come una sorta di contagio *universale*» (*PdG*, 380 [466]).

Che la funzione conciliativa e intersoggettiva del linguaggio non sia limitata all'inno – la figura della religione artistica che Hegel sta introducendo con queste osservazioni – è evidente se pensiamo a come il linguaggio nella *Fenomenologia* funga ripetutamente da mediazione fra istanze oppositive e unilaterali.[44] Non è un caso che al termine del capitolo «VI. Lo spirito» Hegel scriva: «La parola della riconciliazione è lo spirito *esistente* [*daseyende Geist*] che intuisce il puro sapere di se stesso, come essenza *universale*, nel proprio contrario: nel puro sapere di sé come quella *singolarità* che è assolutamente entro di sé. Tale riconoscimento reciproco è lo *spirito assoluto* [*der absolute Geist*]» (*PdG*, 361 [443]). Lo spirito esistente diventa cioè, grazie alla mediazione del linguaggio, spirito assoluto.

[44] Si veda la funzione del linguaggio nel VI capitolo della *Fenomenologia* nelle sue diverse figure (tra cui «linguaggio dell'adulazione», «linguaggio della lacerazione», «linguaggio della persuasione» e, infine, il linguaggio della «riconciliazione» nella parola della confessione e del perdono). Su questo cfr. almeno K. Jaspers, *Die Sprache. Über das Tragische*, Piper, München 1990, p. 74; J. Hyppolite, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, tr. it. G.A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1972, pp. 387-570; J. Simon, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Kohlhammer, Stuttgart 1966, pp. 95-111; S. Costantino, *Hegel: la dialettica come linguaggio. Il problema dell'individuo nella* Fenomenologia dello Spirito, Mursia, Milano 1980; C. De Bortoli, *Osservazioni sul ruolo del linguaggio nel VI capitolo della Fenomenologia dello spirito*, «Postfilosofie» IV (2007), pp. 71-106; G. Garelli, *Lo spirito in figura: il tema dell'estetico nella* Fenomenologia dello spirito *di Hegel*, Il Mulino, Bologna 2010, parte seconda.

Con queste parole, che anticipano la futura trattazione sistematica dove la nozione di spirito assoluto acquista contorni ben più definiti, Hegel intende indicare una funzione operativa del linguaggio più ampia per lo spirito rispetto a quella suggerita dall'uso del termine *Daseyn*, il quale generalmente designa soltanto la superficie esteriore e fenomenica dell'esistenza. Se accettiamo il suggerimento di Josef Simon, la funzione del *Daseyn* per lo spirito assoluto in questo problematico passaggio della *Fenomenologia* risulta comprensibile solo se riconduciamo la filosofia hegeliana al contesto postkantiano in cui si è formata.

Da questo punto di vista *Daseyn* è un termine tecnico che ha precise implicazioni fenomenologiche per una filosofia dell'assoluto che vuole farsi interprete anche del piano dell'esperienza della coscienza. Così come la coscienza esiste in diverse figure, anche il linguaggio possiede diverse funzioni a seconda del corrispondente livello di collocazione nello sviluppo della coscienza. Il linguaggio sarebbe pertanto *Daseyn* solo per lo spirito che si appresta a configurarsi come sapere assoluto, senza che una tale determinazione possa valere in generale per la *Sprache*.[45]

L'interpretazione di Simon è supportata da due evidenze testuali. In primo luogo, è significativa la scelta di usare anche il termine *Daseyn* per definire il rapporto tra il linguaggio dell'autocoscienza e lo spirito, anziché soltanto *Existenz* che sarebbe più appropriato nella prospettiva di una reciprocità tra *Sprache* e *Geist* (o, nel sistema, tra *Sprache* e *Denken*). In secondo luogo, nell'*Enciclopedia* il linguaggio non è più *Daseyn* dello spirito, ma *das Werk* del pensiero. Bisogna però tener presente, come è stato osservato,[46] che nella *Fenomenologia dello spirito* del 1807 il termine *Daseyn* non è ancora concettualmente distino da quello di *Existenz*. Nel passaggio che stiamo esaminando Hegel sembra infatti istituire una continuità tra spirito esistente e spirito assoluto in virtù del fatto che il linguaggio fornisce allo spirito assoluto un'esistenza immediata.

All'altezza del 1807 Hegel concepisce il linguaggio come una seconda immediatezza per lo spirito da distinguersi rispetto a quella prima immediatezza contenuta nella singolarità dell'esperienza empirica, nella quale non può aver luogo alcun processo di riconoscimento, di riconciliazione e tanto meno di emancipazione. Nell'*Enciclopedia*

[45] J. Simon, *«Daseiender» und «absoluter» Geist: Diskussionsbemerkungen zu Hegels Deutung der Sprache*, «Zeitschrift für philosophische Forschung» XXV (1971), pp. 307-315.

[46] Per questo rimando alle considerazioni di G. Garelli, *Nota al testo*, in G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008, p. XLVI.

Hegel chiamerà questa esistenza immediata dello spirito, risultato della mediazione del linguaggio, una «seconda natura». Il problema tematizzato nel sistema maturo è quello della liberazione (*Befreiung*) dello spirito dalla natura immediata, fermo restando che anche nello spirito assoluto debba darsi immediatezza. Tra il 1807 e il 1830 non assistiamo perciò a un cambiamento di approccio da parte di Hegel verso la questione linguistica o la funzione conciliativa della *Sprache*, bensì alla ridefinizione dei limiti del concetto di *Daseyn* e di quello di *Existenz* a seguito di una specificazione del lavoro del linguaggio come negazione determinata.

A riprova di ciò nella *Dottrina dell'essere* il *Daseyn* verrà distinto dal concetto di *Existenz* e indicato come il risultato determinato della dialettica di essere, nulla e divenire. «L'essere determinato è un *ente determinato*, *qualcosa*» (*WdL III*, 103 [110]). Nella *Fenomenologia* l'essere determinato si configurava come coscienza intuente, cioè come il sapere spazialmente e temporalmente connotato della certezza sensibile. Nella *Scienza della logica* Hegel ne sottolinea, accanto alla natura determinata, anche quella negativa: «Il qualcosa è la prima *negazione della negazione*, come semplice essente relazione a sé. L'esistere, la vita, il pensiero etc. si determinano essenzialmente a *esistente*, *vivente*, *pensante* (Io) etc.» (*WdL III*, 103 [110]). In altre parole, la determinatezza è un aspetto costitutivo dell'esistenza dello spirito, ovvero per usare il lessico hegeliano, il *Daseyn* è costitutivo della *Existenz* dello spirito.

Il *Daseyn* è allora una «determinazione […] della più alta importanza» (*WdL III*, 103 [110]), perché consente di fare esperienza che qualcosa esiste ed è presente. A esso è collegata l'autointuizione dell'Io in quanto «*esistente*, *vivente*, *pensante*». Il *Daseyn* è dunque la prima determinazione attiva che l'Io si attribuisce mediante il linguaggio, ma anche la condizione di possibilità dell'esperienza in generale. La specifica connotazione modale del *Daseyn* è descrivibile come il passaggio dalla potenza o *dynamis* all'atto primo in quanto atto isolato e determinato. Evidentemente il focus della logica dell'essere è posto sul risultato del divenire, anziché sull'intero processo energetico e performativo che produce l'esistenza.

Invece, il termine *Existenz* – sebbene il suo uso non sia sempre univoco e totalmente distinguibile da quello di *Daseyn* nel testo hegeliano – viene usato per lo più per riferirsi a questa dimensione energetica. L'esistenza è quindi intrinsecamente connessa alla vitalità che il concetto acquisisce attraverso le sue concrezioni nell'unità dell'idea, ognuna delle quali di per sé è *daseyend*, determinata. Per tale ragio-

ne la *Existenz*, a differenza del *Daseyn*, è un momento della logica dell'essenza la cui connotazione modale non consiste nel passaggio dalla possibilità all'attualità determinata, ma alla realtà orientata in senso teleologico e concepita globalmente come inclusione dei singoli processi individuali.

A una tale dimensione olistica dell'esistenza risponde anche l'abitudine nella sua funzione antropologica ed estetica. La formazione della soggettività nell'*Antropologia* può infatti essere descritta in questo modo: come il passaggio dall'essere determinato delle sensazioni, interne o esterne, e delle emozioni elaborate attraverso le abitualità tipiche dell'essere umano (quali la posizione eretta o la facoltà linguistica) al soggetto individuale considerato nel suo percorso di formazione. Quest'ultimo momento viene qualificato da Hegel come reale (*wirklich*), o meglio come «anima effettivamente reale».

Nel manoscritto di Stolzenberg delle *Lezioni sullo spirito soggettivo* del semestre invernale 1827/28 è ancora più evidente la cifra modale che caratterizza l'esistenza dell'anima reale e, più in generale, la realtà (*Wirklichkeit*). Nel commento al § 411 si osserva che ciò che, in quanto sensazione o sentimento, si presenta inizialmente come differenziato (*Auseinander*), diventa attraverso l'esercizio dell'abitudine una vera e propria competenza che può essere richiamata alla memoria e applicata spontaneamente anche in contesti differenti rispetto a quelli in cui è sorta. In tal modo il contenuto semantico dell'*aisthesis* viene trasformato nell'unità ideale della volontà: «nell'anima reale l'idealità [delle differenze] è venuta all'esistenza, ciò che abbiamo visto come abitudine è divenuto una possibilità, si è ridotto alla mia capacità. Quando voglio qualcosa, lo eseguo nella misura in cui lo voglio» (*VPsG II*, 738 [tr. it. mia]).

L'identità di volontà ed esecuzione nella prassi libera di un *habitus* acquisito, cioè di una competenza o abilità, è una nuova forma di immediatezza grazie alla quale l'uomo può costituirsi come soggetto formato e al contempo autonomo. Hegel riconosce che in questo processo di autonomizzazione e di formazione il linguaggio rappresenta il «segno assoluto dell'uomo formato» (*VPsG II*, 741 [tr. it. mia]).[47]

[47] L'espressione usata qui è «gebildeten», con cui Hegel potrebbe volersi riferire anche all'educazione, riferendo l'aggettivo *gebildeten* alla formazione acquisita all'interno di uno specifico contesto socioculturale, il quale comprende sempre almeno una lingua particolare. La valenza educativa del contesto linguistico è al centro dell'indagine hegeliana sin dal corso sulla filosofia dello spirito tenuto a Jena nel

Dal punto di vista modale, il lavoro performativo del linguaggio consiste nell'attualizzazione determinata di una certa attitudine, ma non coincide soltanto con la singola esecuzione, bensì comprende tutte quelle condizioni formali individuali (pensiero, lingua, etc.) e non (ambiente, contesto, comunità) che concorrono alla sua realizzazione. In questo caso non si parla di *Daseyn*, ma di *Existenz*, perché la determinatezza raggiunta dal singolo con gli usi linguistici (e con l'*habitus* in generale) è una competenza che accomuna l'individuo al suo genere: è, in altri termini, la realizzazione del genere nell'individuo. Questo modo di esistere o di essere-nel-mondo mediante il linguaggio tipico dell'essere umano ha perciò una specifica valenza intersoggettiva e allo stesso tempo costituisce uno stimolo ad ampliare le possibilità di esperienza e conoscenza del mondo stesso.

Ogni uso linguistico, infatti, implica un ricco e articolato processo di mediazione e di negazione che ha luogo all'interno del vasto ambito dell'esperienza di un soggetto singolo (di un singolo uomo) ma anche di quella di un popolo, dal momento che l'esperienza del singolo è inscritta sin dal principio entro uno specifico contesto socioculturale e, soprattutto, in una lingua particolare. Con lo spirito assoluto Hegel porta questo contesto verso un ulteriore livello di universalità: l'esistenza del *genere*.

Prima di esaminare il modo in cui Hegel sviluppa la corrispondenza tra il genere e l'ideale, possiamo verificare l'aspetto modale del processo di poiesi linguistica nella teoria hegeliana dell'opera d'arte, dalla quale del resto siamo partiti. Come accade per la funzione del linguaggio, anche l'arte subisce nel sistema maturo uno spostamento causato dalla specificazione modale dell'esistenza. Non solo l'arte diventa un momento a sé stante, distinto dalla religione (e dalla filosofia), ma il suo compito, che nella *Fenomenologia* consisteva nel dare

1803/04, in cui si osserva che un individuo non crea il linguaggio, ma apprende il mondo attraverso la lingua del proprio popolo: «La formazione del mondo nel linguaggio [*Die Bildung der Welt zur Sprache*] è-presente in sé. Allo stesso modo che il divenire dell'intelletto e della ragione essa cade nell'educazione [*Erziehung*]; essa per la coscienza diveniente è-presente *come mondo ideale*, come la sua natura inorganica, e la coscienza in questo modo non ha da liberarsi della natura, ma deve *trovare* per *l'idealità di questa la realtà*, cercare per il linguaggio il significato, che è nell'essere; questo è parimenti per la coscienza; e la coscienza resta, per così dire, solo l'attività formale del riferire l'uno all'altro questi [il linguaggio e l'essere] che già ci sono» (*JS I*, 318-319 [56]).

allo spirito un'esistenza immediata e determinata, viene ridefinito: l'esistenza del concetto nell'arte è ripetutamente paragonata a quella dell'idea nella corporeità umana. Questo ha importanti conseguenze sulla concezione hegeliana dell'ideale estetico, notoriamente connessa a doppio filo tanto al motivo classicista dell'estetica di Winckelmann, quanto a quello storicista che avvicina Hegel alla filosofia dell'arte di Herder o di Schiller. Ad esempio, nel piano generale della *Nachschrift* di Hotho riguardo all'arte classica – la forma artistica nella quale si realizza una perfetta compenetrazione di forma e contenuto – leggiamo:

> [L'arte classica] è la libera adeguata compenetrazione della figurazione del concetto; un contenuto, che ha la figura a lui adeguata, che come contenuto veritiero non rinunzia alla forma veritiera. Qui si colloca l'ideale dell'arte. Il sensibile, l'immagine, qui non vale più come sensibile, non è un essere della natura; è bensì una figura naturale, ma una figura tale che, sottratta alla povertà del finito, è perfettamente adeguata al suo concetto. Il contenuto veritiero è lo spirituale concreto, la cui figura è quella umana; perché questa soltanto è la figura dello spirituale, la guisa in cui lo spirituale può configurarsi in esistenza [*Existenz*] temporale (*Hotho 1823*, 248 [36-37]).

Questa corrispondenza tra la figura umana e l'esistenza temporale dello spirito nell'opera d'arte va letta in relazione alla funzione formativa per il corpo e per la volontà che Hegel attribuisce al linguaggio nell'*Antropologia*, permettendoci così di superare i limiti di una concezione classicista dell'arte e della bellezza. Se consideriamo l'arte nella prospettiva sistematica, cioè come momento nel percorso di sviluppo e formazione dello spirito, la realizzazione dell'ideale diventa il presupposto dell'arte e non può essere limitata al solo momento classico.

L'ideale artistico viene descritto come il processo creativo nel suo insieme che prosegue ben oltre l'oggettualità della singola opera e comprende le competenze condivise dall'artista e dal fruitore, mentre la singola opera d'arte può essere pensata come il passaggio dalla possibilità all'esistenza determinata (*Daseyn*) del concetto dell'opera. L'ideale nell'arte, in quanto bellezza, è perciò una nozione pluralistica e inclusiva che presuppone quella formazione reciproca di opera d'arte, artista e spettatore che abbiamo descritto in precedenza. Se l'ideale di bellezza è storico, possiede cioè un'esistenza temporale come scrive Hegel, è perché esso è il risultato di un'interazione fra variabili storicamente, culturalmente e soprattutto linguisticamente determinate.

Tale interattività performativa è una caratteristica propria dell'arte in generale e appartiene allo *spirito* in quanto esso è *das Gemeinsame*, l'elemento che accomuna l'arte alla religione e alla filosofia.

Nelle opere della maturità e nell'*Enciclopedia* in particolare, dunque, la relazione tra *Daseyn* ed *Existenz* si specifica come relazione dialettica tra la contingenza e particolarità del fattuale, del finito, di ciò che *da ist*, e l'universalità dello spirito, che è totalità e processo. Questo, come accennavo prima, ha importantissime ripercussioni sul modo in cui deve essere concepita la funzione formativa del linguaggio per lo spirito assoluto. Se certo non si deve sovrapporre la visione sistematica del linguaggio a quella della *Fenomenologia*, si può comunque rintracciare una certa continuità. In tale prospettiva la dialettica di *Daseyn* ed *Existenz*, non ancora pienamente sviluppata nella *Fenomenologia*, appare feconda per leggere la natura insieme unitaria e molteplice del linguaggio.

Il linguaggio è senza dubbio, come si esprime Hegel nella *Fenomenologia* del 1807, l'esistenza determinata e attuale dello spirito. Anzitutto il linguaggio si manifesta sempre negli usi dei parlanti, vale a dire nei singoli atti linguistici (*Sprachakt*). Questi sono a loro volta determinati dalla lingua, perché concretamente pronunciati all'interno di un preciso contesto storico, culturale, sociale.[48] La lingua non è solo uno dei tanti elementi appartenenti alla costellazione concettuale della *Bildung*, ma piuttosto la forza che concorre a formare i costumi, le usanze, in generale la «visione del mondo» di un popolo.

In quanto lingua determinata particolare, il linguaggio è allora storico, contingente e internamente frammentato in una pluralità potenzialmente infinita di idiomi differenti. Ma in quanto *Existenz* dello spirito (e del concetto), il linguaggio rappresenta l'elemento operativo dell'attività spirituale nella sua universalità intersoggettiva, potremmo dire che è il lavoro con cui lo spirito costruisce il proprio «mondo della vita». Essendo il linguaggio un'opera d'arte per il pensiero e per lo spirito, la sua *Wirklichkeit* è lo spirito all'opera in una serie di competenze diversificate appartenenti al genere umano. In tal senso il linguaggio è universale e sorge, come parola o nome, insieme al pensiero.

[48] Cfr. *JS I*, 318 [55]: qui leggiamo che il linguaggio (universale) esiste «*solo in quanto linguaggio di un popolo* [*Sprache eines Volks*], altrettanto *intelletto* e *ragione*. Solo in quanto opera di un popolo il *linguaggio* è l'*esistenza* ideale *dello spirito*, in cui quest'ultimo si esprime».

La possibilità della comunicazione è quindi garantita dalla struttura interattiva del linguaggio, dalla conformazione teleologica della conversazione, in base alla quale i parlanti possiedono tutti la stessa attitudine a conseguire, se ben formati, la giusta competenza linguistica. È quindi corretto affermare che il linguaggio è il *Daseyn* dello spirito, in quanto lingua parlata in un determinato contesto socioculturale, e altrettanto corretto parlare del linguaggio – parafrasando il testo hegeliano – come *Existenz* dello spirito assoluto, cioè come capacità universale o semantica speculativa.

4. *La semantica speculativa fra teoria della traduzione e ontologia relazionale*

La reciprocità tra il processo di formazione delle lingue e quello del linguaggio costituisce il principio fondamentale su cui si basa la teoria del significato di Hegel. L'universalità della *Sprache* non deve essere ascritta a una struttura logico-grammaticale comune ai singoli idiomi, una sorta di sintassi per la quale non sarebbe più possibile distinguere il linguaggio dal pensiero, ma piuttosto all'uso semantico. Quest'ultimo corrisponde alla modalità con cui in una determinata lingua il contenuto viene espresso o portato – direbbe Hegel – all'esistenza. Tale dimensione pragmatica della semantica hegeliana testimonia ulteriormente quell'unità di prassi e di poiesi che permette l'aggancio fra la logica e la filosofia reale della quale la filosofia dello spirito nel sistema maturo può essere considerata il naturale e necessario compimento.

L'opposizione al convenzionalismo linguistico si radica pertanto nella natura *pratica* o *performativa* del significato, come del resto abbiamo visto analizzando le radici estetico-antropologiche della filosofia hegeliana del linguaggio. Alla luce di questa centralità della pragmatica, ci dovremmo allora chiedere in che modo debba essere definita la nozione stessa di "significato" all'interno della semantica speculativa hegeliana, il cui argomento centrale può essere efficacemente sintetizzato in questo modo: ogni espressione del linguaggio naturale (ogni parola) è portatrice di una specifica *Bestimmtheit* o determinatezza non preesistente alla sua espressione linguistica, ma creata nel contesto della sua esecuzione, del suo uso.

Il dibattito contemporaneo sulla semantica, dominato dall'opposizione fra concettualismo e contestualismo appare inadeguato a

interpretare la peculiare posizione hegeliana. Secondo le semantiche concettualiste classiche il significato corrisponde a un contenuto mentale come un concetto o un'idea, per cui il rapporto tra il segno e la cosa, tra significante (referente linguistico) e significato (referente extralinguistico) non è diretto, ma mediato dalla facoltà rappresentativa e riflessiva del pensiero. Per questo tipo di semantiche, perciò, il significato non avrebbe natura linguistica. Sul fronte opposto al concettualismo, le semantiche contestualiste si appellano invece alla formazione contestuale dei significati delle parole. Il significato deve essere rilevato anzitutto nel contesto d'uso delle espressioni linguistiche, perché alla situazione contestuale specifica appartiene un rapporto diretto tra significante e significato. Da questo punto di vista il contestualismo può essere considerato una forma di costruttivismo semantico che attribuisce al linguaggio una propria capacità semantica indipendente.

Chiaramente lo schema sopra delineato costituisce una semplificazione di approcci teorici molto variegati che possono presentare anche notevoli confluenze. Tanto per fare un esempio particolarmente rilevante per il nostro argomento, l'«inferenzialismo semantico» di Robert Brandom – sviluppato tra l'altro in dialogo costante con la logica hegeliana – coniuga la tesi concettualista per cui il significato sarebbe un contenuto concettuale derivante dai processi inferenziali con l'idea che il contenuto concettuale non sia affatto di natura esclusivamente mentale, ma sia invece regolato dall'intenzionalità dell'atto linguistico e da stati e atteggiamenti normativi, frutto dell'esperienza del mondo.[49]

Nonostante la teoria semantica di Hegel presenti evidentemente una certa affinità con una posizione ibrida a là Brandom, non sembra lasciarsi facilmente catalogare nemmeno come semantica inferenzialista. Hegel considera il significato in termini processuali, come un sinolo di forma e contenuto che si realizza anzitutto sul piano del-

[49] Brandom elabora l'inferenzialismo in continuità con il razionalismo (Spinoza, Leibniz, Hegel) e in opposizione alle cosiddette semantiche rappresentazionaliste della tradizione empirista. Quindi, secondo lo schema di Brandom, nella storia della filosofia sarebbero da distinguere almeno due tipi di semantiche: il rappresentazionalismo, basato sulla logica referenziale, e l'inferenzialismo, in base al quale i concetti vengono identificati dalla loro funzione inferenziale. Cfr. R. Brandom, *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, London 1998, pp. 93 e segg., e Id. *Articulating Reasons*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2000; tr. it. C. Nizzo, *Articolare le ragioni*, Il Saggiatore, Milano 2002.

la rappresentazione (*Vorstellung*). Questa però è da intendersi non in senso cognitivo, ma in senso temporale e relazionale come *Bildung*. La rappresentazione funge così da *medium* tra significante e significato sia sul piano del linguaggio, sia su quello del pensiero.

La conseguenza più evidente di questa tesi è che nella teoria semantica di Hegel i rapporti di significato che hanno natura inferenziale sono anche antecedenti rispetto ai singoli processi di significazione. Infatti, l'elemento fondativo della semantica speculativa non è affatto primitivo dal punto di vista semantico: il significato in quanto concetto è il risultato delle relazioni che intercorrono tra i significati. Per sciogliere questa tautologia dobbiamo seguire le conseguenze dell'applicazione del modello interattivo alla semantica, il quale, come sappiamo, postula la priorità dell'*esecuzione* del significato. Rilevante è che Hegel elabori un tale modello interattivo per la sua teoria semantica ancora una volta in dialogo con la linguistica di Wilhelm von Humboldt.

Per tracciare le linee guida di questo confronto il testo di riferimento è sicuramente la lunga recensione alle due conferenze, tenute da Humboldt tra il 1825 e il 1826 presso l'Accademia delle scienze di Berlino dal titolo *Über die unter dem Namen Bhagavad-Gītā bekannte Episode des Mahā-Bhārata*, che Hegel redige nel 1827 per gli *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*. Nel recensire questi studi che Humboldt aveva dedicato a una critica filologico-filosofica dell'antico poema epico indiano *Bhagavad-Gītā*, Hegel sferra un duro attacco al relativismo semantico.

La valorizzazione della diversità linguistica e culturale, caldamente sostenuta dalla *Sprachwissenschaft* sette-ottocentesca almeno sin da Herder, presentava infatti il rischio di un'assolutizzazione della particolarità e della differenza come anche, sul piano linguistico, del principio dell'intraducibilità.[50] Nella *Humboldt-Rezension* Hegel si

[50] Sul problema degli intraducibili come conseguenza del relativismo si veda la posizione di B. Cassin, *Éloge de la traduction. Compliquer l'universel*, Fayard, Paris 2016. Per una panoramica del problema della traduzione fra Sette e Ottocento in Germania si veda il classico A. Berman, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Gallimard, Paris 1984; tr. it. G. Giometti, *La prova dell'estraneo. Cultura e traduzione nella Germania romantica*, Quodlibet, Macerata 1997. Con riferimento alla filosofia della traduzione (e del linguaggio) di alcuni autori della filosofia classica tedesca, soprattutto Herder e Schleiermacher, cfr. M.N. Forster, *After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition*, Oxford University Press, Oxford 2010, e Id., *German Philosophy of Language: from Schlegel to Hegel and Beyond*, Oxford University Press, Oxford 2011.

confronta con un caso di studio molto dibattuto tra gli orientalisti dell'epoca: la traduzione della parola sanscrita *yoga*, prendendo le distanze dalle scelte dei suoi predecessori.

Egli critica sia la traduzione contestuale in lingua latina di August Wilhelm Schlegel, il quale traduce *yoga* principalmente con «devotio», ma a seconda delle singole occorrenze anche con «applicatio», «destinatio» o «exercitatio», sia la proposta di Humboldt di usare invece per la traduzione tedesca un unico termine, «Vertiefung». In alternativa Hegel suggerisce l'espressione «*abstracte Andacht*» la quale avrebbe il pregio di rendere evidente la specificità del tipo di devozione dello yoga che, dal suo punto di vista, «non è l'essere spiritualmente assorto in un oggetto in generale, nel senso in cui si è assorti nella visione di un quadro o di un oggetto scientifico, né l'essere assorto [dell'uomo] in se stesso […]. Lo *yoga* è piuttosto l'essere assorto *senza alcun contenuto*» (*HR*, 34-35 [133]).[51]

Tralasciando la questione, per altro assai controversa, dei pregiudizi sull'India connessi all'interpretazione hegeliana, che ci porterebbe inevitabilmente ben al di là degli intenti della presente ricerca,[52] è

[51] Per un inquadramento della relazione di Hegel con l'orientalistica dell'epoca, soprattutto rispetto al dibattito sulla traduzione della *Bhagavad-Gītā*, cfr. S. Marchignoli, *Canonizing an Indian Text? A.W. Schlegel, W. von Humboldt, Hegel, and the Bhagavadgītā*, in *Sanskrit and "Orientalism". Indology and Comparative Linguistics in Germany, 1750-1958*, D.T. McGetchin – P.K.J. Park – D. SarDesai (cur.), Manohar, New Delhi 2004, pp. 245-270. Sulla teoria hegeliana della traduzione a confronto con quella di Humboldt si veda l'interpretazione, fortemente polemica verso l'approccio hegeliano, di C. Menze, *Das indische Altertum in der Sicht Wilhelm von Humboldts und Hegels*, in *Welt und Wirkung von Hegels Ästhetik*, A. Gethmann-Siefert – O. Pöggeler (cur.), «Hegel-Studien» – Beiheft 27, Bonn 1986, pp. 245-294. Per una lettura delle *Humboldt-Rezension* che metta in luce, invece, le potenzialità transculturali della teoria hegeliana della traduzione, cfr. S. Achella, *How should we think about a trans-cultural hermeneutics? A controversy between Wilhelm von Humboldt and Georg Friedrich Hegel*, in *Controversies in the Contemporary World*, A. Fabris – G. Scarafile (cur.), John Benjamins Publishing Company, Amsterdam 2019, pp. 69-84, e S. Pieroni, *Das Fremde in der Sprache: Hegel e la sfida dell'estraneo*, «Verifiche» XLIX (2020), pp. 19-35.

[52] Si veda la polemica tra Robert Bernasconi e Joseph McCarney sulla questione del razzismo in Hegel che prende le mosse proprio dal posizionamento della religione e della cultura indiane rispetto alla *Weltgeschichte*. Cfr. R. Bernasconi, *With What Must the Philosophy of World History Begin? On the Racial Basis of Hegel's Eurocentrism*, «Nineteenth-Century Contexts» XXII (2000), pp. 171-201, e Id., *With What Must the History of Philosophy Begin? Hegel's Role in the Debate on the Place of India within the History of Philosophy*, in *Hegel's History of Philosophy. New Interpretations*, D.A. Duquette (cur.), SUNY, New York 2003, pp. 35-49; J. McCarney, *Hegel's Racism? A*

bene sottolineare che le ragioni che Hegel adduce per giustificare la sua proposta di traduzione costituiscono l'occasione per riflettere sulla *diversità semantica* delle lingue e, di conseguenza, anche sulla funzione semantica e formativa del linguaggio naturale o ordinario:

> È sicuramente contrario alla natura della cosa [*Sache*] pretendere che l'espressione della lingua di un popolo che ha la sua peculiare sensibilità e cultura [*Bildung*], opposta alla nostra, venga resa con una parola della nostra lingua che le corrisponda pienamente nella sua determinatezza [*Bestimmtheit*], nel caso in cui tale espressione non concerna oggetti immediatamente sensibili come sole, mare, albero, rosa, ecc. ma un contenuto spirituale (*HR*, 33 [131]).

In questo breve ma denso passaggio Hegel espone due tesi: t_1) ogni espressione linguistica è portatrice di una propria «determinatezza», la quale dipende dalla «sensibilità» e dalla «cultura» di un popolo, cioè dal contesto storico e culturale in cui l'espressione si è formata e viene usata; t_2) in una prospettiva interlinguistica non possono perciò esistere due identiche determinatezze. Ciò significa che la semantica è una scienza pluralistica. Proprio perché ogni lingua è portatrice di una propria struttura semantica, unica ed eterogenea, cioè di un insieme complesso e diversificato di determinatezze che non trova diretta corrispondenza in altre lingue, il compito del traduttore risulta particolarmente gravoso. Esso richiede «tatto unito a cultura, ricchezza di spirito e talento» (*HR*, 34 [132]).

Esiste però un'eccezione a t_2: l'unicità del significato è limitata alle espressioni dal «contenuto spirituale». Termini che designano referenti naturali come "sole", "mare" o "albero" sarebbero dunque univoci, immediatamente equivalenti e traducibili in tutte le lingue. Questa posizione, senz'altro discutibile dal momento che pare escludere che anche nelle espressioni che designano oggetti naturali (*Ding*) possano entrare in gioco variabili socioculturali,[53] presuppone che esistano due

Response to Bernasconi, «Radical Philosophy» CXIX (2003), pp. 32-37; S. Bonetto, *Race and Racism in Hegel – An Analysis*, «Minerva – An Internet Journal of Philosophy» X (2006), pp. 35-64.

[53] È questa l'ipotesi del determinismo linguistico, nota anche come «relativismo linguistico», elaborata nel Novecento da Edward Sapir e Benjamin Lee Whorf sulla base dell'osservazione che neppure nel caso di oggetti immediatamente sensibili si può fare affidamento alla traduzione letterale. L'esempio, notissimo, è quello delle lingue Inuit, le quali possiedono numerosi lessemi distinti per indicare l'oggetto

generi distinti di oggetti e parimenti due modalità della significazione: una designazione immediata che stabilisce un nesso diretto tra il significante e il significato extralinguistico – tra la parola "sole" e l'oggetto naturale o intuizione sensibile del sole –, e una designazione mediata corrispondente alla rappresentazione (*Vorstellung*).

Infatti, sempre in riferimento alle espressioni dal contenuto spirituale Hegel afferma: «Una parola della nostra lingua ci dà la *nostra* determinata rappresentazione del tale oggetto e perciò stesso non quella di un altro popolo, che ha non solo un'altra lingua, ma anche altre rappresentazioni» (*HR*, 33 [131]). Questa affermazione può essere letta come una specificazione di entrambe le precedenti tesi. Secondo t_1: la *Bestimmtheit* della rappresentazione non deve essere intesa come contenuto mentale, ma come *Verallgemeinerung*, «universalizzazione» (*GPR*, 47 [284]). Secondo t_2: tale processo di universalizzazione indotto dalla rappresentazione è locale. La rappresentazione ha carattere "nazionale", perché appartiene alla differenza specifica e alla particolarità della lingua e della cultura di un popolo. Per questo la rappresentazione è sempre *determinata*, contestualizzata in quanto *daseyender Geist*.

Stando a queste ultime osservazioni la traduzione sembrerebbe allora, in linea di principio, un compito impossibile. Eppure nel passaggio che stiamo analizzando Hegel rifiuta esplicitamente il principio dell'intraducibilità e, per legittimare la possibilità della traduzione, si affretta subito a circoscrivere la diversità semantica delle lingue: «Dal momento che lo *spirito* è l'elemento comune a tutti i popoli, e se la formazione [*Bildung*] di esso è allo stesso tempo presupposta, la differenza può vertere soltanto sul rapporto di un contenuto secondo il suo *genere* con le sue determinazioni, le *specie*» (*HR*, 33 [131-132]).

neve che nelle lingue europee viene di norma designato con un solo termine primo ("neve", "Schnee", "neige", etc.). Da esempi di questo tipo Sapir e Whorf concludono non solo che il linguaggio influisce sul modo di pensare e strutturare la realtà degli individui, ma anche che le lingue sono fra loro sostanzialmente incommensurabili. Cfr. B.L. Whorf, *Language, thought, and reality: Selected writings of Benjamin Lee Whorf*, B. Carroll (cur.), MIT Press, Cambridge 1987. In antitesi all'ipotesi Sapir-Whorf, la grammatica universale di Chomsky, soprattutto nella formulazione cognitivista del «mentalese» di Fodor, considera la diversità interlinguistica solo come la manifestazione superficiale di un unico «linguaggio del pensiero», disincarnato e universale. Cfr. J.A. Fodor, *The Language of Thought*, Crowell, New York 1975.

In altri termini, la diversità concerne solo il livello della rappresentazione, perché le singole lingue (*die Sprachen*) sono le esistenze determinate della facoltà universale del linguaggio (*die Sprache*), determinazioni particolari di quell'elemento comune che è lo spirito. La diversità semantica delle lingue dipende perciò dalla differente strutturazione del rapporto tra genere e specie: «In ogni lingua sono presenti espressioni particolari per molte determinatezze, non certo per tutte, ma forse non ve ne sono per il soggetto generale che le comprende, oppure anche per questo, ma in modo tale che l'espressione è ristretta soltanto al generale o è usata anche per disegnare una specie particolare» (*HR*, 33 [132]).

Qui Hegel sta indicando la distinzione di genere e specie, da intendersi come la relazione per cui una classe generale sta alle sue forme particolari o tipi, quale dispositivo per far fronte al relativismo semantico e per pensare la reciprocità dei processi di universalizzazione e di localizzazione. Se seguiamo l'analisi proposta dal linguista Eugenio Coseriu è possibile dedurre dallo schema hegeliano quattro determinazioni del rapporto genere-specie o, meglio, «quattro possibili tipi di strutturazione del contenuto lessicale delle singole lingue».[54]

Per il primo tipo, la lingua possiede espressioni per designare sia il genere, sia le singole specie che lo compongono. Per il secondo tipo di strutturazione ci sono espressioni che designano le diverse specie, ma manca un termine generale che le comprenda. È evidentemente questo il caso di yoga, per il quale – osserva Hegel riprendendo alcuni rilievi di Schlegel e di Humboldt – «sfugge al lettore l'originario concetto generale [*der ursprüngliche allgemeine Begriff*], mediante il quale soltanto egli potrebbe comprendere realmente i singoli usi, ognuno nella sua specificità» (*HR*, 33 [131]). Per il terzo tipo, una lingua possiede una parola per il genere, ma non per le singole specie. Pensiamo qui al caso della pasta: in molte lingue è presente solo il termine primo o iperonimo "pasta", il genere appunto, a fronte dei molti iponimi che possiede l'italiano per indicare le diverse specie di pasta. Infine, per il quarto tipo, la lingua possiede una parola per il genere che viene usata anche per designare le singole specie senza che sia però chiara la loro distinzione. Il terzo e il quarto tipo di strutturazione possono essere visti come due varianti di un unico tipo. Un esempio per questa strut-

[54] E. Coseriu, *Zu Hegels Semantik*, «Kwartalnik Neofilologiczny» XXIV (1977), pp. 183-193: 188; tr. it. mia.

turazione del significato viene fatto dallo stesso Hegel: «Così il *tempo* [lo *Zeit* tedesco] contiene sia il tempo pieno che il tempo vuoto, che il tempo opportuno, perciò "tempus" deve essere tradotto spesso con "circostanze" o con "il momento opportuno"» (*HR*, 33 [132]).

Da questo quadruplice schema di strutturazione semantica delle lingue naturali Hegel trae un'importante conclusione a conferma della sostanziale unità del linguaggio come anche a garanzia della possibilità della traduzione: «I diversi *significati* di una parola che troviamo nei nostri dizionari sono per la gran parte determinatezze diverse di una medesima accezione fondamentale» (*HR*, 33 [132]). La diversità delle determinatezze deve essere rapportata a un'unica *Grundlage*, sulla quale si articolano le diverse lingue particolari. Perciò, secondo Coseriu, la semantica hegeliana è una semantica strutturale, in base alla quale la diversità delle lingue può essere compresa solo postulando un'identica sostanza semantica per i diversi tipi di strutturazione del rapporto tra genere e specie.

Questo significa che ogni lingua particolare, pur costituendo *in sé* un sistema autonomo, è commensurabile con altri sistemi linguistici. La distinzione tra genere e specie, in quanto unità potenziale che ogni lingua naturale può declinare in modo differente, costituisce pertanto sia il fondamento della comparazione tra le lingue – programma quest'ultimo che appartiene anche all'«*ermeneutica del linguaggio*» di Humboldt e al suo tentativo di coniugare indagine empirico-linguistica e riflessione filosofico-trascendentale[55] –, sia la *conditio sine qua non* della traduzione.

Stando alla ricostruzione di Coseriu la relazione di differenziazione fra genere e specie rappresenta il principio strutturante i rapporti tra le diverse unità lessicali della lingua naturale; essa delimita il campo semantico a partire dal quale, secondo Hegel, i lessemi si oggettivano, ossia strutturano la realtà. Pertanto, nella semantica strutturale la diversità delle lingue deve essere concepita come una cifra caratteristica della *Sprache*, vale a dire come una costante universale del linguag-

[55] Cfr. D. Di Cesare, *Introduzione* a W. von Humboldt, *La diversità delle lingue*, cit., p. XVII. L'autrice sottolinea la matrice kantiana del progetto humboldtiano, il quale consisterebbe in una «trasformazione semiotica del kantismo» (*ivi*, p. XXXIX). In realtà in questo Humboldt si pone in continuità diretta con le metacritiche di Hamann e di Herder. La *Metakritik* di Herder in particolare è sorta proprio in alternativa al criticismo come correzione del mancato riconoscimento del valore linguistico dell'esperienza.

gio.[56] Per molte semantiche di questo tipo la diversità linguistica finisce però per costituire un principio esclusivamente formale, più che altro una diversità di tipo grammaticale.

Hegel non potrebbe sottoscrivere questa conseguenza della semantica strutturale. Non c'è dubbio, infatti, che la relazione di genere-specie venga assunta a principio di strutturazione linguistica della realtà, come sostiene Coseriu, ma Hegel chiarisce anche che tale strutturazione *presuppone* la formazione (*Bildung*). Per questo è ancora più sorprendente che Hegel non ammetta che anche la designazione delle cose-oggetto sensibili, per usare un'espressione tipica della figura fenomenologica della «certezza sensibile», è frutto di un processo di mediazione. In altri termini, egli sembra dimenticare in questo caso la sua stessa lezione: il fallimento della «certezza sensibile» non è il fallimento del linguaggio, ma della pretesa della coscienza di nominare in modo diretto la sostanza degli oggetti «immediatamente sensibili».

Nel sistema Hegel chiarirà, come è stato osservato, che «il significato del nome non è l'oggetto sensibile, naturale, singolare, transeunte – la cosa materiale (*Ding*), il referente extralinguistico – ma l'oggetto ideale, culturale, universale, durevole – la cosa spirituale (*die Sache*), la rappresentazione universale, il significato del nome».[57] Anche dal punto di vista psicologico la comparsa del nome presuppone l'attività rappresentativa della fantasia e della memoria, che sono i momenti propriamente creativi, di formazione del significato. Il rapporto tra la cosa-oggetto e la cosa spirituale, essendo regolato come *Aufheben* dalla negazione determinata, è perciò *opera del linguaggio*.[58]

[56] Sempre Coseriu osserva che tale principio era postulato comune della linguistica tedesca romantica e post-romantica, la quale si rifaceva soprattutto alle idee di Herder. Cfr. E. Coseriu, *Zu Hegels Semantik*, cit., pp. 184-185.

[57] C. De Bortoli, *Osservazioni sul ruolo del linguaggio nel VI capitolo della* Fenomenologia dello spirito, cit., p. 80.

[58] «"Senso" [*Sinn*] è infatti una parola meravigliosa, che possiede due significati contrapposti; giacché "senso" indica in un caso l'organo immediato dell'apprensione sensibile, e d'altra parte noi chiamiamo "senso" il significato [*Bedeutung*], ovvero l'altro del sensibile, l'interno, il pensiero, l'universale della Cosa [*Sache*]. Il primo è la Cosa come un immediato, il secondo il pensiero della Cosa, e noi chiamiamo entrambi "senso"» (*Hotho 1823*, 268 [58]). Anche la distinzione fregeana tra *Sinn* e *Bedeutung* prende le mosse da questa stessa esigenza di tenere distinto l'oggetto extralinguistico del riferimento (*Bedeutung*) dall'elemento contestuale che per Frege è esclusivamente logico e corrisponde al valore di verità (*Sinn*). Cfr. G. Frege, *Senso e significato (1892)*, in *Senso, funzione e concetto. Scritti filosofici 1891-1897*, tr. it. E.

Dunque, poiché i processi di significazione e strutturazione della realtà hanno natura rappresentativa (linguistica e socioculturale), esistono molteplici semantiche, tante almeno quante sono le lingue naturali o storiche. Ciascuna di queste semantiche rappresenta la concreta applicazione, l'esistenza determinata (*Daseyn*) di un unico genere semantico, ovvero come si esprime Hegel nella *Humboldt-Rezension*, dello spirito in quanto *Grundlage* o *das Gemeinsame*.

Per ricapitolare possiamo sintetizzare le caratteristiche della semantica speculativa di Hegel come segue. In primo luogo, ogni unità significante minima del linguaggio (il nome) possiede una propria *Bestimmtheit*, vale a dire una propria collocazione all'interno di un campo semantico che è unico per tutte le lingue naturali. Questo campo semantico è lo spirito che si articola internamente a partire da una differenza fondamentale, in grado di dare ragione della diversità interlinguistica, ma anche della possibilità di concepire le lingue come sistemi tra loro commensurabili, come specie di uno stesso genere. La distinzione genere-specie non costituisce dunque una schematizzazione formale di rapporti categoriali, bensì rappresenta la strutturazione fondamentale del pensiero oggettivo, il quale – come abbiamo visto nel primo capitolo – richiede che il significato venga determinato nell'*azione* e nella *prassi* linguistica. In tal senso la semantica speculativa di Hegel differisce sostanzialmente anche dalle semantiche strutturali, le quali presentano una forte connotazione logico-analitica.

In secondo luogo, la differenza fondamentale genere-specie implica che per comprendere l'unità del linguaggio (e della semantica) si debba partire dalla diversità delle lingue. La diffusione del linguaggio non è dispersione, ma «contagio universale» (*PdG*, 380 [466]): il

Picardi, Laterza, Bologna 2001, pp. 35-40. Se consideriamo la traduzione interlinguistica a partire dalla distinzione fra *Sinn* e *Bedeutung* si può osservare che, nel caso della traduzione di *yoga* in italiano o in una qualsiasi delle lingue europee, il problema della traducibilità sorge non nella traduzione della *Bedeutung*, ma in quella del *Sinn*. Il *Sinn* per Hegel corrisponde al "contesto" della «rappresentazione» che rende tanto arduo il compito del traduttore; il valore di verità di un termine, perciò, non può essere solo logico, ma deve comprendere l'intero sviluppo del concetto in quanto *Aufhebung* della cosa-oggetto (*Ding*) in cosa spirituale (*Sache*). Questa *Aufhebung* è l'operare tipico del linguaggio e appartiene pertanto a ogni sua espressione. Al di là della sbrigativa e controversa distinzione presente nella *Humboldt-Rezension* tra espressioni che denotano un contenuto immediato e quelle che denotano un contenuto spirituale, l'irriducibilità del significato a mero valore proposizionale è un principio ben radicato nella filosofia speculativa.

convergere di differenti e molteplici istanze lessicali (le molteplici *Bestimmtheit* dei nostri vocabolari) verso una dimensione unica e universale. In questo senso anche la *Vorstellung*, sia pure nella sua contingenza e particolarità storica, non è mai ridotta da Hegel alla singolarità. Pur nella sua pluralità intrinseca la rappresentazione è una forma della *Bildung* e, in quanto tale, processo di universalizzazione.

5. *Identità speculativa e* Wechselwirkung

Il significato, che nella *Scienza della logica* è chiamato «la determinatezza [*Bestimmtheit*] del concetto» (*WdL III*, 17 [19]), costituisce quindi un campo plurale strutturato dalla differenza fondamentale di genere e specie. Si potrebbe obiettare che basare la teoria del significato su una diade di questo tipo sia un procedimento di tipo intellettualistico, fondato su una partizione originaria come quello a cui si appellano le logiche del giudizio e, secondo Hegel, le filosofie dell'identità. Se la semantica hegeliana non ricade nelle rigide dicotomie di un pensiero dualistico è grazie al fatto che egli concepisce la determinatezza del significato come relazione, aspetto quest'ultimo che differenzia ulteriormente la semantica speculativa dalle semantiche strutturali.

Hans-Friedrich Fulda ha osservato che l'andamento dialettico del pensiero produce una «modificazione del significato», la quale non si presenta come puntuale e discreta, ma come un divenire (*Werden*).[59] L'unità di pensiero ed essere nella logica hegeliana, del resto, è *in divenire*, non si limita, cioè, a essere un'esistenza determinata (*Daseyn*) quale esito del processo di sviluppo. Parimenti la determinatezza non può essere considerata una qualità dell'essere o del processo di determinazione dell'essere. Semmai la determinatezza si svolge insieme al concetto nei diversi momenti dello sviluppo logico: è senz'altro presente anche nel *reines Sein*, ma solo nella misura in cui ne rappresenta la *Grundlage*, letteralmente il "campo" (*Lage*) "fondamentale" (*Grund*). Non è quindi possibile pensare il significato in termini di corrispondenza fra l'espressione linguistica e l'oggetto designato. Diversamente, il significato non *è*, ma si *realizza* nell'unità del contenuto

[59] H.-F. Fulda, *Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik*, in *Hegel-Bilanz*, R. Heede – J. Ritter (cur.), Klostermann, Frankfurt a.M. 1973, pp. 231-262: 243; tr. it. mia.

e della forma, cioè non nella singola espressione del linguaggio, ma nella sua esecuzione. Il significato allora consiste in una *relazione* per cui contenuto e forma sono allo stesso tempo autonomi l'uno rispetto all'altro e reciprocamente dipendenti.

Conseguentemente il significato è sia costitutivamente eterogeneo, sia sempre determinato come unità. *Die Sache* – o l'essenziale della cosa che diventa oggetto della considerazione logica – è in realtà, come osserva Hegel, una moltitudine di concetti che deve essere limitata, determinata. La limitazione della moltitudine concettuale è possibile perché il concetto è anche il genere, cioè l'universale o pensiero in generale, rispetto al quale i tipi o le specie costituiscono una limitazione: sono accezioni particolari del concetto universale. Il genere rappresenta quindi il concetto in quanto *relazione speculativa* o *unità-relazione* di forma e contenuto. In tal modo è possibile comprendere la determinazione del significato alla stregua di una limitazione e contemporaneamente il *logos* come «soltanto uno», come «base sostanziale [*substantielle Grundlage*]» e «concetto *determinato*» (*WdL III*, 17 [18-19]).

La semantica hegeliana si appella quindi allo stesso principio che nel *Vorbegriff* sancisce l'oggettività del pensiero: la concrezione di forma e contenuto tipica del *logos* che si determina nel linguaggio, in particolare nella parola e nel nome.[60] Da questo punto di vista la determinazione del significato è «un'immensa abbreviazione a fronte della singolarità delle cose, com'esse si presentano in quella lor moltitudine all'indeterminato intuire e rappresentare» (*WdL III*, 17 [18]).

[60] Non di rado Hegel sovrappone parola (*Wort*) e nome (*Name*). Una loro esplicita distinzione è contenuta nel manoscritto di Erdmann del corso sulla filosofia dello spirito del semestre 1827/28: «La produzione, che equivale a una parola, è un prodotto immediato, un prodotto singolo e passeggero, un'esteriorizzazione ideale, ma è solo un'esteriorizzazione, non ancora ciò che chiamiamo nomi. Tutte le parole sono anche nomi di qualcosa, ma i nomi sono espressamente le parole, nella misura in cui rimangono associate a una <determinata> rappresentazione, la rappresentazione determinata ha unicamente la sua esistenza in questa specifica guisa dell'esteriorizzazione» (*VPsG II*, 850 [304]). Per Hegel ogni parola è nome di qualcosa, nella misura in cui il nome corrisponde a un'unità minima di significato. Se il significato viene strutturato sulla base della distinzione di genere e specie, la parola allora è nome dal momento che può essere classificata secondo tale distinzione. La differenza tra nome e parola può invece essere descritta come la differenza che intercorre tra *Ding*, la cosa immediata, transitoria ed esteriore – l'esteriorizzazione vocale del nome – e *Sache*, la cosa essenziale ovvero il concetto in quanto contenuto semantico dell'esteriorizzazione vocale.

Il passaggio alla «considerazione pensante» del significato comprende la determinazione nel nome, dunque, più in generale i processi di designazione, mentre per l'intuizione e la rappresentazione il significato rimane ancora indeterminato: «la determinatezza del concetto è una determinazione appartenente alla forma di quell'unità sostanziale, è un momento della forma come totalità, un momento del *concetto stesso*, che è la base dei concetti determinati» (*WdL III*, 17 [19]). Per questo il *logos* è «la ragione di ciò che è, la verità di quello che porta il nome delle cose» (*WdL III*, 17 [19]).

Ciò che è reale, è razionale solo perché si dà nel linguaggio come genere, vale a dire non nel singolo riferimento del nome, ma nella totalità del processo di significazione, in cui è prioritaria la relazione dell'individuo al genere (o della specie al genere). In fondo la differenza genere-specie rappresenta un dispositivo per pensare l'identità speculativa in cui i termini vengono uniti in un'unità-relazione. Ogni individuo o specie si trova inserito in un rapporto di non-identità e al contempo di identità con il proprio genere, nella misura in cui *partecipa* al genere. Dal carattere differenziale dell'identità speculativa dipende la relazione stessa. Eppure questa differenza non è data o preesistente alla relazione, ma si forma con la relazione. Per Hegel questo significa che la differenza di genere e specie è storica e in continuo divenire, costituisce un processo performativo e appartiene a quel complesso ambito della seconda natura che egli chiama spirito.

La teoria del significato di Hegel fornisce dunque alcune linee guida per pensare l'antinomia di molteplicità e unità che riguarda la diversità delle lingue e l'unità del linguaggio, la pluralità delle culture e l'unità della natura umana o, più in generale, la relazione tra particolare e universale. Si può allora affermare che per Hegel la semantica coincida con lo stesso metodo speculativo, dal momento che l'uso che Hegel fa del linguaggio mira a realizzare l'unità della forma e del contenuto. Per dirla con Angelica Nuzzo, «l'esperienza peculiare della lingua in cui la dialettica viene formulata diventa l'esperienza peculiare della natura dialettica del linguaggio stesso».[61] In questo senso l'affermazione dalle quale siamo partiti nella nostra indagine, secondo cui le categorie sono consegnate ed esposte anzitutto nel linguaggio, assume un valore programmatico: far coincidere significato e realtà nell'uso linguistico.

[61] A. Nuzzo, *The Language of Hegel's Speculative Philosophy*, in *Hegel and Language*, J.O'N Surber (cur.), SUNY, Albany 2006, pp. 75-94: 76; tr. it. mia.

Proprio a questa dimensione pragmatica dell'uso Hegel sembrerebbe alludere quando parla di determinatezza della rappresentazione in riferimento al linguaggio, un uso che si colloca non sul piano logico-grammaticale, ma sul piano semantico e lessicale, intersoggettivo, storico, in una parola "culturale" nel senso della *Bildung*. Se nella teoria hegeliana del significato «la pretesa di dedurre *a priori* il "sistema dei concetti" è vana, ciò che resta è in effetti un'abbondante quantità di materiale fattuale, storico e *a posteriori*».[62] La *Bestimmtheit* delle espressioni del nostro vocabolario presuppone quella formazione entro la quale lo spirito si determina. Una nozione così complessa come quella di *Geist* può essere allora considerata significato nel senso di «determinatezza del concetto» (*WdL III*, 17 [19]), vale a dire un "campo di relazioni" entro il quale trova sistemazione «un'abbondante quantità di materiale fattuale, storico e *a posteriori*».[63]

Questo materiale a posteriori certo deve anche poter essere dedotto dalle proposizioni del nostro linguaggio. Come già notava Fulda, la teoria hegeliana del significato è incentrata sul processo di «autoriproduzione della ragione».[64] L'idea che la ragione sia in grado di autoriprodursi esige allora che il metodo speculativo includa una critica del linguaggio e dei suoi usi. Possiamo provare a riassumere questa *Sprachkritik* considerando la relazione reciproca tra la diversità o pluralità delle lingue e l'unità del linguaggio seguendo i tre momenti del metodo – intellettuale, dialettico e speculativo.

Condizione di ogni *Bestimmtheit* è, secondo Hegel, l'astrazione di tipo escludente o intellettuale. Attraverso il procedere analitico dell'intelletto la differenza (*der Unterschied*) viene posta come momento dello speculativo. Come si può evincere dalla *Dottrina dell'essenza*, dove Hegel descrive la determinatezza del concetto di diversità, la differenza è un momento nel processo che conduce alla contraddizione (*Widerspruch*) e al suo superamento (*WdL I*, 258 [454]). Quest'ultimo corrisponde alla riflessione dell'opposizione entro sé, cioè all'unità-relazione di identità e differenza.

È emblematico che Hegel decida di usare il termine fondamento (*Grund*) per designare l'unita dell'identità e della differenza nella *Wesenslogik*. La mediazione degli opposti dalla quale il fondamento vie-

[62] F. Berto, *Che cos'è la dialettica hegeliana? Un'interpretazione analitica del metodo*, Il Poligrafo, Padova 2005, p. 390.

[63] *Ibidem*.

[64] H.F. Fulda, *Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik*, cit., p. 235; tr. it. mia.

ne dedotto non coincide con nessuna delle due estremità oppositive, bensì con un campo di relazioni entro il quale l'identità e la differenza sono determinatezze autonome solo nella loro reciproca dipendenza.[65] Con un giro di parole, tautologico esclusivamente per la riflessione intellettuale, il rapporto di indipendenza-dipendenza che lega l'identità alla differenza costituisce l'essenza stessa della relazione (*Beziehung*).

L'unità che si viene a formare è un'unità-relazione, in cui l'autonomia dei termini presuppone la modalità attiva dell'eteronomia, cioè la *methexis* quale azione reciproca dei *relata*. Diversamente dal *Verhältnis* che designa un rapporto unilaterale tra enti indipendenti, nella *Beziehung* il rapporto reciproco ammette anche l'autoriferimento negativo, movimento essenziale nel processo di autoriproduzione della ragione a livello della logica dell'essenza.

La *Wesenslogik*, composta interamente da coppie di opposti, rappresenta il luogo della scienza logica deputato a trattare i correlativi, vale a dire i concetti relativi di cui i due termini non possono essere pensati l'uno senza l'altro, come identità-differenza, oppure forma-contenuto (*Enz. I*, §§ 112-159). Se l'essenza corrisponde alla negazione della verità quale immediatezza dell'essere, in essa il rapporto tra la determinazione e il suo altro sussiste solo all'interno della determinazione stessa. Per questo la *Wesenslogik* può essere considerata una logica dell'intelletto riflettente.

Detto altrimenti l'esclusione, tipica del momento intellettivo-analitico del metodo, individua la differenza come reciproca. All'esclusione segue l'inclusione che si dà quando la differenza viene ricondotta all'unità della totalità speculativa, nella quale l'alterità diventa una determinatezza applicabile indifferentemente ai due estremi. La differenza viene così a coincidere con quella *Grundlage* sostanziale e comune – per usare il lessico della *Humboldt-Rezension* – per cui è possibile pensare l'unità nella differenza o identità speculativa senza contraddizione. La base sostanziale che struttura ogni determinatezza non deve essere considerata una radice comune preesistente, ma al contrario un campo di relazioni potenzialmente espandibile e modificabile che si produce nel corso del proprio svolgimento.

[65] Il rapporto identità-differenza nella dottrina dell'essenza è stato problematizzato in modo esemplare da V. Verra, *Le determinazioni della riflessione nella «Scienza della logica» di Hegel*, in *Su Hegel*, C. Cesa (cur.), Il Mulino, Bologna 2007, pp. 113-128.

Poiché nella semantica speculativa, diversità è sinonimo di pluralità, il processo di autoriproduzione della ragione diventa un processo inclusivo, in cui risulta essenziale il momento del confronto con l'alterità. Il rovescio speculativo dell'alterità è la differenziazione di estraneo e proprio e la loro unità-relazione. Se per la riflessione intellettuale l'estraneità rimane una distinzione unilaterale e indeterminata – estraneo in quanto differente rispetto a ciò che è proprio –, per la riflessione razionale la differenza dell'altro viene colta come relativa (l'altro è diverso solo rispetto al proprio) e reciproca (l'altro come differenza reciproca di estraneo e proprio). Questa sorta di distanziamento rispetto al proprio, prodotto dalla riflessione razionale, costituisce il presupposto per l'appropriazione o presa di possesso del sé da parte del soggetto. Nella distanza del sé da se stesso ha cioè luogo l'oggettivazione del soggetto.

Allo stesso modo del pensiero oggettivo che si realizza nell'attività di quei *Gedanken*, di cui ci si deve riappropriare criticamente mediante un processo di liberazione dai falsi pregiudizi, la formazione del significato richiede il distanziamento necessario all'autoriferimento che ha luogo attraverso l'alterità e non-identità rispetto a ciò che è posseduto, del pensiero (*Denken*) rispetto ai pensieri (*Gedanken*).[66] La speculazione o razionale positivo presuppone l'esposizione all'altro: il pensiero diventa oggettivo lasciandosi negare dall'altro. In questo modo il significato diventa attuale, cioè attivo nei pensieri. Propriamente nel momento speculativo non è l'altro che viene negato, ma è l'altro che nega il proprio, il medesimo, nello stesso senso in cui la *determinatezza* nella dottrina dell'essenza viene negata in se stessa dal proprio opposto. L'autoriproduzione della ragione consiste dunque nel procedere della determinatezza per via negativa e determinata.

Se consideriamo tutto il processo di formazione e determinazione del significato dal punto di vista interno alla logica speculativa, il momento centrale è il passaggio dalla logica dell'intelletto riflettente (la *Wesenslogik*) a quella del concetto. La *Wirklichkeit* con cui si chiude la logica dell'essenza nell'*Enciclopedia* ingloba il processo che Hegel nella *Scienza della logica* chiama «rapporto assoluto» (*WdL I*, 393 [625]).

[66] Cfr. A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, cit., p. 278. Che per Hegel pensare sia, in fondo, avere dei pensieri è quanto argomenta anche H.-F. Fulda, *Vom Gedächtnis zum Denken*, in *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, F. Hespe – B. Tuschling (cur.), Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, pp. 321-360.

La *Wirklichkeit* è l'unità di essenza ed esistenza intesa come automovimento della ragione, come ciò che può produrre effetti rimanendo al contempo uguale a se stesso. Il ritorno della soggettività nella logica del concetto implica la sua autoriproduzione. Questa consiste nel passaggio dalla possibilità (*an sich* o *dynamei*) alla realtà (*energheia*), come relazione del sé con se stesso e con l'altro. In tal modo il carattere processuale e non ipostatizzato del significato si accorda ai principi dell'ontologia relazionale: ogni relazione è pensata nella totalità e unità dei suoi riferimenti reciproci, sia come riferimento a sé, sia come riferimento all'altro.

L'essenza ultima del significato nella semantica speculativa è perciò la relazione reciproca (*Wechselwirkung*) e non il semplice essere *relativo a*. Il carattere di relativo definisce, per esempio, il significato in tutte quelle logiche che antepongono il riferimento all'enunciazione, vale a dire che identificano il problema del significato con la relazione tra l'oggetto e la sua designazione nel nome. Nella logica speculativa di Hegel, invece, non è centrale il nesso costituito dal singolo riferimento, quanto il sistema delle relazioni che comprende le singole determinatezze, le quali possono essere i significati di singoli lemmi, ma anche il lessico di una lingua naturale. Concretamente in questo campo semantico (o sistema di relazioni semantiche) confluisce il materiale fattuale, storico e a posteriori che Hegel espone nella filosofia dello spirito.

Certo la questione del significato in quanto riferimento è rilevante, agli occhi di Hegel, dalla prospettiva della psicologia speculativa dove il nome è il nesso (*Verknüpfung*) tra l'interno (la *Vorstellung* cognitiva o la cosa designata) e l'esterno (l'intuizione empirica o significante che può essere il suono, la lettera scritta, un'immagine, etc.). Tuttavia, anche nel contesto della spiegazione psicologica della significazione è destabilizzante che il nome costituisca un legame vuoto, che l'intelligenza sia, cioè, in grado di ricordare *meccanicamente* senza dover ripercorrere l'intero processo di determinazione del significato. Al vertice dello sviluppo dell'intelligenza e della sua «autoriproduzione» ci sono i pensieri (*Gedanken*) privi di significato.[67] La memoria meccanica costituisce il perfezionamento della sfera semantica e conseguentemente il passaggio alla soggettività libera in grado di dedicarsi completamente alla pratica riflessiva razionale.[68] Questo avviene perché il riferimento della memoria meccanica non è più il nome, bensì l'intero campo semantico, l'intero sistema di relazioni: in una parola, lo spirito.

[67] Cfr. *ivi*, pp. 335-336.
[68] *Ivi*, pp. 355-360.

Nella *Psicologia* il rapporto tra il pensiero e i singoli pensieri si determina nella forma di un *habitus*, come realizzazione della competenza di pensare. Lo stesso vale per la semantica: la *Bestimmtheit* o significato è il genere, la realizzazione (*entelechia*) del linguaggio è l'*habitus* linguistico in quanto competenza acquisita che deve sempre essere attualizzata. Solo quando l'unilateralità del singolo riferimento è inserita all'interno dell'uso linguistico, il riferimento non è più rivolto alla rappresentazione psicologica, ma alla *Wirklichkeit* della vita dello spirito. Il passaggio nella logica soggettiva alla *Dottrina del concetto* è il passaggio alla vita dello spirito, a una considerazione né soltanto biologica, né puramente logica della distinzione fondamentale tra genere e specie. Come vedremo adesso in conclusione al presente studio, la composizione relazionale del campo semantico all'interno del quale lo spirito "vive" o "abita" è autenticamente linguistica, è cultura intesa nell'accezione hegeliana di *Bildung*.

6. *Il linguaggio come* Lebenswelt *dello spirito*

Proviamo dunque a riassumere le caratteristiche del significato nella semantica hegeliana. Il significato i) è un campo o sistema di relazioni complesse che si sviluppa a partire dalla differenza fondamentale di genere-specie; ii) presenta un valore conoscitivo autonomo; iii) non coincide con la somma delle singole relazioni, ma costituisce invece la condizione di possibilità o totalità delle relazioni; iv) infine, il significato si realizza nell'uso linguistico e presenta perciò una specifica connotazione pratica. Infatti, affinché il significato sia determinato deve essere *eseguito*. Poiché tale esecuzione avviene solo nel contenuto lessicale di una lingua naturale, il significato corrisponde alla struttura plurale e vissuta dell'esistenza dello spirito che Hegel chiama «determinatezza del concetto» (*WdL III*, 17 [19]). Questa conseguenza fondamentale non solo dell'ontologia relazionale, ma anche della filosofia del linguaggio di Hegel, può essere validamente interpretata attraverso la nozione di «*Lebenswelt*» tipica della tradizione fenomenologica.[69]

[69] Come è noto, nella fenomenologia husserliana il concetto di «Lebenswelt» indica lo spazio simbolico del pre-categoriale ed è legato al problema dell'intenzionalità e del delicato rapporto tra coscienza e mondo. Oltre alla tradizione fenomenologica di matrice husserliana, il termine svolge un ruolo fondamentale anche nella teoria del discorso di Habermas, dove il «mondo-della-vita» rappresenta lo spazio intersogget-

Il «mondo-della-vita» indica la dimensione del precategoriale non come *prius*, ma come terreno *presupposto* (*vorausgesetzt*) dal punto di vista ontologico affinché esporre e consegnare le categorie nel linguaggio non si riduca all'istanza nominalista tipica delle tesi convenzionaliste. Che il linguaggio possa essere considerato il mondo della vita dello spirito risolve il problema della sua prematurità rispetto alla storia, di cui abbiamo discusso nel secondo capitolo: nella semantica hegeliana le condizioni di verità sono messe a disposizione dal mondo, all'interno del quale lo spirito si trova in divenire insieme al linguaggio e a «un'abbondante quantità di materiale fattuale, storico e *a posteriori*».[70] In questo senso il linguaggio, inteso come facoltà universale che si dispiega nelle singole lingue storiche, rappresenta l'attività vivificatrice dello spirito nonché il principio della sua operatività.

Dalla prospettiva della *Scienza della logica* il concetto acquisisce la determinazione della vita solo con la comparsa dell'idea nella *Dottrina del concetto*. Per interpretare questo passaggio come parte di una teoria semantica dobbiamo riprendere l'indicazione contenuta nella *Humboldt-Rezension* per cui il lessico di una lingua, nonché i rispettivi rapporti di significazione, si strutturano in senso generativo secondo la relazione fondamentale di genere e specie.

Nella *Dottrina del concetto* il genere (*Gattung*) viene indicato da Hegel come terzo momento dell'idea di vita dopo a) *das lebendige Individuum* e b) *das Lebensproceß*. In generale il breve capitolo sulla vita che introduce l'idea rappresenta un vero e proprio esempio di «*vita pensata*»[71] secondo il metodo speculativo. L'idea logica di vita si apre, infatti, con il *logos* che agisce in maniera inconsapevole. Lo scopo dell'intero processo si chiarisce solo al suo termine, quando con il genere l'autodeterminazione dell'individuo è portata a compimento e allo stesso tempo si realizza lo scopo immanente del genere sul piano della conoscenza individuale. In tal senso Hegel insiste fortemente

tivo e condiviso a fondamento della relazionalità e socialità del linguaggio: «i soggetti che agiscono comunicativamente si incontrano in qualità di parlanti e ascoltatori nel ruolo di prime e seconde persone guardandosi letteralmente negli occhi. Nell'intendersi circa qualcosa nel mondo oggettivo e assumendo la stessa relazione col mondo, essi entrano in un rapporto interpersonale. In tale atteggiamento performativo *l'un verso l'altro* essi fanno contemporaneamente, sullo sfondo di un mondo della vita intersoggettivamente condiviso, esperienze comunicative *l'un con l'altro*» (J. Habermas, *La condizione intersoggettiva*, cit., pp. 44-45).

[70] F. Berto, *Che cos'è la dialettica hegeliana?*, cit., p. 390.

[71] Cfr. S. Achella, *Pensare la vita. Saggio su Hegel*, Il Mulino, Milano 2019, p. 59.

sulla produttività della *Gattung*: il genere non è una schematizzazione formale del giudizio alla base della formazione degli enunciati del nostro linguaggio – la facoltà di sussumere un termine particolare sotto l'universale come sostenuto da Kant[72] – ma rappresenta invece il momento della generazione *reale*.

La generazione reale è il necessario corollario dello stretto legame che Hegel riconosce fra linguaggio e *Bildung*, e perciò di una concezione *poietica* del linguaggio rispetto alla realtà dello spirito (*Wirklichkeit*). In ciò Hegel si distacca ampiamente da quella massiccia operazione di "naturalizzazione" dello spirito condotta su base empirica dalle "scienze della vita" fra Settecento e Ottocento. Dalla prospettiva della logica soggettiva entro la quale si inserisce la *Dottrina del concetto*, l'idea di vita non può essere indagata a posteriori esclusivamente a partire da evidenze empiriche. Neppure l'esasperazione della soggettività nella filosofia postkantiana rappresenta una valida alternativa per leggere il momento dell'idea di vita, in cui la soggettività diventa oggettiva. La prospettiva assunta da Hegel è invece quella della *Bildung*: esposizione e formazione del concetto coincidono, per cui l'idea di vita espone un momento specifico dello sviluppo o autoriproduzione del concetto.[73]

Questa precisazione è di grande importanza, perché la determinazione della vita che risulta dalla *Scienza della logica* non rappresenta una definizione particolare della vita ricavabile a posteriori da un ambito scientifico particolare. La vita studiata dalla biologia come qualità essenziale dell'organismo vivente è diversa, ad esempio, rispetto alla vita come oggetto di studio della zoologia o dell'antropologia. Che la vita sia il momento in cui il concetto si trova immerso nella forma dell'immediatezza – come leggiamo nella *Scienza della logica* – è, invece, una determinazione valida per tutte le scienze particolari, ma soprattutto che legittima l'uso presupposto del concetto di vita in tutte le scienze particolari.[74]

[72] La sussunzione del particolare sotto l'universale è la funzione «determinante» del giudizio kantiano. Cfr. *KdU*, 179.

[73] Fulda individua sette significati della nozione di vita in Hegel. A mio avviso, l'idea di vita nella *Scienza della logica* corrisponde al settimo significato descritto da Fulda – la vita come «*auto-movimento del pensiero puro*», come vita spirituale universale – da considerarsi però anche come elemento comune e determinazione fondamentale a cui rimandano le altre accezioni specifiche della vita. Cfr. H.-F. Fulda, *Das Leben des Geistes*, «Hegel-Jahrbuch» (2006), pp. 27-36: 33n; tr. it. mia.

[74] A partire da questa definizione dell'idea di vita è possibile spiegare il ruolo del rapporto organico in alcuni passaggi centrali della *Psicologia* hegeliana, dove questo non è più riconducibile alla nozione di organismo della *Filosofia della natura*. Ad

In quanto concetto immediato la vita è, in prima istanza, l'individuo che si è autodeterminato attraverso la relazione negativa con il mondo:

> Mediante il processo col mondo presupposto insieme con lui, l'individuo ha posto se stesso – *per sé* come l'unità negativa del suo essere altro – come base [*Grundlage*] di se stesso. Esso è così la realtà dell'idea, per modo che l'individuo si produce ora dalla realtà come per l'innanzi sorgeva soltanto dal *concetto*, e che il suo sorgere, che era un *presupporre*, diventa ora la sua produzione (*WdL II*, 189-190 [876-877]).

Inizialmente l'individuo si relaziona al mondo come a un'esteriorità estranea. L'individuo vivente è dunque determinato dall'opposizione tra la propria interiorità soggettiva di contro all'oggettività del mondo esterno. Con il processo della vita la soggettività si determina progressivamente come appropriazione dell'oggettività per cui il mondo diventa qualcosa di proprio, di posto, cioè, dal soggetto. L'attività con cui il soggetto pone (*setzt*) il mondo è però ancora segnata nel *Lebensproceß* dalla finalità esterna, in base alla quale il soggetto possiede il mondo alla stregua di uno strumento (*Werkzeug*) o un artefatto. L'appropriazione dell'oggettività assume in questo caso i connotati di un'assimilazione o addomesticamento dell'alterità.[75]

In questo tipo di relazione con l'oggettività non può aver luogo alcun tipo di riflessione. Hegel parla chiaramente di un mondo pre-

esempio, lo «sviluppo organico dell'intelligenza» nella *Psicologia* è descritto come la «connessione razionale» (*Enz. III*, § 451 Z) tra le forme dell'intelligenza (intuizione, rappresentazione e pensiero). Viene definito un «organischen Zusammenhang» anche il delicato passaggio al pensiero rappresentato dal rapporto tra la memoria – intesa nel suo insieme in quanto a) ritentiva, b) riproduttiva e c) meccanica – e l'espressione linguistica (*Enz. III*, § 464 A).

[75] Il processo della vita riguarda principalmente le forme dell'oggettività di tipo meccanico, chimico e teleologico nella prospettiva della finalità esterna. Emblematica in tal senso è la nutrizione, ma in generale ogni forma di appropriazione che precede la trasformazione del fine esterno in un fine interno: «Coll'impossessamento dell'oggetto il processo meccanico passa quindi nel processo interno, mediante il quale l'individuo si *appropria* l'oggetto in modo da levargli la sua costituzione particolare, da farsene un mezzo e da dargli per sostanza la sua propria soggettività. Questa assimilazione si congiunge pertanto col già considerato processo di riproduzione dell'individuo. L'individuo si nutre in questo processo primieramente di se stesso, in quanto fa oggetto suo la sua propria oggettività» (*WdL II*, 189 [875-876]).

supposto (*vorausgesetzt*), perché abitato in modo inconsapevole da diversi individui viventi nell'unità del genere. Il mondo viene invece conosciuto (e perciò posto dal soggetto) quando l'individuo vivente riconosce che il suo fine interno è lo stesso della finalità immanente al genere: è in altre parole un fine condiviso dagli altri individui. Nella *Gattung* l'individuo coincide con «l'unità negativa del suo essere altro», ovvero *partecipa* al genere in quanto quest'ultimo è la verità della vita, l'universalità di cui i singoli individui viventi costituiscono tipi particolari. Il mondo della vita circoscritto dal genere è, in altre parole, una *creazione* dello spirito, del concetto realizzato nel mondo in quanto unità-relazione fra diversi individui.

L'esistenza o il fine dell'individuo vivente – vale a dire il fine immanente del concetto nel genere – consiste nel suo essere-nel-mondo. L'individuo abita il mondo non in maniera contingente o accidentale, ma in modo significativo: abitare il mondo è un aspetto costitutivo della sua esistenza. L'idea di vita descrive i momenti attraverso i quali il vivente si appropria dell'ambiente esterno facendone un *habitus*: abitando in modo consapevole l'ambiente in cui si trova l'individuo vivente lo trasforma nel proprio mondo della vita. Solo attraverso la consapevolezza del senso che viene attribuito al mondo l'individuo supera l'unilateralità della vita immediata (*Daseyn*) e, allo stesso tempo, l'opposizione rispetto all'alterità ed esteriorità con cui il mondo si presenta alla soggettività.

Nella vita dello spirito, intesa in senso speculativo, il fine immanente dell'individuo coincide con il fine immanente del genere. Se nel *Lebensproceß* appropriarsi dell'oggettività del mondo corrisponde a un'assimilazione dell'oggetto secondo processi meccanici o chimici, nel genere il rapporto tra individuo e ambiente si caratterizza per essere un rapporto organico, perché segnato dall'autonormatività tipica della struttura immanente del vivente, ma soprattutto interattivo.

Il genere, «quale identità di sé col previo suo indifferente esser altro» è dunque fondamento della relazione tra l'individuo e l'alterità *interna* al genere. Come l'individuo vivente e il processo della vita, anche il genere è segnato dall'articolarsi tra una condizione e un condizionato, ma a differenza dei momenti precedenti questa *Diremtion* assume la forma della duplicazione: «Questo suo dirimersi è, secondo la totalità da cui sorge, il raddoppiamento [*Verdopplung*] dell'individuo». Tale raddoppiamento dell'individuo nel genere presenta poi due lati: «la presupposizione di una oggettività che è identica con lui», vale a dire l'identità del fine o scopo immanente del mondo con il fine

o scopo immanente dell'individuo vivente, «e un riferirsi del vivente a se stesso come ad un altro vivente» (*WdL II*, 190 [877]), cioè la duplice direzione della relazionalità che, come abbiamo più volte visto, implica il lavoro del linguaggio.

In tale contesto la *Verdopplung* viene contrapposta al movimento di *Diremtion* che designa la scissione fra mondo e individuo tipica di un orizzonte proto-soggettivo. Come sappiamo la *Verdopplung* indica per Hegel la reciprocità dei processi di autoriferimento e di eteroriferimento. Nello specifico, per la vita dello spirito il termine *Verdopplung* individua il superamento della scissione soggetto-oggetto e precede la riflessione entro sé che è necessaria e produttiva per la vita, anche quella intersoggettiva. Grazie alla *Verdopplung* la riproduzione può dirsi autentica poiesi creativa all'interno di un contesto interattivo. Il fulcro del processo di raddoppiamento consiste pertanto in un rovesciamento, per cui da un lato la riproduzione implica produzione di un *novum*, dall'altro l'identità del fine interno dell'individuo con il fine interno del genere non sfocia in un determinismo di tipo naturalistico, ma consente invece la partecipazione attiva e creativa dell'individuo al genere.

In un frammento giovanile dedicato al tema dell'amore e redatto fra il 1795 e il 1796, leggiamo che in quanto amore la vita è «come una duplicazione [*Verdopplung*] di se stessa e come sua unità» (*FS II*, 85 [472]). Il tema di questo celebre frammento è il conflitto tra amore e legge che Hegel istituisce per interpretare i fenomeni della modernità. Nella prima parte viene presentata la figura storica di Abramo quale esempio di una soggettività isolata. Abramo è l'autocoscienza che nega la consistenza di ogni relazione eteronoma. Nella religione ebraica l'unità della comunità è fondata sul comando divino (libertà negativa), sul timore e sulla repressione degli istinti naturali, aspetti che nelle *Lezioni sulla filosofia della religione* confluiscono nella cosiddetta «religione della sublimità» in cui la parola divina, il *fiat lux* della Genesi, comporta la negazione dell'immediatezza naturale.[76] Abramo

[76] Sull'interpretazione hegeliana della poesia ebraica cfr. E. Caramelli, *Hegel e la poesia ebraica. Tra ricezione e speculazione*, «DIANOIA» XXII (2016), pp. 61-85. Hegel attribuisce il carattere della «sublimità» (*Erhabenheit*) al potere al contempo creativo e annichilente della parola divina: «"Dio disse: sia la luce, e la luce fu". È questo uno dei passi più sublimi. La parola, tuttavia, è la cosa che più non affatica, questo respiro è qui allo stesso tempo la luce, il mondo della luce, l'effusione infinita della luce; così la luce si riduce a una parola, a qualcosa di assai transitorio» (*VPR*

rifiuta l'amore e diventa così promulgatore di un *ethos* costituito sulla lacerazione, sulla separazione, contraria alla vita, tra natura (desiderio e sentimento) e legge.

In contrapposizione alla figura di Abramo il frammento elabora, nella seconda parte, una teoria alternativa dell'autocoscienza, fondata sulla dinamica del riconoscimento e, nello specifico, sul dispositivo intersoggettivo dell'amore: «Unificazione vera, amore vero e proprio, ha luogo solo fra viventi che sono uguali in potenza, e che quindi sono viventi l'uno per l'altro nel modo più completo, e per nessun lato l'uno è morto rispetto all'altro» (*FS II*, 84 [472]). I due amanti non si riferiscono l'uno all'altro come a fini esterni, oggetti privi di vita, al contrario gli elementi della relazione si riconoscono reciprocamente come «uguali in potenza», entrambi si riconoscono cioè come soggetti. L'amore, in quanto vita, è una duplicazione che produce autocoscienza, perché i due amanti possono riferirsi a se stessi solo attraverso la mediazione reciproca.[77]

Il modello di relazione che Hegel elabora negli anni giovanili sull'esempio dell'amore, in quanto interazione di due termini uguali in potenza, si traduce nell'azione riflessiva e allo stesso tempo produttiva della generazione del figlio: «Quel che c'è di più proprio si unifica nel contatto e nelle carezze degli amanti, fino a perdere la coscienza, fino al toglimento [*Aufhebung*] di ogni differenza: quel che è mortale ha deposto il carattere della separabilità, ed è spuntato un germe dell'immortalità, un germe di ciò che da sé eternamente si sviluppa e

1824, 341 [tr. it. mia]). Nell'Antico Testamento la divinità è concepita nella sua trascendenza assoluta rispetto al mondo creato e «la natura viene completamente negata, sottoposta e rappresentata come transitoria» (*VPR 1824*, 342 [tr. it. mia]). Eppure, la sproporzione tra il significato infinito (la parola di Dio) e l'espressione significante finita avvicina la religione e la poesia veterotestamentarie al pensiero discorsivo e alle manifestazioni artistiche romantiche. La storia del popolo d'Israele sembrerebbe incarnare la prematurità del linguaggio rispetto alla storia dello spirito. Questa posizione anacronistica è presente anche nei frammenti giovanili, dove il conflitto tra natura e legge divina, che secondo Hegel caratterizza l'intera storia dell'Antico Testamento, plasma anche la vita del soggetto nella modernità: «La grande tragedia del popolo ebraico non è una tragedia greca […]. Il destino del popolo ebraico è il destino di Macbeth, che si staccò la natura stessa, si legò ad essenze estranee, e per servirle dovette uccidere e disperdere ogni cosa sacra della natura umana, dovette alla fine essere abbandonato dai suoi propri dèi (giacché questi erano oggetti, ed egli il loro servo) ed essere nella sua stessa fede stritolato» (*FS II*, 78 [470]). Sul senso del distacco di Macbeth dalla natura si veda G. Garelli, *Lo spirito in figura*, cit., pp. 111-114.

[77] Cfr. I. Testa, *Skeptische Antinomie und Anerkennung bei jungem Hegel*, «Kritisches Jahrbuch der Philosophie» VIII (2003), pp. 171-178.

procrea, un vivente». L'amore è un sentimento dalla portata intersoggettiva (relazionale) e produttiva, per cui se i due amanti tornano a essere separati, nel figlio invece «l'unificazione stessa è divenuta inseparata» (*FS II*, 90-91 [473-474]).

Nell'unità-relazione dell'amore non sembrerebbero allora trovare spazio né il conflitto, né la differenza. Nella *Fenomenologia dello spirito* del 1807 la funzione di unificazione viene assunta dalla figura servo-signore. Qui Hegel sottolinea che la spinta principale all'unificazione è la disuguaglianza o asimmetria dei termini e la conseguente richiesta di riconoscimento da parte di uno dei due termini della relazione:

> Si tratta ora di prendere in considerazione questo puro concetto del riconoscere, della duplicazione dell'autocoscienza nella sua unità; di considerare cioè come il suo processo si manifesti per l'autocoscienza. Dapprima tale concetto presenterà il lato della *disuguaglianza* delle due autocoscienze, ossia il transitare del termine medio negli estremi; i quali, in quanto estremi, sono fra loro opposti: l'uno è soltanto il termine riconosciuto, l'altro è soltanto il termine che riconosce (*PdG*, 110 [130]).

In realtà anche nel frammento sull'amore è presupposta la differenza tra i termini e perciò uno stato iniziale di disuguaglianza alla base del processo di unificazione. Allo stesso modo l'istanza di riconoscimento avanzata dall'autocoscienza nella figura della signoria e della servitù è finalizzata al raggiungimento di quell'uguaglianza in potenza a cui Hegel accenna nel frammento sull'amore. L'amante e l'amato rappresentano i due estremi di un giudizio, la loro unificazione è possibile solo se ciascuno dei due estremi rimane separato pur costituendo al contempo un «organo del vivente» (*FS II*, 92 [474]), vale a dire una condizione necessaria all'unità. Da sottolineare è che, in entrambi i casi, a partire dal rapporto di asimmetria tra condizione e condizionato (l'amante e l'amato, il signore e il servo) l'unificazione richiede un'azione reciproca, per cui alla fine la condizione si rispecchia nel condizionato e il condizionato nella condizione.

Il raddoppiamento precede l'effettiva unificazione-relazione dell'individuo al genere, perché coincide con la disposizione all'azione reciproca, attraverso la quale l'individuo partecipa al genere. Da questo punto di vista la *Verdopplung* consente quell'apertura della soggettività, necessaria affinché possa darsi intersoggettività e possa costituirsi una comunità fondata non sulla separazione, ma sull'unità che si afferma nella differenza.

Nell'azione reciproca o interazione l'idea di vita è realizzata non in quanto vita del singolo vivente, né in quanto processo della vita, ma solo in quanto la vita è anche il genere, cioè l'universalità del mondo dello spirito. Nella *Scienza della logica* la natura relazionale della vita viene accompagnata da una considerazione generativa del rapporto tra individuo e mondo. Se infatti l'individuo vivente è genere *in sé*, cioè in potenza, non lo è però ancora per sé, cioè in atto. La generazione in atto, per Hegel, è il concetto realizzato, «*germe di un individuo vivente*» (*WdL II*, 190 [878]). L'autoriferimento negativo con cui l'individuo vivente acquista esistenza nel processo del genere si traduce nella «*riproduzione* [*Fortpflanzung*] delle stirpi viventi», da intendersi come il fine immanente della vita del concetto.

Le caratteristiche del genere in quanto idea di vita sono allora due: in primo luogo la riflessività, intesa come autoriferimento ed eteroriferimento,[78] che presuppone la *Verdopplung*, in secondo luogo la riproduzione che nella vita dello spirito è sempre finalizzata alla creazione del *novum*. La «*riproduzione* delle stirpi viventi» nel regno dello spirito rappresenta allora il meccanismo produttivo che sovraintende alla generazione del particolare nella seconda natura, un processo che, come sappiamo, ha a che fare in modo essenziale con il linguaggio e la formazione (*Bildung*).

L'idea del «conoscere in generale», che nella *Scienza della logica* segue l'idea di vita, rappresenta infatti la porta di accesso alla vita dello spirito:

> Con questo giudizio l'idea si raddoppia nel concetto soggettivo, la cui realtà è il concetto stesso, e nel concetto oggettivo che è come vita. – Il *pensiero*, lo *spirito*, la *coscienza di sé* son determinazioni dell'idea,

[78] Un'idea di riflessività insita ai processi di generazione e sviluppo dell'organismo è comune nelle analisi delle scienze naturali di fine XVIII e inizio XIX secolo, così come alla riflessione sulla natura nella filosofia kantiana e postkantiana. Infatti, per Kant il principio della riproduzione in natura (*Erzeugung* o *Fortpflanzung*) è la riflessività produttiva nell'autoriferimento dell'organismo vivente: «una cosa esiste come fine della natura *quando è la causa e l'effetto di se stessa* […], un albero ne produce un altro secondo una legge naturale conosciuta. Ma l'albero prodotto è della stessa specie [*Gattung*]; e così l'albero si produce da sé relativamente alla *specie*, nella quale, da un lato come effetto, dall'altro come causa, prodotto incessantemente da se stesso, e quindi producendo sovente se stesso, si conserva costantemente, in quanto specie» (*KdU*, 371). Su questo cfr. G. Toepfer, *Fortpflanzung*, in *Historisches Wörterbuch der Biologie*, J.B. Metzler, Stuttgart 2011, pp. 580-581.

> in quanto ha per oggetto se stessa e in quanto il suo esistere [*Daseyn*], vale a dire la determinatezza del suo essere, è la sua propria differenza da se stessa (*WdL II*, 192 [879-880]).

Il giudizio dell'idea di vita non è una *Diremtion*, bensì un raddoppiamento e perciò consente produzione e riflessività. Il significato che lo spirito costruisce riproducendosi è l'oggettività del mondo e del pensiero. Quest'ultima prevede che esteriorità e interiorità, concetto oggettivo (la vita) e concetto soggettivo (la determinatezza) si rapportino come un condizionato si rapporta alla sua condizione immanente ed essenziale secondo il modello relazionale dell'interazione.

Il conoscere, in cui concetto soggettivo e concetto oggettivo sono sia la condizione sia il condizionato, compendia in sé il movimento auto-normativo del genere, in cui l'idea o l'universale si raddoppia. Non si deve però pensare al rapporto tra concetto soggettivo e oggettivo come alla relazione che lega le parti e il tutto di un organismo vivente, oppure alla riproduzione che ha luogo nel regno animale. Il rapporto reciproco in cui la singolarità «si innalza al genere» e il genere «scade a singolarità» (*Enz. II*, § 342 Z) è semmai il rapporto in cui l'organico funge da termine medio tra il genere in sé e il genere in sé e per sé.[79]

Nella *Filosofia della natura* la proposizione conclusiva che definisce il rapporto organico segnando il definitivo passaggio al regno dello spirito è il rapporto ideale tra i sessi: «la vera realizzazione del concetto, la completa indipendenza di entrambi, in cui ciascuno al tempo stesso si sa nell'altro come sa se stesso; è la relazione divenuta puramente ideale, in modo che ciascuno è *a sé* ideale, un universale in sé» (*Enz. II*, § 342 Z).

Lo spirito, in quanto unità realizzata di soggettività e oggettività, recupera la struttura auto-normativa del vivente nel *rapporto organico* che lega il fine interno soggettivo all'espressione esterna oggettiva

[79] Il genere in sé corrisponde all'accoppiamento (*Begattung*) e alla distinzione tra i sessi nel regno animale, in cui vige l'asimmetria biologica tra femminile (ricezione passiva) e maschile (spontaneità attiva). Questa asimmetria viene superata proprio con lo spirito. In esso non è più l'asimmetria biologica, ma l'unità-relazione che scaturisce dalla risoluzione dell'opposizione e dalla ricerca dell'uguaglianza a costituire l'universalità del genere: «nell'animale non esiste il genere, bensì è soltanto in sé; soltanto nello spirito il genere è in sé per sé nella sua eternità. In sé, nell'idea, nel concetto, avviene il passaggio al genere esistente, ossia nella creazione eterna; ma qui la natura è conclusa» (*Enz. II*, § 370 Z).

(fine esterno) del genere. Poiché nel regno dello spirito si produce un raddoppiamento all'interno dell'individuo vivente – attraverso il quale l'individuo rapportandosi a se stesso «come genere all'interno della soggettività unica» (*Enz. II*, § 367 Z) si apre contemporaneamente al mondo – il rapporto organico con l'alterità diventa ideale, cioè un rapporto effettivo nella seconda natura.

Nell'organismo vivente non si può invece dare raddoppiamento perché, se in esso subentra l'autocontraddizione, viene meno la vita stessa. Al contrario nella vita dello spirito l'autocontraddizione (l'opposizione al proprio) è il momento creativo per eccellenza. La vita dello spirito presuppone la vita animale e psichica – i processi chimici, meccanici e teleologici che sovraintendono alla vita biologica, come anche la vita dell'anima dell'*Antropologia* –, ma si realizza su un piano altro rispetto a quello naturale, sul piano della partecipazione attiva dell'individuo al genere.

L'opera dello spirito, in quanto realizzata nel genere vivente, è il linguaggio, la cui formazione non segue il modello organicistico dell'individuo, bensì quello interattivo del genere. Non a caso la *Verdopplung* è una posizione costitutiva dello spirito assoluto e, in modo particolare, la posizione che permette l'instaurarsi di un rapporto generativo e costruttivo tra lo spirito soggettivo e il mondo della seconda natura in cui lo spirito abita. La centralità di questa relazione per l'intero impianto sistematico è testimoniata da quel *fil rouge*, ricostruito nel precedente capitolo, fra la dinamica antropologica della *Verleiblichung* e l'opera d'arte, processi nei quali l'opera del linguaggio si esprime nella *Bildung*, nel «rapporto di un contenuto secondo il suo *genere* con le sue determinazioni, le *specie*» (*HR*, 33 [132]).

Come leggiamo nella *Nachschrift* Hotho del 1823, la «grande necessità della razionalità dell'uomo» consiste nel «fatto che l'uomo come coscienza si esprime, si raddoppia, porta sé a intuizione per sé e per altri» (*Hotho 1823*, 230 [16]). L'essere umano ha bisogno di trasformare «l'esteriorità trovata e se stesso in quanto ente naturale, di imprimere in essi il suo sigillo […] per poter riconoscere se stesso nella figura delle cose» (*Hotho 1823*, 230 [15]). L'opera d'arte, in quanto «qualcosa di fatto dall'uomo affinché la coscienza divenga oggetto a se stessa», condivide con il gioco dei bambini, con le abitudini di cura e di ornamento del corpo diffuse in tutte le culture, come il tatuaggio e il piercing, e persino con la scienza «questo motivo di fondo: non lasciare se stessi così come si è per natura» (*Hotho 1823*, 230 [16]).

A differenza degli enti naturali che esistono unicamente in modo determinato nel mondo (*Daseyn*), l'essere umano è in grado di *raddoppiare* la sua esistenza: stare per sé nell'arte, nella scienza o nella vita in generale implica l'apertura conseguente al raddoppiamento, implica stare per l'altro (*Seyn-für-Anderes*). L'alterità, del resto, viene coinvolta già nel corpo biologico, la cui esteriorità rappresenta la prima predisposizione a entrare in relazione con l'altro. In un tale contesto interattivo la formazione del soggetto richiede di imporre una distanza riflessiva tra il sé e il proprio corpo. Quest'ultimo può essere posseduto solo attraverso una sorta di *Entfernung*|*Entfremdung* (distanziamento ed estraniazione).

Anche se non sfocia mai in un distacco completo, il distanziamento da ciò che è proprio è un processo a tal punto radicale per la filosofia speculativa che la distanza riflessiva caratterizza anche il riferimento all'altro (un altro sé o un altro corpo). Nell'auto-distanziamento il soggetto pone di fronte a sé (*vor-stellen*) il proprio corpo e il corpo dell'altro. Fra auto-relazione ed etero-relazione sussiste pertanto una sorta di complementarità, per cui il raddoppiamento di sé produce valore sia per il sé, nel processo di soggettivazione, sia per l'altro, nel processo di intersoggettivazione.

Nel mondo della vita dello spirito, l'incorporamento – sia esso la soggettività in formazione dell'*Antropologia*, oppure lo spirito assoluto che si espone attraverso il medium artistico – è segnato dalla distanza riflessiva che guida ogni forma di relazione, del sé con se stesso e del sé con l'altro. La semantica speculativa segue un modello interattivo chiaramente modulato sulla forza al contempo inferenziale e interpretativa della semiosi. A questa forza semantica Hegel si riferisce quando parla di *Zeichen* non in quanto singola designazione (unità compiuta di significante e significato), ma in quanto processo di formazione caratterizzato dalla differenziazione, dal divenire altro da sé (*stare pro aliquo*).

Si tratta di un modello inferenziale perché la relazione all'alterità (al mondo e all'altro sé) genera significato a partire da quelle condizioni che, nel mondo della seconda natura in cui lo spirito vive, sono dettate dal linguaggio. Per Hegel il nesso tra concettualizzazione e naturalizzazione è sempre mediato dal linguaggio, dal momento che la conoscenza del mondo e dell'altro, anche se è legata attraverso la vita alla natura, richiede sempre uno sforzo linguistico ed emancipativo minimale efficacemente identificabile con lo schema inferenziale della funzione segnica *aliquid stat pro aliquo*.

Questo modello rivela tutto il potenziale intersoggettivo dell'ontologia hegeliana nella quale la riflessione è strutturante per il sé, ma risulta anche orientata a individuare uno scopo nel mondo, un fine universale, quello che Kant, ad esempio, identificava con le condizioni di possibilità dei giudizi sintetici a priori e dei giudizi di gusto, cioè con l'universale intersoggettivo.[80] Per Hegel l'universale intersoggettivo non è una questione trascendentale, non riguarda più soltanto le strutture a priori della conoscenza e dunque le condizioni di possibilità del giudizio, ma semmai le condizioni di possibilità *reali* e oggettive della vita dello spirito. Queste corrispondono al concetto in quanto relazione del genere con le sue singole specie, dunque interazione di universale e particolare o partecipazione (*methexis*) dell'individuo al genere. Il genere è, in altre parole, l'effetto di quella posizione che solo lo spirito, attraverso il linguaggio, può assumere rispetto al mondo: il raddoppiamento nel quale l'azione reciproca rappresenta una relazione interpretativa, di riconoscimento e reciproca traduzione tra il sé e l'altro, tra concetto e realtà, come anche per usare il lessico del sistema hegeliano tra lo spirito e la natura. È in questa partecipazione o interazione, mediata dai nostri usi linguistici, che consiste l'«universale concreto», il concetto che ha trovato nella realtà la «sua *esistenza*», ciò che Hegel chiama «spirito» (*Enz. II*, § 376).

[80] Cfr. *KdU*, 306. Su questo cfr. H. Ginsborg, *The Pleasure of Judgement: Kant and the Possibility of Taste*, in *The Normativity of Nature: Essays on Kant's Critique of Judgement*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 111-131: 115.

Nota conclusiva

In un recente studio dedicato alla filosofia classica tedesca è stato osservato che per ontologia relazionale si può intendere «una teoria sulla struttura della realtà (onto-logia) attenta allo svolgimento del potenziale esplicativo e normativo della categoria della reciprocità».[1] Kant annoverava la *Wechselwirkung* o azione reciproca tra agente e paziente fra le categorie della relazione insieme a sostanza/accidente e causa/effetto.[2] Nel contesto storico-filosofico postkantiano la *Wechselwirkung* acquisisce un primato speculativo sulle altre categorie, diventando il principale dispositivo di critica alla concezione tradizionale di sostanza intesa come sostrato (*upokeimenon*), ciò che sta sotto e permane al di là del cambiamento: «una delle prestazioni fondamentali della filosofia classica tedesca, nella pluralità delle sue linee di percorso e direzioni intraprese, è di aver fatto avanzare la categoria di comunanza (*Gemeinschaft*) e di azione reciproca [*Wechselwirkung*], cioè la terza categoria, […] a fondamento delle prime due […] nella comprensione della struttura della realtà».[3]

Mediante la categoria della reciprocità è infatti possibile giustificare il carattere dinamico della realtà senza dover ricorrere a un principio o fondamento unico, preservando in tal modo la pluralità costituiva dell'essere. Nell'ontologia relazionale di Hegel il primato della terza categoria emerge in primo luogo nella forza produttiva che egli attribuisce alla negazione determinata. L'idea che, in quanto ragione, può essere colta «come *l'unità dell'ideale e del reale* […] è essenzialmente *processo*, poiché la sua identità è soltanto l'assoluta e libera identità del concetto, in quanto essa è la negatività assoluta e perciò è dialettica»

[1] A. Carrano – M. Ivaldo, *Ontologia relazionale e identità. In dialogo con la filosofia classica tedesca e i suoi svolgimenti*, in *Ontologia relazionale: ricerche sulla filosofia classica tedesca*, A. Carrano – M. Ivaldo (cur.), FedOA Press, Napoli 2019, p. 9.

[2] Si veda naturalmente la tavola kantiana delle categorie, cfr. *KrV* A 80/ B 106. Più in generale sulla categoria della relazione in Hegel si veda invece lo studio di A. Stella, *Il concetto di relazione nella* Scienza della logica *di Hegel*, Guerini, Milano 1994.

[3] A. Carrano – M. Ivaldo, *Ontologia relazionale e identità*, cit., p. 9

(*Enz. I*, §§ 214-215). La relazione reciproca fra concetto e realtà non può che instaurarsi fra termini negativi – concetto e realtà non sono la stessa cosa – ma reciprocamente determinati come unità-relazione. In virtù di questa capacità produttiva della negazione, l'identità fra il piano del reale e quello del razionale non viene ricondotta alla categoria di unità (*Einheit*), per riferirci ancora una volta alla tavola kantiana delle categorie, né alla categoria della sostanza, la quale, scrive Hegel, è «identità astratta, […] che permane *in stato di quiete*» (*Enz. I*, § 215 A) –, né a quella del divenire.[4]

L'identità di reale e razionale è azione reciproca, un rapporto irriducibile alla semplice equivalenza o corrispondenza univoca 1:1 nel quale i termini posti in relazione si formano e autodeterminano nel corso della relazione stessa. Hegel intende quindi l'azione reciproca secondo quel principio inclusivo dell'identità nella differenza che contraddistingue la tesi dell'identità speculativa e che può essere colto nelle diverse forme assunte dall'idea, nel «*soggetto-oggetto*, [nell']*unità dell'ideale e del reale, del finito e dell'infinto, dell'anima e del corpo*» (*Enz. I*, § 214).

Abbiamo visto che questa esigenza pluralistica è riscontrabile anche nella peculiare interpretazione hegeliana della relazione semiotica. Hegel concepisce il segno come relazione reciproca di significante e significato, come la dinamica per cui qualcosa *diventa* qualcos'altro: "stare per altro" è la posizione costitutiva del segno. Ma poiché ciò che sta per altro non sta per sé, la posizione del segno è in realtà una *dis*posizione: una volta posto, il segno è già altro da sé, la sua posizione è apertura all'alterità. In una prima approssimazione Hegel intende la relazionalità del segno alla stregua di una struttura predicativa. Il segno predica sempre qualcos'altro, piuttosto che essere definito come qualcosa di autonomo.[5]

La relazione, concepita secondo la locuzione tipica del lessico filosofico di Hegel come essere-per-altro (*Seyn-für-Anderes*), precede sia l'inferenza che costituisce la struttura logica dei processi trasformativi,

[4] Cfr. E. Renault, *Critical Theory and Processual Social Ontology*, «Journal of Social Ontology» II (2016), pp. 17-32.

[5] Sulla natura predicativa del segno si basano nel sistema hegeliano anche le riflessioni sul corpo e sulla seconda natura che costituiscono il retroscena della teoria del riconoscimento. Ho analizzato questi aspetti soprattutto nel terzo capitolo. In proposito cfr. anche F. Gregoratto – F. Ranchio, *Il dolore del determinato. Seconda natura e riconoscimento tra Hegel, Honneth e Butler*, «La società degli individui» XLVI (2013), pp. 155-168.

sia il fondamento mediante il quale la metafisica tradizionale fa coincidere i termini di sostanza (*ousia*) e soggetto (*upokeimenon*). Il modo di funzionare del segno, perciò, non può essere il riferimento, il semplice essere-relativo-a che contraddistingue la predicazione, e neppure il sillogismo della logica proposizionale classica, il quale rappresenta per lo più uno strumento di verifica della realtà. Il significato per Hegel si situa nella mediazione, nell'inferenza produttiva in cui forma e contenuto (significante e significato) si determinano reciprocamente.[6] La relazione può essere allora identificata con il «concetto mediato, nel quale essere presso di sé ed essere per altro *si riflettono* come momenti di un'unica realtà».[7]

Essere presso di sé ed essere per altro sono disposizioni che Hegel attribuisce rispettivamente al *logos* e all'*aisthesis*, al concetto da un lato e alla sensibilità dall'altro. La realtà si autodetermina non come ciò che è dato, ma nell'azione reciproca, nella *Wechselwirkung* di senso e concetto. Così la terza categoria della relazione, il «rapporto assoluto» per Hegel, viene pensata «come il risultato mai fissato una volta per tutte di una trama di relazioni in atto».[8] «"Vita", "amore", "spirito"» sono forme della *Wechselwirkung*, «unità che circola nelle differenze e le connette in relazione senza fissarle in maniera intellettualistica».[9]

[6] Il carattere relazionale della mediazione e della negazione determinata è stato sottolineato magistralmente da Chiereghin: «il "negativo" (così come il "positivo") non va inteso come una proprietà che inerisca a un qualche sostrato. Esso va pensato nella sua pura natura relazionale, l'essere-negativo semplicemente come tale, alla stessa stregua di quanto Hegel dice della "mediazione pura": "la mediazione pura è soltanto *puro riferimento*, senza i riferiti". Così concepito, il negativo ha struttura esattamente speculare al positivo. Esso è il negativo di un positivo: non è possibile porre l'uno senza l'altro. Ma questa caratteristica, che li fa essere entrambi dei posti, dei *posita* e, quindi, dei "positivi", comporta che nel negativo siano compresenti sia il riferimento all'ineguaglianza rispetto al positivo sia all'eguaglianza col positivo stesso. Come il positivo era un eguale-ineguale, altrettanto ora il negativo è un ineguale-eguale. Non avendo più il "positivo" fuori di sé, ma avendolo in sé come relazione interna, il negativo è "l'*ineguaglianza*, che contiene in lei stessa il riferimento al suo non essere, all'eguaglianza"» (F. Chiereghin, *Rileggere la* Scienza della logica *di Hegel: ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Carocci, Roma 2001, pp. 109-110).

[7] G. Rametta, *Non-essere e negazione nella logica di Hegel*, «Divus Thomas» CXVIII (2015), pp. 43-73: 47.

[8] A. Carrano – M. Ivaldo, *Ontologia relazionale e identità*, cit., p. 9.

[9] *Ibidem*.

«Spirito», «vita» e «amore» altro non sono che diverse denominazioni dell'identità speculativa, di quell'unità nella differenza che Hegel ricerca sin nella più intima struttura della realtà: in esse egli scorge il valore emancipativo della sua tesi sull'identità di reale e razionale.

> [L]a *liberazione* che non è fuga dell'astrazione, ma consiste nell'avere se stesso non come altro, ma come proprio essere e porre, nell'altro effettivamente reale con il quale l'effettivamente reale è collegato dalla forza della necessità. In quanto *esistente per sé* questa liberazione si chiama *Io*, in quanto sviluppata fino alla totalità, *spirito libero*, in quanto sentimento, *amore*, in quanto godimento, *felicità* (*Enz. I*, § 159 A).

Le categorie della relazione, dunque, non sono schemi a priori che strutturano l'esperienza del soggetto prima ancora che questa abbia luogo, ma momenti immanenti del processo di autoriproduzione del concetto. Proprio in virtù di questo carattere relazionale il pensiero rappresenta un'impresa creativa rispetto alla realtà e non una semplice adeguazione alla cosa. Hegel sviluppa nei suoi testi il potenziale trasformativo dell'ontologia relazionale coniugandolo con una vera e propria critica del linguaggio e dei suoi usi. In tal senso la semantica hegeliana si discosta da quelle forme *ingenue* di corrispondentismo, perché basate sull'idea che l'identità fra pensiero e realtà sia immediata o ingenerata. È invece insistendo sul carattere negativo e processuale della relazione fra reale e razionale che Hegel riesce a sottolineare il necessario risvolto pragmatico e pluralistico di una teoria semantica e di un'ontologia fondate sulla relazione. Di questo troviamo un'ulteriore conferma nel metodo filosofico concepito da Hegel come un'attività prettamente legata al linguaggio quale è la traduzione e nello specifico, come è noto, al «tradurre [*Uebersetzen*] nella forma del pensiero e del concetto» (*Enz. I*, § 5 [tr. it. modificata]).

Affinché una traduzione sia possibile si dovrà, in primo luogo, presupporre la commensurabilità fra le lingue, fra il regno della rappresentazione e quello dei concetti, fra il reale e il razionale, fra lo spirito e la natura. In secondo luogo, si dovrà stabilire una certa reciprocità e di conseguenza reversibilità fra i due domini. Il passaggio dalla lingua di partenza a quella di arrivo, ovvero per il metodo speculativo la traduzione del reale nel razionale, può essere percorsa anche all'*inverso*. Per garantire la reversibilità della traduzione speculativa lo stesso atto traduttivo dovrà allora essere pensato come un processo, sempre passibile di revisione o modifica, con cui il reale e il razionale vengono uniti pur mantenendo la loro reciproca differenza.

Questa affinità fra la traduzione e il processo dell'identità speculativa che, come abbiamo visto nel secondo capitolo, dipende dalla negazione determinata costituisce sotto diversi punti di vista il nucleo dialettico della nozione hegeliana di *Aufhebung*,[10] nonché la principale prospettiva dalla quale bisogna interpretare l'analisi hegeliana della relazione reciproca in quanto rapporto assoluto. Nella *Scienza della logica* le categorie della relazione vengono infatti inserite in una dinamica dialettica all'interno della quale la *Wechselwirkung* costituisce il motore di formazione e trasformazione della realtà, e al contempo il necessario sviluppo del rapporto di sostanzialità e di quello di causalità.

Ciò che si pensava essere fondamento (la permanenza della sostanza) e causa (*Ur-sache*, letteralmente la cosa originaria) in realtà è contemporaneamente qualcosa di *posto*, di prodotto dal proprio effetto. In altre parole, il fondamento ha una *storia* che può essere concepita come processo di sviluppo e formazione (*Bildung*) della relazione. Il carattere assoluto e incondizionato della relazione emerge con chiarezza proprio nel momento in cui essa diventa, in virtù del suo potenziale inclusivo, la principale obiezione a un'ontologia basata sulla ricerca di un fondamento unico e stabile per la realtà.

Hegel intende infatti la reciprocità della *Wechselwirkung* alla stregua di un rovesciamento o inversione. Quella che era la reciproca dipendenza della causa e dell'effetto si trasforma in potenzialità di liberazione, in un rapporto di indipendenza nella dipendenza:

> Lo svolgimento della sostanza attraverso la causalità e l'azione reciproca è perciò soltanto il *porre*, per cui l'*indipendenza* è *la relazione* infinita *negativa a sé* [*unendliche negative Beziehung auf sich*] – relazione *negativa* in generale, in cui il distinguere e il mediare diventano originarietà di termini *effettivamente reali* reciprocamente *indipendenti* – *relazione* infinita *a se stessa*, in quanto la loro indipendenza è proprio soltanto come loro identità (*Enz. I*, § 157).

Nella relazione assoluta (*Beziehung*) negativa a sé si dissolve il paradosso per cui qualcosa può essere al contempo dipendente (essere per altro) e indipendente (essere presso di sé). Ogni relazione richiede confronto con l'altro, opposizione, anche contraddizione e perciò dipendenza reciproca, in una parola *conflitto*. Proprio questa conflit-

[10] Su questa valenza traduttiva dell'*Aufhebung* hegeliano, cfr. anche R. Comay – F. Ruda, *The Dash. The Other Side of Absolute Knowing*, MIT Press, Cambridge 2018, p. 112.

tualità, prodotto della dialettica di identità e differenza, sta alla base dei processi di soggettivazione e di intersoggettivazione a cui Hegel si riferisce come a processi di liberazione (*Befreiung*).[11]

La parola chiave per interpretare questi processi è un'ulteriore possibile "traduzione" della *Wechselwirkung*: la *methexis* o partecipazione, il cui valore assoluto e incondizionato emerge molto bene se la consideriamo, su suggerimento dello stesso Hegel, parte integrante dell'esperienza artistica. Un'opera d'arte possiede un valore in sé inalienabile che prescinde dalle condizioni in cui viene eseguita, ma che è al contempo il risultato di quelle condizioni, di una relazionalità e pluralità costitutive, ma soprattutto vincolanti.

Nell'ontologia relazionale di Hegel il rapporto assoluto – quale *relazione dialettica e reciproca di identità e differenza* – è inteso innanzitutto come un processo conflittuale in cui convergono le dinamiche tipiche dei rapporti di potere: il tentativo di assimilazione e annullamento dell'altro, ma anche le istanze emancipative e inclusive che Hegel analizza, in modo del tutto originale, attraverso le nozioni di *Verdopplung* e riconoscimento. La reciprocità risulta così un lato essenziale del concetto e, poiché viene concepita in termini di emancipazione e partecipazione, anche presupposto alla mediazione dell'assoluto.

Il linguaggio umano opera, secondo Hegel, proprio in questa mediazione, in questo passaggio da ciò che è relativo alla relazione in sé e per sé, all'assoluto non perché sciolto (*ab-solutus*) da qualsiasi legame, ma perché libero solo mediante il legame. Per questo Hegel volge la propria indagine ontologica alla scoperta delle possibili intersezioni fra linguaggio, concetto e realtà. Abbiamo visto che proprio in questi delicati passaggi emergono caratteristiche ancora troppo poco esplorate del sistema hegeliano, caratteristiche che lo avvicinano alle teorie della complessità, come già intuito da Chiereghin.[12] L'olismo semantico, inteso come campo relazionale che struttura la realtà, l'apertura intersoggettiva e inclusiva della tesi dell'identità speculativa, l'indissolubile nesso di linguaggio e ragione sono, per Hegel, le possibili strategie con cui tener fede all'impegno ontologico che fa da sfondo alla propria proposta filosofica, per noi rappresentano la principale eredità speculativa del suo sistema.

[11] Si pensi naturalmente alla figura del servo e del signore nella *Fenomenologia dello spirito* del 1807.

[12] Cfr. F. Chiereghin, *Rileggere la* Scienza della logica *di Hegel*, cit., pp. 10-11.

1. *Opere di Hegel*

Le opere di Hegel sono citate riportando nel corpo del testo la sigla corrispondente seguita dall'indicazione della pagina del testo dell'edizione tedesca e, fra parentesi quadre, della pagina della traduzione italiana di riferimento. Nel caso delle citazioni dall'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* del 1830 sono state utilizzate le sigle *Enz. I* per l'introduzione e la prima parte, «La scienza della logica», *Enz. II* per la seconda parte «Filosofia della natura» ed *Enz. III* per la terza parte «Filosofia dello spirito» seguite, dopo la virgola, dal numero del paragrafo ed eventualmente dalla lettera A, se si tratta di una annotazione (*Anmerkung*), e dalla lettera Z se si tratta di una aggiunta (*Zusatz*). Di seguito si elencano le principali edizioni delle opere di Hegel che sono state consultate e le relative abbreviazioni:

G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, in collaborazione con la Deutschen Forschungsgemeinschaft, Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste (cur.), Meiner, Hamburg 1968-.

—, *Werke in zwanzig Bänden*, E. Moldenhauer – K.M. Michel (cur.), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970.

Abbreviazioni per l'edizione storico-critica edita da Meiner ordinate secondo il numero del volume:

FS I	Bd. 1: *Frühe Schriften I*, F. Nicolin – G. Schüler (cur.), Meiner, Hamburg 1989; tr. it. E. Mirri, *Scritti giovanili*, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, pp. 43-415.
FS II	Bd. 2: *Frühe Schriften II*, W. Jaeschke (cur.), Meiner, Hamburg 2014; tr. it. E. Mirri, *Scritti giovanili*, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, pp. 431-698.

JKS Bd. 4: *Jenaer kritische Schriften*, H. Buchner – O. Pöggeler (cur.), Meiner, Hamburg 1968.

DS Bd. 4: *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, in *Jenaer kritische Schriften*, H. Buchner – O. Pöggeler (cur.), Meiner, Hamburg 1968, pp. 1-92; tr. it. R. Bodei, *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971, pp. 1-120.

GW Bd. 4: *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie*, in *Jenaer kritische Schriften*, H. Buchner – O. Pöggeler (cur.), Meiner, Hamburg 1968, pp. 315-414; tr. it. R. Bodei, *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971, pp. 121-261.

JS I Bd. 6: *Jenaer Systementwürfe I*, K. Düsing – H. Kimmerle (cur.), Meiner, Hamburg 1975; tr. it. G. Cantillo, *Filosofia dello spirito jenese*, Laterza, Roma-Bari 1984.

PdG Bd. 9: *Phänomenologie des Geistes*, W. Bonsiepen – R. Heede (cur.), Meiner, Hamburg 1980; tr. it. G. Garelli, *La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008.

NG Bd. 10/1: *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialrede* (1808-1816), K. Grotsch (cur.), Meiner, Hamburg 2006.

WdL I Bd. 11: *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/13)*, F. Hogemann – W. Jaeschke (cur.), Meiner, Hamburg 1978, pp. 233-410; tr. it. A. Moni, rivista da C. Cesa, *Scienza della logica*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1981, vol. II, pp. 433-646.

WdL II Bd. 12: *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*, F. Hogemann – W. Jaeschke (cur.), Meiner, Hamburg 1981; tr. it. A. Moni, rivista da C. Cesa, *Scienza della logica*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1981, vol. II, pp. 647-957.

GPR I Bd. 14/1: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, K. Grotsch – E. Weisser-Lohmann (cur.), Meiner, Hamburg 2009; tr. it. G. Marini – B. Henry, *Lineamenti di filosofia del diritto: diritto naturale e scienza dello stato in compendio con le aggiunte di Eduard Gans*, Laterza, Roma-Bari 1999.

GPR II Bd. 14/2: *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Beilegen*, K. Grotsch – E. Weisser-Lohmann (cur.), Meiner, Hamburg 2010.

JR Bd. 15: *Friederich Heinrich Jacobi's Werke*, in *Schriften und Entwürfe I (1817-1825)*, F. Hogemann – C. Jamme (cur.), Meiner, Hamburg 1990, pp. 7-29; tr. it. M. Del Vecchio, *La dialettica di Jacobi: la recensione del 1817 al terzo volume delle opere di Jacobi*, Franco Angeli, Milano 1984.

HR Bd. 16: *Humboldt-Rezension*, in *Schriften und Entwürfe II (1826-1831)*, F. Hogemann (cur.), Meiner, Hamburg 2001, pp. 19-75; tr. it. G. Pinna, *Sul famoso episodio del Mahābhārata noto come Bhagavad-Gītā, di Wilhelm von Humboldt*, in *Due scritti berlinesi su Solger e Humboldt*, Liguori, Napoli 1990, pp. 113-182.

SE II Bd. 16: *Schriften und Entwürfe II (1826-1831)*, C. Jamme (cur.), Meiner, Hamburg 2001.

Enz. 1827 Bd. 19: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*, W. Bonsiepen – H.-C. Lucas (cur.), Meiner, Hamburg 1989.

Enz. I Bd. 20: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, W. Bonsiepen – H.-C. Lucas (cur.), Meiner, Hamburg 1992, pp. 1-231, e per gli Zusätze, Bd. 23/3: *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik III. Sekundäre Überlieferung. Anhang*, A. Sell (cur.), Meiner, Hamburg 2017; tr. it. V. Verra, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Parte prima: La scienza della logica*, UTET, Torino 1981.

Enz. II Bd. 20: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, W. Bonsiepen – H.-C. Lucas (cur.), Meiner, Hamburg 1992, pp. 233-375, e per gli Zusätze, Bd. 24/3: *Vorlesungen über die Philosophie der Natur III*, N. Hebing (cur.), Meiner, Hamburg 2016; tr. it. V. Verra, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Parte seconda: Filosofia della Natura*, UTET, Torino 2002.

Enz. III Bd. 20: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, W. Bonsiepen – H.-C. Lucas (cur.), Meiner, Hamburg 1992, pp. 377-572, e per gli Zusätze, Bd. 25/2: *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes II. Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1827/28 und Zusätze*, C.J. Bauer (cur.), Meiner, Hamburg 2012, pp. 921-1117; tr. it. A. Bosi, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Parte terza: Filosofia dello Spirito*, UTET, Torino 2000.

WdL III Bd. 21: *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*, F. Hogemann – W. Jaeschke (cur.), Meiner, Hamburg 1985; tr. it. A. Moni, rivista da C. Cesa, *Scienza della logica*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1981, vol. I.

VL 1831 Bd. 23/2: *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik II. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1828, 1829 und 1831*, A. Sell (cur.), Meiner, Hamburg 2015, pp. 649-808; tr. it. G. Frilli, *Lezioni sulla logica (1831)*, ETS, Pisa 2018.

VPsG II Bd. 25/2: *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes II. Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1827/28 und Zusätze*, C.J. Bauer (cur.), Meiner, Hamburg 2012; tr. it. parziale (manoscritto J.E. Erdmann) R. Bonito Oliva, *Lezioni sulla filosofia dello spirito: Berlino, semestre invernale 1827-1828*, Guerini, Milano 2000.

Ascheberg 1820/21 Bd. 28/1: *Wintersemester 1820/21 – Nachschrift Wilhelm von Ascheberg und Willem Sax van Terborg*, in *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst I. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1820/21 und 1823*, N. Hebing (cur.), Meiner, Hamburg 2015, pp. 1-213.

Hotho 1823 Bd. 28/1: *Sommersemester 1823 – Nachschrift Heinrich Gustav Hotho*, in *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst I. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1820/21 und 1823*, N. Hebing (cur.), Meiner, Hamburg 2015, pp. 215-512; tr. it. P. D'Angelo, *Lezioni di estetica. Corso del 1823. Nella trascrizione di H.G. Hotho*, Laterza, Roma-Bari 2007.

Griesheim 1826 Bd. 28/2: *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst II. Nachschriften zum Kolleg des Jahres 1826*, W. Jaeschke – N. Hebing (cur.), Meiner, Hamburg 2018.

Heimann 1828/29 Bd. 28/3: *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst III. Nachschriften zum Kolleg des Wintersemesters 1828/29*, W. Jaeschke – N. Hebing (cur.), Meiner, Hamburg 2020.

VPR 1824 Bd. 29/1: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion und Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes. Nachschriften zu den Kollegien über Religionsphilosophie der Sommersemester 1821 und 1824*, W. Jaeschke – M. Köppe (cur.), Meiner, Hamburg 2017, pp. 113-450.

Abbreviazioni per altre edizioni:

GPR *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, in *Werke in zwanzig Bänden*, vol. VII, E. Moldenhauer – K.M. Michel (cur.), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970; tr. it. G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1999.

VÄ — *Vorlesungen über die Ästhetik I-III*, in *Werke in zwanzig Bänden*, 3 voll., E. Moldenhauer – K.M. Michel (cur.), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986; tr. it. N. Merker – N. Vaccaro, *Estetica*, 2 voll., Feltrinelli, Milano 1978.

VGP I — *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. *Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*, vol. VI, P. Garnion – W. Jaeschke (cur.), Meiner, Hamburg 1993, pp. 205-276 e pp. 359-400; tr. it. R. Bordoli, *Lezioni sulla storia della filosofia. Tenute a Berlino nel semestre invernale 1825-1826 tratte dagli appunti di diversi uditori*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 3-92.

VGP II — *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. *Griechische Philosophie II. Plato bis Proklos*, vol. VIII, P. Garnion – W. Jaeschke (cur.), Meiner, Hamburg 1996; tr. it. R. Bordoli, *Lezioni sulla storia della filosofia. Tenute a Berlino nel semestre invernale 1825-1826 tratte dagli appunti di diversi uditori*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 240-389.

VPG — *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke in zwanzig Bänden*, vol. XII, E. Moldenhauer – K.M. Michel (cur.), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970; tr. it. G. Bonacina – L. Sichirollo, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari 2003.

2. *Altre fonti*

Aristotele, *L'anima*, tr. it. G. Movia, Bompiani, Milano 2018.

A.G. Baumgarten, L'*Estetica*, tr. it. F. Caparrotta – A. Li Vigni – S. Tedesco, Aesthetica, Palermo 2000.

J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, in *Sämmtliche Werke*, vol. III, De Gruyter, Berlin-Boston 2020.

—, *Scritti sul linguaggio (1795-1797)*, tr. it. C. Tatasciore, Guerini e Associati, Milano 1998.

G. Frege, *Senso, funzione e concetto. Scritti filosofici 1891-1897*, tr. it. E. Picardi, Laterza, Bologna 2001.
J.W. Goethe, *Faust*, tr. it. R. Hausbrandt, Edizioni Dedolibri, Trieste 1987.
J. Grimm – W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, 33 voll., Verlag von S. Hirzel, Leipzig 1854, Nachdruck 1999.
J.G. Hamann, *Scritti sul linguaggio*, tr. it. A. Pupi, Bibliopolis, Napoli 1977.
J.G. Herder, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, in *Werke in zehn Bänden*, vol. VIII, *Schriften zu Literatur und Philosophie 1792-1800*, M. Bollacher (cur.), Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1998, pp. 303-640; tr. it. parziale I. Cubeddu – L. Formigari – I. Tani, *Metacritica. Passi scelti*, Editori Riuniti, Roma 1993.
—, *Übers Erkennen und Empfinden in der menschlichen Seele [1774]*, in *Werke in zehn Bänden*, vol. IV, *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774*-1787, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1994, pp. 1090-1127.
—, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, in *Werke in zehn Bänden*, vol. I, *Frühe Schriften 1764-1772*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1985, pp. 697-810; tr. it. A.P. Amicone, *Saggio sull'origine del linguaggio*, Pratiche, Parma 1995.
—, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in *Werke in zehn Bänden*, vol. VI, M. Bollacher (cur.), Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1989; tr. it. V. Verra, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Laterza, Roma 1992.
W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts [1830-1835]*, in *Gesammelte Schriften*, vol. VII/1, A. Leitzmann (cur.), B. Behr's Verlag, Berlin 1907; tr. it. D. Di Cesare, *La diversità delle lingue*, Laterza, Roma-Bari 2000.
—, *Über den Dualis [1827]*, in *Gesammelte Schriften*, vol. VI/1, A. Leitzmann (cur.), B. Behr's Verlag, Berlin 1906, pp. 4-30; tr. it. A. Carrano, *Sul duale*, in *Scritti filosofici*, G. Moretto – F. Tessitore (cur.), UTET, Torino 2004, pp. 775-800.
—, *Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluß auf die organische Natur [1794]*, in *Gesammelte Schriften*, vol. I, A. Leitzmann (cur.), B. Behr's Verlag, Berlin 1907, pp. 311-334; tr. it. G. Moretto, *La differenza sessuale e il suo influsso sulla*

natura organica, in *Scritti filosofici*, G. Moretto – F. Tessitore (cur.), UTET, Torino 2007, pp. 543-566.

—, *Über die männliche und weibliche Form [1795]*, in *Gesammelte Schriften*, vol. I, A. Leitzmann (cur.), B. Behr's Verlag, Berlin 1907, pp. 335-369; tr. it. G. Moretto, *La forma maschile e femminile*, in *Scritti filosofici*, G. Moretto – F. Tessitore (cur.), UTET, Torino 2007, pp. 567-600.

F.H. Jacobi, *La dottrina di Spinoza. Lettere al Signor Moses Mendelssohn*, tr. it. F. Capra, Laterza, Bari 1969.

I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Akademie-Ausgabe*, vol. III, B. Erdmann (cur.), Reimer, Berlin 1904; tr. it. C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2012 [*KrV*].

—, *Kritik der Urteilskraft*, in *Akademie-Ausgabe*, vol. V, Reimer, Berlin 1913; tr. it. A. Gargiulo, *Critica del giudizio*, Laterza, Roma-Bari 2010 [*KdU*].

G.C. Lichtenberg, *Über Physiognomik, wider die Physiognomen: Zu Beförderung der Menschenliebe und Menschenkenntniß*, Zweyte vermehrte Auflage, Göttingen 1778; tr. it. G. Gurisatti, *Sulla fisiognomica; contro i fisionomi*, in J.K. Lavater – G.C. Lichtenberg, *Lo specchio dell'anima. Pro e contro la fisiognomica: un dibattito settecentesco*, Il Poligrafo, Padova 1991, pp. 97-138.

Platone, *Cratilo*, tr. it. M.L. Gatti, in *Tutti gli scritti*, G. Reale (cur.), Laterza, Bari 1967, pp. 132-191.

F. Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Altertumskunde*, Mohr und Zimmer, Heidelberg 1808; tr. it. S. Fedalto – A. Zagatti, *Sulla lingua e la sapienza degli indiani*, il Calamo, Roma 2008.

G. Vico, *La scienza nuova 1744*, in *Opere di Giambattista Vico*, vol. VIII, P. Cristofolini – M. Sanna (cur.), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2013.

3. *Letteratura secondaria*

S. Achella, *The Right of the Body: Hegel on Corporeity and Law*, «Crisis and Critique» VIII (2021), pp. 9-21.

—, *How should we think about a trans-cultural hermeneutics? A controversy between Wilhelm von Humboldt and Georg Friedrich Hegel*, in *Controversies in the Contemporary World*, A. Fabris – G. Scarafile (cur.), John Benjamins Publishing Company, Amsterdam 2019, pp. 69-84.

—, *Pensare la vita. Saggio su Hegel*, Il Mulino, Milano 2019.
—, *Un «mistero incomprensibile»: il problema mente-corpo nella filosofia dello spirito di Hegel*, «Etica & Politica/ Ethics & Politics» XIV (2012), pp. 8-27.
A. Arndt – J. Zovko (cur.), *Hegels Anthropologie*, De Gruyter, Berlin-Boston 2017.
C. Asmuth, *Der Empirismus und die kritische Philosophie Kants. Zur zweiten «Stellung des Gedankens zur Objektivität» im enzyklopädischen «Vorbegriff» der spekulativen Logik*, in *Der «Vorbegriff» zur Wissenschaft der Logik in der Enzyklopädie von 1830*, A. Denker – A. Sell – H. Zaborowsky (cur.), Karl Alber, Freiburg 2010, pp. 144-165.
I. Berlin, *Vico ed Herder: due studi sulla storia delle idee*, tr. it A. Verri, A. Armando, Roma 1978.
A. Berman, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Gallimard, Paris 1984; tr. it. G. Giometti, *La prova dell'estraneo. Cultura e traduzione nella Germania romantica*, Quodlibet, Macerata 1997.
R. Bernasconi, *With What Must the History of Philosophy Begin? Hegel's Role in the Debate on the Place of India within the History of Philosophy*, in *Hegel's History of Philosophy. New Interpretations*, D.A. Duquette (cur.), SUNY, New York 2003, pp. 35-49.
—, *With What Must the Philosophy of World History Begin? On the Racial Basis of Hegel's Eurocentrism*, «Nineteenth-Century Contexts» XXII (2000), pp. 171-201.
A. Bertinetto, *Eseguire l'inatteso. Ontologia della musica e dell'improvvisazione*, Il Glifo Ebooks, Roma 2016.
F. Berto, *Che cos'è la dialettica hegeliana? Un'interpretazione analitica del metodo*, Il Poligrafo, Padova 2005.
G.W. Bertram, *L'arte come prassi umana*, tr. it. A. Bertinetto, Raffaello Cortina, Milano 2017.
—, *Two Conceptions of Second Nature*, «Open Philosophy» III (2020), pp. 68-80.
E. Bloch, *Soggetto-oggetto. Commento a Hegel*, tr. it. R. Bodei, Il Mulino, Bologna 1975.
—, *L'idealismo tedesco e dintorni. Dalle* Leipziger Vorlesungen, tr. it. V. Scaloni, Mimesis, Milano-Udine 2011.
T. Bodammer, *Hegels Deutung der Sprache. Interpretationen zu Hegels Äußerungen über die Sprache*, Meiner, Hamburg 1969.

R. Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 2014.
S. Bonetto, *Race and Racism in Hegel – An Analysis*, «Minerva - An Internet Journal of Philosophy» X (2006), pp. 35-64.
R. Bonito Oliva, *L'individuo moderno e la nuova comunità. Ricerche sul significato della libertà soggettiva in Hegel*, Guida editori, Napoli 1999.
P. Bourdieu, *Il critico, o il punto di vista dell'autore*, tr. it. A. Baldini, «Allegoria» LV (2007), pp. 26-31.
B. Bowman, *Hegel and the metaphysics of absolute negativity*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.
R. Brandom, *Some Hegelian Ideas of Note for Contemporary Analytic Philosophy*, «Hegel Bulletin» XXXV (2014), pp. 1-15.
—, *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, London 1998.
—, *Articulating Reasons*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2000; tr. it. C. Nizzo, *Articolare le ragioni*, Il Saggiatore, Milano 2002.
J. Butler, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York 1987.
—, *Bodies that matter: on the discursive limits of "sex"*, Routledge, London-New York 2011.
J. Butler – C. Malabou, *Che tu sia il mio corpo. Una lettura contemporanea della signoria e della servitù in Hegel*, tr. it. G. Tusa, Mimesis, Milano-Udine 2017.
R. Comay – F. Ruda, *The Dash. The Other Side of Absolute Knowing*, MIT Press, Cambridge 2018.
M. Campogiani, *Hegel e il linguaggio: dialogo, lingua, proposizioni*, La Città Del Sole, Napoli 2001.
L. Candiotto, *Il negativo è insieme anche positivo. La trasfigurazione della negazione tra immediatezza e mediazione*, in *Forme della negazione. Un percorso interculturale tra Oriente e Occidente*, L. Marcato (cur.), Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 161-178.
E. Caramelli, *Lo spirito del ritorno: studi su concetto e rappresentazione in Hegel*, Il Melangolo, Genova 2016.
—, *Hegel e la poesia ebraica. Tra ricezione e speculazione*, «DIANOIA» XXII (2016), pp. 61-85.
A. Carrano – M. Ivaldo (cur.), *Ontologia relazionale: ricerche sulla filosofia classica tedesca*, FedOA Press, Napoli 2019.

B. Cassin, *Éloge de la traduction. Compliquer l'universel*, Fayard, Paris 2016.
A. Cavarero, *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano 2003.
F. Chiereghin, *L'antropologia come scienza filosofica*, in *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, F. Biasutti (cur.), Quaderni di Verifiche, Trento 1995.
—, *Pensiero e linguaggio nella* Scienza della logica *di Hegel*, «Teoria» XXXIII (2013), pp. 155-178.
—, *Il doppio volto di Kant in Hegel*, «Rivista di storia della filosofia» LXI (2006), pp. 63-76.
—, *Rileggere la* Scienza della logica *di Hegel: ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Carocci, Roma 2001.
—, *Nota sul modo di tradurre «aufheben»*, «Verifiche» XXV (1996), pp. 233-249.
G. Chiurazzi, *Seconda natura. Da Lascaux al digitale*, Rosenberg & Sellier, Torino 2021.
R.S. Cohen – M.W. Wartofsky (cur.), *Hegel and the Sciences*, Reidel, Dordrecht 1984.
D.J. Cook, *Language in the Philosophy of Hegel*, The Hague, Paris 1973.
L. Cortella, *La dialettica hegeliana e la sua radice linguistica*, in *Nelle parole del mondo. Scritti in onore di M. Ruggenini*, R. Dreon – G.L. Paltrinieri – L. Perissinotto (cur.), Mimesis, Milano 2011, pp. 557-572.
L. Corti, *Conceptualism, Non-Conceptualism and the Method of Hegel's Psychology*, in *Hegel's Philosophical Psychology*, S. Hermann-Sinai – L. Ziglioli (cur.), Routledge, New York 2016, pp. 228-250.
—, *Senses and Sensations: On Hegel's Later Account of Perceptual Experience*, in *McDowell and Hegel. Perceptual Experience*, F. Sanguinetti – A.J. Abath (cur.), *Thought and Action*, Springer, Cham 2018, pp. 97-116.
—, *Pensare l'esperienza: una lettura dell'antropologia di Hegel*, Pendragon, Bologna 2016.
—, *Ritratti hegeliani. Un capitolo della filosofia americana contemporanea*, Carocci, Roma 2014.
E. Coseriu, *Der Physei-Thesei-Streit: sechs Beiträge zur Geschichte der Sprachphilosophie*, Gunter Narr, Tübingen 2004.

—, *Zu Hegels Semantik*, «Kwartalnik Neofilologiczny» XXIV (1977), pp. 183-193.
S. Costantino, *Hegel: la dialettica come linguaggio. Il problema dell'individuo nella Fenomenologia dello Spirito*, Mursia, Milano 1980.
P. D'Angelo, *Simbolo e arte in Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1989.
C. De Bortoli, *Osservazioni sul ruolo del linguaggio nel VI capitolo della Fenomenologia dello spirito*, «Postfilosofie» IV (2007), pp. 71-106.
—, *Tra logica e retorica: la teoria hegeliana della proposizione speculativa e la figura del chiasmo*, «Verifiche» XXXIV (2005), pp. 189-237.
A. De Cesaris, *Le estensioni dell'individuo. Seconda natura e mondo delle cose*, «Lessico di etica pubblica» VI (2015), pp. 77-87.
W. De Vries, *Subjective Spirit: Soul, Consciousness, Intelligence and Will*, in *The Bloomsbury Companion to Hegel*, A. de Laurentiis – J. Edwards (cur.), Bloomsbury, London 2015, pp. 133-156.
J. Derrida, *Il pozzo e la piramide. Introduzione alla semiologia di Hegel*, in *Margini della filosofia*, tr. it. M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, pp. 105-152.
S. Dessì, *Sul linguaggio e sull'alterità: osservazioni sulle* Sprachtheorien *di Humboldt e di Hegel*, «Philologie im Netz» V (1998), pp. 1-24.
—, *Humboldt, Hegel e il linguaggio: individuazione di un tracciato storiografico*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana» CLX (1997), pp. 11-25.
D. Di Cesare, *Introduzione* a W. von Humboldt, *La diversità delle lingue*, Laterza, Roma-Bari 2000.
A. Di Riccio – A. Ferrarin – G. Frilli – D. Manca, *La Psicologia di Hegel. Un commentario*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2023.
K. Düsing, *Ontologie bei Aristoteles und Hegel*, «Hegel-Studien» XXXII (1997), pp. 61-92.
—, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Bouvier, Bonn 1995.
—, *Hegel e l'antichità classica*, tr. it. S. Giammuso, La Città del Sole, Napoli 2001.
U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1997.

M. Farina, *Critica, simbolo e storia. La determinazione hegeliana dell'estetica*, ETS, Pisa 2015.
A. Ferrarin, *Il pensare e l'Io. Hegel e la critica di Kant*, Carocci, Roma 2016.
—, *Logic, Thinking, and Language*, in *Von der Logik zur Sprache*, R. Bubner – G. Hindrichs (cur.), Klett-Cotta, Stuttgart 2007, pp. 135-158.
—, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
—, *Hegel e il linguaggio. Per una bibliografia sul tema*, «Teoria» VII (1987), pp. 139-159.
C. Ferrini, *Forma e natura dei presupposti della logica come scienza in Hegel*, «Il pensiero» XXIV (1985), pp. 129-151.
I. Fetscher, *Hegels Lehre vom Menschen. Kommentar zu den §§ 387 bis 482 der* Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970.
L. Feuerbach, *Principî della filosofia dell'avvenire*, N. Bobbio (cur.), Einaudi, Torino 1971.
J.A. Fodor, *The Language of Thought*, Crowell, New York 1975.
D. Formaggio, *Arte*, ISEDI, Milano 1977.
M.N. Forster, *German Philosophy of Language: from Schlegel to Hegel and Beyond*, Oxford University Press, Oxford 2011.
—, *After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition*, Oxford University Press, Oxford 2010.
H.-F. Fulda, *Das Leben des Geistes*, «Hegel-Jahrbuch» (2006), pp. 27-36.
—, *Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik*, in *Hegel-Bilanz*, R. Heede – J. Ritter (cur.), Klostermann, Frankfurt a.M. 1973, pp. 231-262.
—, *Vom Gedächtnis zum Denken*, in *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, F. Hespe – B. Tuschling (cur.), Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, pp. 321-336.
—, *Pre-concetto e concetto della filosofia in Hegel*, in *La logica e la metafisica di Hegel*, A. Nuzzo (cur.), NIS, Roma 1993, pp. 69-88.
H.-G. Gadamer, *La dialettica di Hegel: cinque studi*, tr. it. R. Dottori, Marietti, Genova 1996.
—, *Ende der Kunst? – Von Hegels Lehre vom Vergangenheitscharakter der Kunst bis zur Anti-Kunst von heute*, in *Gesammelte Werke*, vol. VIII, Mohr, Tübingen 1993, pp. 206-220.
—, *Verità e metodo*, tr. it. G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983.

U. Galimberti, *Dizionario di Psicologia*, UTET, Torino 2006.
A. Gambarotto, L. Illetterati, *Hegel's Philosophy of Biology? A Programmatic Overview*, «Hegel Bulletin» XLI (2020), pp. 349-370.
G. Garelli, *La questione della bellezza: dialettica e storia di un'idea filosofica*, Einaudi, Torino 2016.
—, *Hegel e lo spirito della traduzione*, in *Dialettica e interpretazione. Studi su Hegel e la metodica del comprendere*, Pendragon, Bologna 2015, pp. 283-298.
—, *Lo spirito in figura: il tema dell'estetico nella* Fenomenologia dello spirito *di Hegel*, Il Mulino, Bologna 2010.
—, *Nota al testo*, in G.W.F. Hegel, *Sistema della scienza, parte prima: La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008, pp. IX-XLIX.
C. Gentili, *Lingua, mito, filosofia nella* Über die Sprache und Weisheit der Indier *di F. von Schlegel*, in *La filosofia come genere letterario*, C. Gentili (cur.), Pendragon, Bologna 2003, pp. 53-104.
H. Ginsborg, *The Pleasure of Judgement: Kant and the Possibility of Taste*, in *The Normativity of Nature: Essays on Kant's Critique of Judgement*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 111-131.
Z.O. Granados, *Hegel: Metacritics, Philosophical Language, and Memory*, «Dialogue» LVIII (2019), pp. 439-463.
M. Greene, *Hegel on the Soul. A speculative Anthropology*, Nijhoff, The Hague 1972.
F. Gregoratto – F. Ranchio, *Il dolore del determinato. Seconda natura e riconoscimento tra Hegel, Honneth e Butler*, «La società degli individui» XLVI (2013), pp. 155-168.
T. Gregory, *Translatio studiorum*, in *Translatio studiorum: ancient, medieval and modern bearers of intellectual history*, M. Sgarbi (cur.), Brill, Leiden 2012, pp. 1-21.
D. Gutterer, *Ansätze zu einer Zeichentheorie bei Hegel*, in *History of Semiotics*, A. Eschbach – J. Trabant (cur.), John Benjamins Publishing Company, Amsterdam 1983, pp. 191-204.
—, *Die Pyramide. Hegels Charakterisierung des nichtsprachlichen Zeichens*, «Kodikas/Code. Ars Semeiotica» XXXVI (2013), pp. 178-184.
J. Habermas, *Lavoro e interazione*, tr. it. M.G. Meriggi, Feltrinelli, Milano 1975.

—, *La condizione intersoggettiva*, tr. it. M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2007.
—, *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., tr. it. P. Rinaudo, Il Mulino, Bologna 1997.
C. Halbig, *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und* Philosophy of Mind *in Hegels System*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.
R. Hanna, *Beyond the Myth of the Myth: A Kantian Theory of Non-Conceptual Content,* «International Journal of Philosophical Studies» XIX (2011), pp. 323-398.
E. Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, Carl Duncker's, Berlin 1870.
D. Henrich, *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, Harvard University Press, Cambridge 2003.
A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, tr. it. C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 1992.
—, *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia di Hegel*, tr. it. A. Carnevale, Manifestolibri, Roma 2003.
R.-P. Horstmann, *What is Hegel's Legacy and What Should We Do With It?*, «European Journal of Philosophy» VII (2002), pp. 275-287.
V. Hösle, *Il sistema di Hegel. L'idealismo della soggettività e il problema dell'intersoggettività*, tr. it. G. Stelli, La scuola di Pitagora, Napoli 2012.
—, *Inferenzialismo in Brandom e olismo in Hegel. Una risposta a Richard Rorty a alcune domande per Robert Brandom*, in *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, L. Ruggiu – I. Testa (cur.), Guerini e Associati, Milano 2003, pp. 290-317.
S. Houlgate, *Hegel, Derrida, and Restricted Economy: The Case of Mechanical Memory*, «Journal of the History of Philosophy» XXXIV (1996), pp. 79-93.
J. Hyppolite, *Logica ed esistenza*, tr. it. A. Palazzo, Bompiani, Milano 2017.
—, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, tr. it. G.A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1972.
S. Hrnjez, *Traduzione come concetto. Universalità, negatività, tempo*, Padova University Press, Padova 2021.
S. Hrnjez – E. Nardelli (cur.), *Hegel and/in/on Translation*, «Verifiche» XLIX (2020).

F. Iannelli, *Duplicarsi per riconoscersi: Arte, empatia e riconoscimento con e oltre Hegel*, in *Hegel & sons. Filosofie del riconoscimento*, S.T. Jamila Mascat – S. Tortorella (cur.), ETS, Pisa 2019, pp. 299-311.

F. Iannelli – F. Vercellone – K. Vieweg (cur.), *Das Ende der Kunst als Anfang freier Kunst*, Fink, Paderborn 2015.

L. Illetterati, *Vita e concetto: Hegel e la grammatica del vivente*, «Il Pensiero» LV (2016), pp. 59-94.

—, *L'oggettività del pensiero. La filosofia di Hegel tra idealismo, anti-idealismo e realismo: un'introduzione*, «Verifiche» XXXVI (2007), pp. 14-31.

L. Illetterati – P. Giuspoli – G. Mendola, *Hegel*, Carocci, Roma 2010.

M. Ivaldo, *Filosofia delle cose divine. Saggio su Jacobi*, Morcelliana, Brescia 1996.

W. Jaeschke, *Objektives Denken. Philosophiehistorische Erwägungen zur Konzeption und zur Aktualität der spekulativen Logik*, «The Independent Journal of Philosophy» III (1979), pp. 23-37.

K. Jaspers, *Die Sprache. Über das Tragische*, Piper, München 1990.

G.A. Kelly, *Notes on Hegel's Lordship and Bondage*, «The Review of Metaphysics» XIX (1966), pp. 780-802.

W. Kern, *Eine Übersetzung Hegels zu* De Anima III, 4-5. *Mitgeteilt und erläutert von W. Kern*, «Hegel-Studien» I (1961), pp. 49-88.

A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996.

J. Kozatsas, *Hegels Kritik am Empirismus*, Wilhelm Fink, Paderborn 2016.

L. Kurzawa, *Zeichen, Körper, Schrift. Zur Interpretation der Sprache in Hegels Psychologie*, Guttandin & Hoppe, Marburg 1979.

G. Lebrun, *La patience du concept : essai sur le discours hégélien*, Gallimard, Paris 1972.

—, *Hegel lecteur d'Aristote*, «Les Études philosophiques» III (1983), pp. 329-347.

F. Li Vigni, *La comunanza della ragione: Hegel e il linguaggio*, Guerini, Milano 1997.

—, *Linguaggio e intersoggettività. Habermas e Hegel*, «Il Cannocchiale» XIV (1989), pp. 79-97.

B. Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein*, 7 voll., Akademische Verlagsgesellschaft, Frankfurt a.M. 1970.

B. Lindorfer (cur.), *Hegel: Zur Sprache. Beiträge zur Geschichte des europäischen Sprachdenkens*, Gunter Narr, Tübingen 2002.
P. Livieri, *Il pensiero dell'oggetto: il problema dell'oggettività nella* Scienza della logica *di Hegel*, Verifiche, Trento 2012.
K. Löwith, *Hegel und die Sprache*, «Neue Rundschau» LXXVI (1965), pp. 278-298.
E. Magrì, *Hegel e la genesi del concetto. Autoriferimento, memoria, incarnazione*, Verifiche, Padova 2017.
C. Malabou, *L'Avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, J. Vrin, Paris 1996.
A. Manchisi, *La critica di Hegel al sapere immediato. Il confronto con Jacobi nella «Terza posizione del pensiero rispetto all'oggettività»*, «Verifiche» XLVIII (2019), pp. 91-118.
S. Marchignoli, *Canonizing an Indian Text? A.W. Schlegel, W. von Humboldt, Hegel, and the Bhagavadgītā*, in *Sanskrit and "Orientalism". Indology and Comparative Linguistics in Germany, 1750-1958*, D.T. McGetchin – P.K.J. Park – D. SarDesai (cur.), Manohar, New Delhi 2004, pp. 245-270.
C. Maurer, *La razionalità del sentire.* Gefühl *e* Vernunft *nella Filosofia dello spirito soggettivo di Hegel*, Verifiche, Padova 2021.
W. Marx, *Absolute Reflexion und Sprache*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1967.
J. McCarney, *Hegel's Racism? A Response to Bernasconi*, «Radical Philosophy» CXIX (2003), pp. 32-37.
J. McCumber, *The Company of Words: Hegel, Language, and Systematic Philosophy*, Northwestern University Press, Evanston 1993.
J. McDowell, *Hegel and the Myth of the Given*, in *Das Interesse des Denkens: Hegel aus heutiger Sicht*, W. Welsch – K. Vieweg (cur.), Fink, München 2003, pp. 75-88.
—, *The Apperceptive I and the Empirical Self: Towards a Heterodox Reading of «Lordship and Bondage» in Hegel's Phenomenology*, «Bulletin of the Hegel Society of Great Britain» XLVII (2003), pp. 1-16.
C. Menke, *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Berlin 2018.
—, *Kraft: ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2008.
—, *Die Kraft der Kunst*, Suhrkamp, Berlin 2013.

C. Menze, *Das indische Altertum in der Sicht Wilhelm von Humboldts und Hegels*, in *Welt und Wirkung von Hegels Ästhetik*, A. Gethmann-Siefert – O. Pöggeler (cur.), «Hegel-Studien» – Beiheft 27, Bonn 1986, pp. 245-294.
—, *Wilhelm von Humboldt und die «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik»*, in, *Die «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik». Hegels Berliner Gegenakademie*, C. Jamme (cur.), Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994, pp. 177-203.
G. Miolli, *Il pensiero della cosa:* Wahrheit *hegeliana e* Identity Theory of Truth, Verifiche, Padova 2016.
R. Morani, *Rileggere Hegel. Tempo, soggetto, negatività, dialettica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2019.
—, *Soggetto e modernità. Hegel, Nietzsche, Heidegger interpreti di Cartesio*, Franco Angeli, Milano 2007.
N. Mowad, *Meaning and Embodiment. Human Corporeity in Hegel's Anthropology*, SUNY, New York 2019.
J.-L. Nancy, *L'immagine: mimesis e methexis*, in *Ai limiti dell'immagine*, C.-C. Härle (cur.), Quodlibet, Macerata 2005.
K. Ng, *Hegel's Concept of Life. Self-Consciousness, Freedom, Logic*, Oxford University Press, Oxford 2020.
G. Nicolin, *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Meiner, Hamburg 1970.
A. Nuzzo, *Anthropology, Geist, and the Soul-Body Relation: The Systematic Beginning of Hegel's Philosophy of Spirit*, in *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, D. Stern (cur.), SUNY, Albany 2013, pp. 1-18.
—, *Das Problem eines «Vorbegriffs» in Hegels spekulativer Logik*, in *Der «Vorbegriff» zur Wissenschaft der Logik in der Enzyklopädie von 1830*, A. Denker – A. Sell – H. Zaborowsky (cur.), Karl Alber, Freiburg 2010, pp. 84-113.
—, *Leben and Leib in Kant and Hegel*, «Hegel-Jahrbuch» (2007), pp. 97-101.
—, *The Language of Hegel's Speculative Philosophy*, in *Hegel and Language*, J.O'N Surber (cur.), SUNY, Albany 2006, pp. 75-94.
—, *Dialectic as Logic of Transformative Processes*, in *Hegel: New Directions*, K. Deligiorgi (cur.), Acumen, Chesham 2006, pp. 85-104.
—, *Libertà e corporeità. Il corpo come oggetto di proprietà e soggetto di diritti nella sezione sul «diritto astratto» della* Filosofia del diritto, in R. Bonito Oliva – G. Cantillo (cur.), *Natura e cultura*, pp. 123-144, Guida, Napoli 2000.

A. Peperzak, *Second Nature: Place and Significance of Objective Spirit in Hegel's Encyclopedia*, «Owl of Minerva» XXVII (1995), pp. 51-66.
J. Peters, *Hegel on Beauty*, Routledge, New York-London 2015.
M. Piazza, *Creature dell'abitudine: abito, costume, seconda natura da Aristotele alle scienze cognitive*, Il Mulino, Bologna 2018.
S. Pieroni, Das Fremde in der Sprache*: Hegel e la sfida dell'estraneo*, «Verifiche» XLIX (2020), pp. 19-35.
—, *The Body of the Other: Hegel on the Relational Structure of Corporeality*, «Praktyka Teoretyczna» XLIV (2022), pp. 149-170.
—, *La forma della proposizione speculativa tra scrittura filosofica e traduzione*, «Rivista di Estetica» LXXXVI (2024), pp. 106-120, in corso di stampa.
G. Pinna, *Forma e materia. Wilhelm von Humboldt sulla differenza di genere*, «Odradek» VI (2020), pp. 153-182.
—, *Introduzione* a G.W.F. Hegel, *Due scritti berlinesi su Solger e Humboldt*, Liguori, Napoli 1990.
T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
—, *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*, Oxford University Press, Oxford 2012.
R. Pippin, *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the* Phenomenology of Spirit, Princeton University Press, Princeton 2011.
S. Poggi, *I sistemi dell'esperienza. Psicologia, logica e teoria della scienza da Kant a Wundt*, Il Mulino, Bologna 1977.
—, *La psicologia scientifica: un punto d'approdo della filosofia classica tedesca?*, «Rivista di storia della filosofia» LII (1997), pp. 229-255.
G. Rametta, *Il concetto del tempo: eternità e* Darstellung *speculativa nel pensiero di Hegel*, F. Angeli, Milano 1989.
—, *Non-essere e negazione nella logica di Hegel*, «Divus Thomas» CXVIII (2015), pp. 43-73.
J. Reid, *Real Words: Language and System in Hegel*, University of Toronto Press, Toronto 2007.
J. Reiter, *Die geschichtliche Gegenwart der Sprache*, «Hegel-Jahrbuch» (1970), pp. 142-151.
E. Renault, *Critical Theory and Processual Social Ontology*, «Journal of Social Ontology» II (2016), 17-32.

P. Ricœur, *Le statut de la* Vorstellung *dans la philosophie hégélienne de la religion*, in *Qu'est-ce que Dieu?*, Y. Bonnefoy (cur.), Publications des facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1985, pp. 185-206.
J. Rometsch, *Hegels Theorie des erkennenden Subjekts. Systematische Untersuchungen zur enzyklopädischen Philosophie des subjektiven Geistes*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2007.
R. Rorty, *La svolta linguistica. Tre saggi su linguaggio e filosofia*, tr. it S. Velotti, Garzanti, Milano 1994.
P. Rossi, *La dialettica di Hegel*, in *Studi sulla dialettica*, Taylor, Torino 1958.
F. Rossi-Landi, *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Bompiani, Milano 1968.
L. Ruggiu, *Logica, riconoscimento e spirito: Hegel e il linguaggio*, *Nelle parole del* mondo, R. Dreon – G.L. Paltrinieri – L. Perissinotto (cur.), Mimesis, Milano 2011, pp. 621-650.
—, *Hegel contemporaneo: la ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini e associati, Milano 2013.
D. Sacchi, *L'istinto logico del linguaggio. Le radici hegeliane dell'ontologia ermeneutica*, Marietti, Genova 1991.
—, *Hegel e il paradosso del linguaggio*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» LXXX (1988), pp. 424-439.
L. Samonà, *Dialettica e metafisica. Prospettiva su Hegel e Aristotele*, L'Epos, Palermo 1988.
B. Sandkaulen, *Der Begriff des Lebens in der Klassischen Deutschen Philosophie – eine naturphilosophische oder lebensweltliche Frage?*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» LXVII (2019), pp. 911-929.
—, *Dritte Stellung des Gedankens zur Objektivität: Das unmittelbare Wissen*, in *Der «Vorbegriff» zur Wissenschaft der Logik in der Enzyklopädie von 1830*, A. Denker – A. Sell – H. Zaborowsky (cur.), Karl Alber, Freiburg 2010, pp. 166-191.
F. Sanguinetti, *La teoria hegeliana della sensazione*, Verifiche, Trento 2015.
R.K. Sawyer, *Creating Conversations. Improvisation in Everyday Discourse*, Hampton Press, Cresskill New Jersey 2001.
—, *Improvised Dialogues: Emergence and Creativity in Conversation*, Ablex, Westport 2003.
F. Schlawe, *Die Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik: Ein Beitrag zur Geschichte des Hegelianismus*, «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte» XI (1959), pp. 240-258.

L. Sichirollo, *Hegel e il pensiero antico*, in *Incidenza di Hegel*, F. Tessitore (cur.), Morano, Napoli 1970, pp. 411-436.

L. Siep, *Leiblichkeit, Selbstgefühl und Personalität in Hegels Philosophie des Geistes*, in *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse»*, L. Eley (cur.), Frommann-Holzboog, Stuttgart 1990, pp. 203-226.

J. Simon, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Kohlhammer, Stuttgart 1966.

—, *Philosophie des Zeichens*, De Gruyter, Berlin-New York 1989.

—, *In Namen denken. Sprache und Begriff bei Hegel*, in *Hegel: Zur Sprache. Beiträge zur Geschichte des europäischen Sprachdenken*, B. Lindorfer (cur.), Gunter Narr Verlag, Tübingen 2002, pp. 33-46.

—, *«Daseiender» und «absoluter» Geist: Diskussionsbemerkungen zu Hegels Deutung der Sprache*, «Zeitschrift für Philosophische Forschung» XXV (1971), pp. 307-315.

P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Raffaello Cortina, Milano 2010.

S. Soresi, Denken, Nachdenken *e* objektiver Gedanke *nella filosofia di Hegel*, in *L'oggettività del pensiero. La filosofia di Hegel tra idealismo, anti-idealismo e realismo*, «Verifiche» XXXVI (2007), pp. 61-91.

D. Stederoth, *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes. Ein komparatorischer Kommentar*, Akademie, Berlin 2001.

P. Stekeler-Weithofer, *La signoria dello spirito e la schiavitù del corpo. L'analisi hegeliana delle competenze dislocate nel corpo*, «Rivista di Filosofia» XCIX (2008), pp. 171-196.

—, *From Satisfaction of Desire to Fulfilment of Intentions: Hegel on the Bodily Basis of Higher Intelligence*, in *Hegel's Philosophical Psychology*, S. Herrmann-Sinai – L. Ziglioli (cur.), Routledge, New York 2016, pp. 37-54.

H. Steinthal, *Die Sprachwissenschaft W. v. Humboldts und die hegelsche Philosophie*, Ferd. Dummler's Buchhandlung, Berlin 1848.

A. Stella, *Il concetto di relazione nella* Scienza della logica *di Hegel*, Guerini, Milano 1994.

D. Stern (cur.), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, SUNY, Albany 2013.

J.O'N. Surber, *Hegel's Linguistic Thought in the* Philosophy of Subjective Spirit. *Between Kant and the "Metacritics"*, in *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, D. Stern (cur.), SUNY, Albany 2013, pp. 181-200.

—, *Hegel's Philosophy of Language: The Unwritten Volume*, in *A Companion to Hegel*, S. Houlgate – M. Baur (cur.), Wiley-Blackwell, Malden 2011, pp. 243-261.
— (cur.), *Hegel and language*, SUNY, Albany 2006.
—, *Metacritique: The Linguistic Assault on German Idealism*, Humanity Books, Amherst 2001.
—, *The Problems of Language in German Idealism. An Historical and Conceptual Overview*, in *Phenomenology on Kant, German Idealism, Hermeneutics and Logic*, Kluwer – O.K. Wiegand (cur.), Dordrecht 2000, pp. 305-336.
—, *Hegel's speculative sentence*, «Hegel Studien» X (1975), pp. 211-230.
P. Szondi, *La poetica di Hegel*, tr. it. A. Marietti, Einaudi, Torino 2007.
I. Tani, *L'albero della mente. Sensi, pensiero, linguaggio in Herder*, Carocci, Roma 2000.
C. Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1975.
I. Testa, *Embodied Cognition, Habit, and Natural Agency in Hegel's Anthropology*, in *The Palgrave Hegel Handbook*, M. Bykova – K. Westphal (cur.), Palgrave Macmillan, Cham 2020, pp. 269-295.
—, *Hegel's Naturalism or Soul and Body in the Encyclopaedia*, in *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, D. Stern (cur.), SUNY, Albany 2013, pp.19-35.
—, *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel (1801-1806)*, Mimesis, Milano 2010.
—, *Lo spazio sociale e l'ontologia del riconoscimento*, «Quaderni di Teoria Sociale» VIII (2008), pp. 197-215.
—, *Skeptische Antinomie und Anerkennung bei jungem Hegel*, «Kritisches Jahrbuch der Philosophie» VIII (2003), pp. 171-178.
K. Thompson, *Fragmentation, Contamination, Systematicity: The Threats of Representation and the Immanence of Thought*, in *Hegel and Language*, J.O'N. Surber (cur.), SUNY, Albany 2006.
G. Toepfer, *Fortpflanzung*, in *Historisches Wörterbuch der Biologie*, J.B. Metzler, Stuttgart 2011, pp. 580-581.
J. Topolsky, *Narrare la storia. Nuovi principi di metodologia storica*, Mondadori, Milano 1997.
J. Trabant, *Herder's Discovery of the Ear*, in *Herder Today.* Contributions from the International Herder Conference (Stanford California, 5-8 novembre 1987), K. Mueller-Vollmer (cur.), De Gruyter, Berlin 1990, pp. 345-366.

S. Vanni Rovighi, *Hegel critico di Kant*, «Rivista di filosofia neoscolastica» XLII (1950), pp. 289-312.
G. Vattimo, *Ernst Bloch interprete di Hegel*, in *Incidenza di Hegel*, F. Tessitore (cur.), Morano, Napoli 1970, pp. 911-926.
J. Vernon, *Hegel's Philosophy of Language*, Continuum Books, Londra 2007.
V. Verra, *Su Hegel*, Il Mulino, Bologna 2007.
—, *Ragione, linguaggio e filosofia in Herder*, «Filosofia» IX (1958), pp. 221-259.
— (cur.), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli 1981.
K. Vieweg, *Il pensiero della libertà. Hegel e lo scetticismo pirroniano*, tr. it. V. Muller Luneschlob, T. Pierini, G Varnier, ETS, Pisa 2007.
—, *Skepsis und Freiheit. Hegel über den Skeptizismus zwischen Philosophie und Literatur*, Fink, Jena 2007.
P. Virno, *Avere. Sulla natura dell'animale loquace*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.
V. Vitiello, *Hegel: proposizione speculativa e riflessione ponente*, «Il Pensiero» XL (2001), pp. 83-90.
W. Welsch, *Hegel und die analytische Philosophie. Über einige Kongruenzen in Grundfragen der Philosophie*, «Kritisches Jahrbuch der Philosophie» VIII (2003), pp. 11-73.
K.R. Westphal, *Hegel's Attitude Toward Jacobi in the «Third Attitude of Thought Toward Objectivity»*, «Southern Journal of Philosophy» XXVII (1989), pp. 135-156.
B.L. Whorf, *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, B. Carroll (cur.), MIT Press, Cambridge 1987.
R. Wiehl, *Das Psychische System der Empfindung in Hegels Anthropologie*, in *Hegels philosophische Psychologie*, D. Henrich (cur.), Meiner, Bonn 1979, pp. 81-139.
G. Wohlfart, *Der spekulative Satz: Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*, De Gruyter, Berlin 1981.
—, *Denken der Sprache. Sprache und Kunst bei Vico, Hamann, Humboldt und Hegel*, Alber, München 1984.
M. Wolff, *Das Körper-Seele-Problem: Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830), § 389*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1992.
L. Ziglioli, *Linguaggio e oggettività in Hegel*, «Rivista di filosofia» CV (2014), pp. 223-246.

—, *Von der Verleiblichung zur Sprache. Selbstmanifestation in Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*, in *Hegels Anthropologie*, A. Arndt – J. Zovko (cur.), De Gruyter, Berlin-Boston 2017, pp. 35-57.
—, *Il linguaggio della dialettica. Hegel e la proposizione speculativa*, «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici» XXIII (2008), pp. 533-566.

Indice dei nomi

Achella S., 18-19, 100, 102, 130, 184, 199
Aristotele, 46-47, 65, 99, 103, 110, 122-123, 126, 149, 151, 155-156, 159, 163-164, 171
Asmuth C., 50

Baumgarten A.G., 93
Berlin I., 9
Berman A., 183
Bernasconi R., 85, 184-185
Bertinetto A., 141, 161, 169
Berto F., 76, 194, 199
Bertram G.W., 19, 141, 147, 161, 169
Bloch E., 24
Bodammer T., 15, 37, 96, 171-172
Bodei R., 24, 89
Bonetto S., 185
Bourdieu P., 156
Bowman B., 65
Brandom R., 14, 49, 70, 76, 182
Butler J., 96, 125, 135, 138-139, 212

Campogiani M., 101, 145
Candiotto L., 75
Caramelli E., 18, 172, 203
Carrano A., 87, 154, 211, 213
Cassin B., 183
Cavarero A., 30
Chiereghin F., 15, 25, 32, 47, 52, 70, 145-146, 213, 216
Chiurazzi G., 123
Cohen R.S., 100
Comay R., 215
Cook D.J., 13
Cortella L., 15, 77-78
Corti L., 82, 96, 132-133
Coseriu E., 109, 187-189
Costantino S., 34, 174

D'Angelo P., 108
Dangel T., 47
De Bortoli C., 174, 189
De Cesaris A., 123
De Vries W., 97
Derrida J., 16-17, 29-30
Dessì S., 150, 152, 154
Di Cesare D., 13, 155, 188
Di Riccio A., 82
Düsing K., 47, 123, 155, 159

Eco U., 11

Ferrarin C., 15, 47, 52, 82, 99, 123, 125, 130, 150, 159, 196
Fetscher I., 115
Feuerbach L., 94-95
Fichte J.G., 8, 25, 42-43, 89, 104, 153
Fodor J.A., 186

Formaggio D., 134
Forster M.N., 14, 119, 183
Frege G., 49, 189
Frilli G., 19, 82
Fulda H.-F., 100, 191, 194, 196, 200

Gadamer H.-G., 16, 47, 123, 142
Galimberti U., 124
Gambarotto A., 103
Garelli G., 17, 19, 35, 70-71, 108, 142, 174-175, 204
Gentili C., 84
Ginsborg H., 210
Giuspoli P., 144
Goethe J.W., 51
Granados Z.O., 120
Greene M., 96, 99-100
Gregoratto F., 212
Gregory T., 66
Grimm J., 40
Grimm W., 40
Gutterer D., 28, 108

Habermas J., 18, 103, 170, 198-199
Halbig C., 42, 46, 53, 58, 65
Hamann J.G., 8, 15, 24, 89, 105, 119, 152, 188
Hanna R., 81
Hartmann E., 113
Henrich D., 78-79, 96
Herder J.G., 8-10, 24, 29, 58, 62-63, 89, 99-100, 105-106, 115-122, 179, 183, 188-189
Honneth A., 18, 131, 212
Horstmann R.-P., 7, 9
Hösle V., 8, 17, 76, 154
Houlgate S., 14, 17, 32
Hrnjez S., 19, 71
Humboldt (von) W., 8, 10-11, 13-15, 24, 82, 84, 87-88, 149-158, 161, 167-168, 171-172, 183-184, 187-188, 190, 195, 199
Hyppolite J., 13, 174

Iannelli F., 18-19, 142, 147
Illetterati L., 19, 42, 100, 103, 140, 144
Ivaldo M., 62, 211, 213
Jacobi F.H., 43, 58-63, 74, 102
Jaeschke W., 45
Jaspers K., 16, 174

Kant I., 13, 16, 25, 31, 43, 52-58, 67, 78-79, 94-96, 99-100, 118, 120-121, 134, 141, 153, 159, 161-162, 206, 210-211
Kelly G.A., 131
Kern W., 160
Kojève A., 125, 131, 138
Kozatsas J., 57
Kurzawa L., 108

Lavater J.K., 101, 121
Lebrun G., 13, 99
Li Vigni F., 15, 18, 93
Lichtenberg G.C., 101, 121
Liebrucks B., 15, 34
Lindorfer B., 14, 23
Livieri P., 43
Löwith K., 13

Magrì E., 109, 126
Malabou C., 96, 98, 123, 134-135, 139
Manca D., 82

Manchisi A., 58, 60-61, 64
Marchignoli S., 184
Marx W., 13
Maurer C., 110
McCarney J., 184
McCumber J., 15
McDowell J., 83, 131-133
Mendola G., 144
Menke C., 69-70, 78, 142-143, 157
Menze C., 152, 184
Miolli G., 53
Morani R., 19, 26, 39, 99
Mowad N., 96

Nancy J.-L., 162
Nardelli E., 19, 71
Ng K., 10, 39, 100, 160
Nicolin G., 151, 153
Nuzzo A., 34, 96-97, 130, 193

O'N Surber J., 13-14, 16, 26, 32, 37, 120, 128, 193

Peperzak A., 135
Peters J., 93, 142
Piazza M., 123
Pieroni S., 26, 135, 184
Pinkard T., 83, 131, 160
Pinna G., 150, 152-153, 158
Pippin R., 131
Platone, 109, 164
Poggi S., 19, 100
Rametta G., 112, 213
Ranchio F., 212
Reid J., 15
Reiter J., 90
Renault E., 212
Rometsch J., 97
Rorty R., 12, 76
Rossi P., 70, 130
Rossi-Landi F., 130
Ruda F., 215
Ruggiu L., 16, 76

Sacchi D., 15-16, 113
Samonà L., 123
Sandkaulen B., 58, 102-103
Sanguinetti F., 110, 132
Sawyer R.K., 170
Schlawe F., 152
Schlegel F., 14, 84-87, 183-184, 187
Sichirollo L., 47, 123
Siep L., 97
Simon J., 15, 17-18, 23, 34, 95, 174-175
Sloterdijk P., 166
Soresi S., 45
Stederoth D., 97
Steinthal H., 150, 153
Stekeler-Weithofer P., 131-133
Stella A., 211
Stern D., 96-97
Szondi P., 16

Tani I., 117-118
Taylor C., 70, 104-105, 119
Testa I., 76, 96, 131, 135-136, 204
Thompson K., 37, 41, 128
Toepfer G., 206
Topolsky J., 13
Trabant J., 28, 108, 119

Vanni Rovighi S., 52
Vattimo G., 16, 24
Vernon J., 14, 16, 25, 42, 172

Verra V., 9, 46-47, 52, 63, 119, 129, 195
Vico G., 9, 15, 63
Vieweg K., 44, 83, 142
Virno P., 126, 163
Vitiello V., 26

Wartofsky M.W., 100
Westphal K., 58, 96
Whorf B.L., 185-186
Wiehl R., 96
Wohlfart G., 15, 26
Wolff M., 46, 96, 100

Ziglioli L., 15, 26, 45, 82, 96, 132

Indice

7 Introduzione

21 Capitolo primo
Essere e linguaggio

1. La funzione relazionale del linguaggio, *21*
2. Linguaggio e pre-concetto della filosofia, *33*
3. Tre posizioni del linguaggio di fronte all'oggettività, *42*
    3.1. Corrispondentismo ingenuo, *46*
    3.2. Rappresentazionalismo e coerentismo, *50*
    3.3. Consensualismo fideistico, *58*

65 Capitolo secondo
La questione linguistica tra epoca e sistema

1. La negazione determinata come traduzione e critica del linguaggio, *65*
2. L'aporia dell'inizio: la storicità della negazione determinata, *76*
3. La «prematurità» del linguaggio, *83*

93 Capitolo terzo
Linguaggio ed esperienza estetica

1. La questione del corpo nell'*Antropologia*, *93*
2. La *Verleiblichung* come mediazione semiotica, *105*
3. Hegel e Herder sulla riflessività della sensazione, *115*
4. La seconda natura del linguaggio: il signore, il servo, l'anima e il corpo, *122*
5. Il linguaggio come *performance* e opera d'arte, *136*

149 Capitolo quarto
Lo spirito all'opera

1. *Energheia* e operatività: in dialogo con Aristotele e Humboldt a Berlino, *149*
2. Il modello interattivo della partecipazione o *methexis*, *158*
3. Pluralità delle lingua e unità del linguaggio:
la dialettica di *Daseyn* ed *Existenz*, *169*
4. La semantica speculativa fra teoria della traduzione e ontologia relazionale, *181*
5. Identità speculativa e *Wechselwirkung*, *191*
6. Il linguaggio come *Lebenswelt* dello spirito, *198*

211 Nota conclusiva

217 Riferimenti bibliografici

241 Indice dei nomi

l'a langue

Studio grafico e impaginazione
www.lalangue.it

ORTHOTES

Stampato per conto di Orthotes
da dbook
nel mese di novembre 2024