

DENKEN, NACHDENKEN, OBJEKTIVER GEDANKE NELLA FILOSOFIA DI HEGEL

di Sergio Soresi

***Abstract.** The theory of 'objective thought' can be characterized as an essential core of the Hegelian philosophy and, at the same time, as one of its most indigestible kernels. This theory, at the intersection of foundational and epistemological problems, on the one hand, provides Hegel's solution to the problem of the relation between being and thought. On the other hand, this theory is the result of a powerful conceptual torsion carried out by Hegel on the notion of thought. This torsion consists, in a first approximation, of a strong enlargement of the scope of such a notion, articulated principally in two steps. In the first step, we have an enlargement within the finite subject, inside the mental realm. Thought (conceived of as Denken) becomes, from a mental faculty or activity separated from the other mental activities, an active element working in an unconscious and instinctual way in the whole of the mental. This step, naturally, requires a redefinition of thought as a faculty or activity, i.e. a redefinition of conscious and reflective thought (conceived of as Nachdenken). In the second step, the scope of the notion of thought is enlarged in order to encompass reality in all of its different spheres, natural and spiritual. Here, thought is conceived as the logico-rational structure of reality. With this further step, thought evades the mental sphere in which it would be enclosed on a merely psychological account. In this paper, I will move from the assumption that the first step, providing a first sense in which objectivity can be attributed to thought, is a necessary, though insufficient, condition for the second step, and then for the further sense of this attribution. Thus, I will attempt to provide a conceptual map of the fundamental distinctions within the notion of thought, particularly regarding the first step of this conceptual torsion.*

0. Introduzione

La teoria del pensiero oggettivo può essere indicata come uno dei nuclei essenziali della filosofia hegeliana. Su di essa,

infatti, si fonda la pretesa della *Logica* di essere scienza del pensiero puro e, al contempo, metafisica, scienza delle cose¹. In altre parole, sulla sua possibilità si basa la risposta affermativa di Hegel alla questione kantiana circa la possibilità o meno di una metafisica come scienza. Certo, secondo alcuni una tale risposta condanna la filosofia hegeliana ad una posizione filosofica fondamentalmente riconducibile alla metafisica pre-critica; tuttavia, tale giudizio spesso dimentica che la dottrina del pensiero oggettivo più che essere un presupposto della filosofia hegeliana è guadagnata attraverso un passo indietro rispetto a quella presupposizione presente in gran parte della filosofia moderna che vincola il discorso al soggetto che lo pronuncia. Sebbene dunque si possa affermare che Hegel cerchi di far rivivere l'essenziale del progetto della metafisica pre-critica, ossia il progetto di conoscere le cose in se stesse, questi condivide con Kant l'idea che esso così come perseguito in quella metafisica, non riesca a conseguire la conoscenza che si è prefisso. Diversamente da Kant, tuttavia, Hegel ritiene che la filosofia critica non abbia sbarrato tutte le strade per la sua realizzazione. Se la metafisica pre-kantiana falliva il suo compito in quanto assumeva i suoi oggetti e le categorie volte ad indagarli come dati, non bisognosi di ulteriore giustificazione, Hegel si muove a partire dall'istanza della completa assenza di presupposizioni, cioè radicalizza quel bisogno di giustificazione che caratterizza la stessa filosofia moderna in direzione di una metafisica essenzialmente critica².

¹ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Teil 1, *Die Wissenschaft der Logik mit den mündlichen Zusätzen*, in *Werke in 20 Bänden. Theorie-Werkausgabe*. Auf der Grundlage der Werke von 1832-45 neu edierte Ausgabe, hrsg. v. E. Moldenhauer und K.M. Michel, Bd. 8, Frankfurt a. M. 2003 (trad. it. della prima parte a cura di V. Verra, *La scienza della logica*, UTET, Torino 1981, § 24). D'ora in avanti si userà la sigla Enz. D seguita dal numero del paragrafo; con A si indicheranno le *Anmerkungen*; con Z si indicheranno gli *Zusätze*.

² Cfr. S. HOULGATE, *The opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*, Purdue University Press, West Lafayette 2006, pp. 436-442. Relativamente al dibattito relativo al carattere metafisico o meno della filosofia hegeliana, nella prospettiva di un superamento della sua impostazione si veda: J. KREINES, *Hegel's Metaphysics: Changing the Debate*, «Philosophy Compass», 1/5, 2006, pp.

La via che Hegel intraprende si determina affrontando la questione del rapporto tra pensiero ed essere; e la teoria del pensiero oggettivo, in questo senso, si profila come la risposta propria della filosofia hegeliana a tale questione. Una tale teoria, tuttavia, appare anche come il nocciolo più indigesto di questa filosofia, e dunque, sulla base di quanto detto, essa non può che espandere tale carattere al tutto della filosofia hegeliana. Quest'indigeribilità non appartiene solo al nostro tempo, non si tratta cioè, solamente di un imbarazzo derivante dal confronto con una sensibilità filosofica che si presume più attenta e cauta circa gli impegni ontologici o metafisici rispetto al passato. Hegel stesso rileva lo sconcerto suscitato dalle proposizioni relative alla razionalità del reale³, come pure, quest'imbarazzo, traspare dalla «scomodità» con cui caratterizza l'espressione «pensiero oggettivo» nell'apertura del *Concetto preliminare* dell'*Enciclopedia*⁴. Tale scomodità, *prima facie*, deriva dalla stessa proposta hegeliana. Essa richiede un cambiamento radicale del modo in cui di solito si è esplicitamente⁵ inteso il

466-480. Sulla radicalizzazione del criticismo J. KREINES, *Between the Bounds of Experience and Divine Intuition: Kant's Epistemic Limits and Hegel's Ambitions*, «Inquiry», 50 (3), 2007, pp. 306-334.

³ Cfr. Enz. D § 6 A.

⁴ Ivi, § 24 A.

⁵ Una tale concezione esplicita del pensiero non corrisponderebbe al modo in cui intendiamo la relazione tra pensiero ed essere nel nostro relazionarci a noi stessi, agli altri e al mondo, ossia al modo in cui la viviamo. Quando parliamo di qualcosa, per esempio di questa o quella pianta, parliamo sulla base della fede di riferirci non solo ad un prodotto soggettivo - la nostra rappresentazione mentale separata dalla cosa -, ma di riferirci proprio a questa o quella pianta. Così pure quando agiamo, non agiamo come in un mondo interno, chiuso in se stesso rispetto ad un presunto mondo esterno, ma in un mondo che ci circonda e di cui facciamo parte; agiamo, cioè, nella fede che le nostre azioni abbiano presa sul reale e in virtù di tale fede. Secondo Hegel, infatti, sia al livello del senso comune che a quello della filosofia pre-critica e delle scienze, l'uomo opera - vive, parla, agisce - nella *fede naturale* «che il pensiero concordi con la cosa» (ivi, § 22 Z). Oltre che come *naturale* - la ragione verrebbe al mondo con essa (cfr. ivi, § 224) -, tale fede è caratterizzata come *antica* e *salda*; e ad essa è da ricondursi il «*vecchio pregiudizio* (altes Vorurteil) [...] che per apprendere che cosa ci sia di *vero* negli oggetti, negli avvenimenti, nelle opinioni, nelle rappresentazioni ecc., bisogna *riflettere*» (ivi, § 5; cfr. § 21 A). Nell'opposizione tra pensiero ed essere, Hegel vede «la malattia della nostra epoca»: «è soprattutto nei tempi recenti che si è cominciato a sollevare dei dubbi, e si è consolidata la distinzione tra quello che sarebbe il prodotto del nostro pensiero e quello che sarebbero le cose in se stesse» (ivi, § 22 Z). A tal proposito il compito della filosofia è secondo Hegel di «portare esplicitamente a coscienza quello che rispetto al pensiero, da tempo inveterato, per l'uomo è sempre invalso» (*ibidem*). Alla luce di questo, se, cioè, la conformità del pensiero con la cosa è

pensiero tanto nella filosofia moderna quanto nel senso comune. Tanto in Descartes, in Kant quanto nell'uso ordinario del termine, il pensiero è per lo più concepito come un'attività o un prodotto appartenente al mentale, più o meno distinto dalle altre forme del mentale come la rappresentazione, l'immaginazione, la percezione, ecc.⁶

La torsione che la nozione di pensiero subisce sotto le mani di Hegel è descrivibile in prima approssimazione come un ampliamento della sua estensione che si scandisce secondo due momenti principali. In primo luogo, abbiamo un ampliamento nel soggetto finito, all'interno del mentale: il pensiero da facoltà o attività distinta dalle altre facoltà viene a caratterizzarsi come un elemento attivo, operante in forma inconscia in tutto il mentale e che, dunque, deve essere riconosciuto come posto su un livello diverso rispetto alle molteplici facoltà. Un tale passo, naturalmente, richiede una ridefinizione del pensiero come attività o facoltà tra le altre. Il secondo momento di quest'operazione che Hegel compie sulla nozione di pensiero, consiste nell'estensione del pensiero al reale, nelle sue differenti sfere, naturale e spirituale, secondo loro modalità proprie, come loro trama logico-razionale. Con tale passo, reso possibile dalla considerazione del pensiero nella sua logicità, il pensiero uscirebbe dalla sfera mentale in cui la sua considerazione esclusivamente psicologica lo rinchiuderebbe.

già presupposto immediato di ciascuno» (*ibidem*), si dovrebbe dunque reinterrogare l'indigeribilità con cui appare la dottrina del pensiero oggettivo individuando innanzitutto la misura della sua scomodità.

⁶ Si consideri, per esempio, relativamente a Descartes il § 9 dei *Principi della filosofia*: «Col nome di pensiero intendo tutte le cose che avvengono in noi, essendone noi coscienti, in quanto vi è in noi coscienza di esse. E così non solo intendere, volere, immaginare, ma anche sentire è qui lo stesso che pensare». Spinoza, nei *Principi della filosofia di Cartesio*, rileva che quando Descartes intende con «penso» dubitare, intendere, affermare, negare, volere, non volere, immaginare e sentire, questi vanno tutti concepiti sotto lo stesso attributo, cioè non sono che modi di pensare (B. SPINOZA, *Opere complete*, trad. it. a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2007, p. 249). Relativamente a Kant, le differenti forme del mentale vengono considerati quali generi della rappresentazione, di esse Kant fornisce una «progressione scalare» nella *Critica della ragion pura* B 377.

A partire da quanto detto, per affrontare la questione del «pensiero oggettivo» sembra utile fornire una prima caratterizzazione della concezione del pensiero quale viene a profilarsi attraverso ciò che ho indicato come il primo passo nell'ampliamento dell'estensione di tale nozione. In questo articolo, dunque, si intende fornire una prima caratterizzazione della concezione hegeliana del pensiero muovendo da alcuni paragrafi introduttivi dell'*Enciclopedia*. Tali paragrafi infatti, sebbene in essi sia rintracciabile un modello del mentale ancora inadeguato rispetto alle stesse istanze hegeliane (presentazione delle facoltà o attività mentali come forme disposte orizzontalmente, su uno stesso livello, l'una accanto all'altra), si rivelano particolarmente utili relativamente alla questione che ci interessa, da un lato perché presentano un abbozzo di linee contestuali essenziali per comprendere l'operazione che Hegel compie sulla nozione di pensiero, dall'altro in quanto in essi i termini e le nozioni in gioco ricevono una loro prima determinazione a partire dalla discussione di intuizioni, considerazioni, usi, appartenenti sia alle filosofie con cui Hegel si trovava a confrontarsi sia al modo ordinario di concepire il pensiero.

A richiamare l'attenzione sull'importanza di tali paragrafi, particolarmente del § 2, è stata Angelica Nuzzo che ha visto nelle distinzioni lì poste in opera «l'origine della separazione metodologica (e all'inizio ontologica) tra logica e *Realphilosophie*»⁷. Attraverso una breve discussione critica dell'interpretazione della Nuzzo si vorrebbe sostenere che l'importanza delle distinzioni del § 2 più che fornire le basi o l'origine per tale separazione, consiste nel loro presentare quella prima trasformazione della nozione di pensiero cui abbiamo accennato.

Nella prima parte dell'articolo si intende criticare l'interpretazione delle distinzioni presenti nel § 2 fornita dalla

⁷ A. NUZZO, «Begriff und Vorstellung» zwischen Logik und Realphilosophie bei Hegel, «Hegel-Studien», 25, 1990, pp. 41-63, p. 44.

Nuzzo. Le distinzioni fondamentali del § 2, sono infatti inserite in un preciso quadro problematico⁸ che è volto e a rifiutare la decisa separazione ed opposizione tra pensiero e sentimento o pensiero e rappresentazione, e, al contempo, a mantenere la distinzione tra il pensiero come facoltà e le altre facoltà. Sulla base di tale quadro si intende quindi reinterpretarle in particolare soffermandosi sul *Denken*. Nella seconda parte, si cercherà di fornire alcuni elementi della concezione del *Nachdenken* e del *Nachdenken* speculativo o filosofico. Nella concezione relativa alle diverse forme del *Nachdenken*, si vuole sostenere, è già individuabile un primo senso secondo cui per Hegel è possibile attribuire «oggettività» al pensiero. Tale oggettività, sebbene non lasci ancora vedere chiaramente il suo riferirsi tanto al pensiero quanto all'essere, non è nemmeno più riducibile ad un'oggettività intesa come forma universale di una soggettività finita, come poteva essere, per esempio in Kant, o ad una forma di razionalità determinata dalle nostre pratiche linguistiche e sociali, quale presente, per esempio, negli autori

⁸ Tale quadro problematico viene sviluppato, in forma implicita, nell'annotazione allo stesso paragrafo in riferimento alle filosofie con cui Hegel si confronta, in particolare le cosiddette «filosofie della riflessione» e le cosiddette «teologie del sentimento». In esse, pur ponendosi l'una di contro all'altra, Hegel riconosce uno stesso presupposto: la considerazione del pensiero solo come facoltà finita tra le altre facoltà. In altre parole, entrambe queste posizioni si muoverebbero da una prospettiva che ha «trascurato di conoscere e di considerare» le distinzioni interne al pensiero. Hegel, in questo come in altri contesti, riconosce una giustificazione nella contrapposizione del sentimento al pensiero proprio nel fatto che questo è stato ridotto ad un conoscere riflessivo che si frantuma nel procedimento da finito a finito, condizionato a condizionato. In questo senso, con il sentimento, si riafferma contro tale conoscere un'istanza di unità e totalità. Questo discorso, tuttavia, non è riducibile solamente ad una discussione con le filosofie contemporanee a Hegel. Questa separazione tra pensiero e sentimento risponde anche all'intuizione ordinaria per la quale una cosa è avere un sentimento, per esempio amare una persona, un'altra cosa pensare tale sentimento, pensare l'amore che si prova. Il sentimento avrebbe, a differenza del pensiero, un potere di unificazione tra chi lo prova e l'oggetto maggiore del pensiero, o meglio, nel sentimento non si darebbe ancora la separazione tra il soggetto e l'oggetto. Il pensiero su qualcosa, a tal proposito, richiederebbe di per sé una certa distanza tra il soggetto che pensa e ciò che è oggetto di questa sua attività. La religione esigerebbe che si sia penetrati dal suo contenuto, richiederebbe un'unità comprensiva» del soggetto con il suo contenuto (G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Beweise von Dasein Gottes*, hrsg. v. G. Lasson, Meiner, Hamburg 1966, p. 33; a cura di G. Borruso, *Lezioni sulle prove della esistenza di Dio*, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 244). Per questi motivi, mi sembra si possa indicare le distinzioni proposte nel § 2 come delle distinzioni fondamentali per la concezione hegeliana del pensiero.

della seconda scuola di Francoforte o nel neo-pragmatismo americano⁹.

1. Delimitazione d'ambito

Come noto, nell'introduzione all'*Enciclopedia*, Hegel si dedica ad una preliminare determinazione della nozione di filosofia. Questa determinazione si sviluppa in maniera progressiva, attraverso un confronto con le differenti forme del sapere - senso comune, religione, scienze - e con i differenti atteggiamenti conoscitivi che le contraddistinguono - sentimento, rappresentazione, *Nachdenken*.

Il § 2, in particolare, si apre con quella che può essere considerata come la *prima* determinazione positiva della filosofia: «la filosofia può anzitutto essere definita in generale come *considerazione pensante* degli oggetti». A partire da questa caratterizzazione della filosofia, il paragrafo presenta un procedimento definitorio che si scandisce su più livelli e in più momenti. Tale definizione, infatti, è ancora del tutto insufficiente; essa offre *soltanto* il primo elemento con cui viene determinato, sia pur nella sua forma preliminare, il concetto di filosofia¹⁰. Se vi è distinzione tra filosofia, senso comune, e altre

⁹ A tal proposito si veda un articolo dello stesso J. HABERMAS, *From Kant to Hegel and Back Again. The Move Towards Decentralization*, «European Journal of Philosophy», 7 (2), 1999, pp. 129-157, in cui l'autore pur riconoscendo i vantaggi di una lettura intersoggettivista della nozione hegeliana di spirito, ne mostra le insufficienze proprio rispetto alle istanze avanzate dal progetto hegeliano. Una tale lettura infatti, pur alleggerendo l'impegno metafisico richiesto dalla filosofia hegeliana avvicinandola a prospettive contemporanee quali l'ermeneutica, il pragmatismo, ecc., anche qualora si allargasse la nozione di spirito all'intera comunità degli esseri umani, manterrebbe uno scarto tra il mondo che condividiamo in forma intersoggettiva e il mondo oggettivo cui facciamo fronte. C. Taylor, commentando queste osservazioni di Habermas, riconosce in questo una minaccia di storicismo e relativismo che, se con essa alcuni oggi non si troverebbero in grosso imbarazzo, di certo non soddisferebbe Hegel (cfr. C. TAYLOR, *Comment on Jürgen Habermas "From Kant to Hegel and Back Again"*, «European Journal of Philosophy», 7 (2), 1999, pp. 158-163).

¹⁰ Nel caso contrario, infatti, si dovrebbe negare alle diverse forme di conoscenza, religione, scienze, senso comune, la caratteristica di essere, o di muoversi sulla base di, «considerazioni pensanti degli oggetti». In questo senso, nel § 246 dell'*Enciclopedia*, introducendo la *Filosofia della natura* lo stesso Hegel afferma esplicitamente: «quello che viene chiamato *fisica*, aveva una volta

forme di conoscenza, come le scienze o la religione, questa non può poggiare sulla sola distinzione tra pensiero e non-pensiero.

L'insufficienza di questa definizione iniziale viene subito manifestata dallo stesso Hegel, rilevando che il pensiero è ciò che distingue l'uomo dall'animale¹¹. Con questa determinazione dunque non si ha che un'operazione di delimitazione dell'ambito al cui interno è da definirsi la filosofia. L'ambito dell'umano, qui, è da Hegel definito attraverso il pensiero: «tutto ciò che è umano, lo è in quanto – e solo in quanto, viene effettuato [*bewirkt*] mediante il pensiero». Il pensiero, cioè, è ciò che foggia l'umanità dell'umano, ciò che conferisce a parole, azioni, come a sentimenti, intuizioni, desideri, la caratteristica di essere umani¹². Ogni attività umana, in quanto umana, è «effettuata» dal pensiero.

A partire da questa delimitazione d'ambito, Hegel procede al suo interno all'individuazione del pensiero filosofico. Esso viene indicato come un modo particolare del pensiero attraverso cui questo diviene conoscere concettuale. Un modo del pensiero, dunque, che attua una *trasformazione* sul pensiero che opera in ogni attività umana, per quanto, aggiunge Hegel, «sia identico con esso e *in sé* sia soltanto un *solo* pensiero».

il nome di *filosofia della natura*, ed è ugualmente considerazione della natura teoretica, e precisamente pensante».

¹¹ Tale distinzione, più che riferirsi ad una determinazione dell'umano sulla base della contrapposizione tra l'uomo e l'animale, pensiero e sentimento, deve essere considerata come inserita all'interno del quadro contestuale cui si è fatto riferimento alla nota 8, in particolare alla polemica degli anni berlinesi con la teologia del sentimento di Schleiermacher che poneva nel sentimento la determinazione fondamentale dell'essenza dell'umano. Hegel non oppone umano ad animale, pensiero a sentimento, ma il sentimento nell'uomo è un sentimento più o meno formato, comunque attraversato dal pensiero. Riguardo al sentimento religioso, per esempio, esso è un «sentimento di un pensante, e la determinazione di esso non è già la determinazione di un impulso naturale ecc., ma una determinazione universale» [G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, in G.W.F. HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden*, B. 20, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1971, p. 325 (trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Vol. III T. 2, La Nuova Italia, Firenze 1964, p. 280)].

¹² Cfr. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Teil 2, *Naturphilosophie*, in *Werke in 20 Bänden. Theorie-Werkausgabe*. Auf der Grundlage der Werke von 1832-45 neu edierte Ausgabe, hrsg. v. E. Moldenhauer und K.M. Michel, Bd. 9, Frankfurt a. M. 2007; (trad. it. a cura di V. Verra, *Filosofia della natura*, UTET, Torino 2002, § 411 Z).

Abbiamo dunque una differenziazione *interna* al pensiero, e questa viene da Hegel collegata al fatto «che il contenuto umano della coscienza, fondato mediante il pensiero, dapprima non *appare in forma di pensiero*, ma come sentimento, intuizione, rappresentazione – *forme* che vanno distinte dal pensiero come *forma*»¹³. Il contenuto umano della coscienza, quindi, che è fondato dal pensiero, appare innanzitutto come sentimento, intuizione e rappresentazione; e questi – sentimento, intuizione e rappresentazione – vengono determinati come *forme* rispetto alle quali il pensiero *come forma* deve essere distinto.

A partire dal rilievo hegeliano secondo cui è il pensiero ad effettuare il contenuto umano della coscienza, al fine di rintracciare alcuni elementi relativi alla questione in gioco, ci si vorrebbe soffermare brevemente su alcune domande:

(1) Che cosa s'intende qui per *contenuto umano* della coscienza?

(2) Cosa significa che il pensiero *effettua* il contenuto umano della coscienza?

(3) In che senso è da intendere che esso *appare innanzitutto* come sentimento, intuizione, rappresentazione, ecc.?

(4) E infine, in che *relazione* sta il pensiero che effettua il contenuto umano della coscienza con le altre forme del pensiero, che, come vedremo, sono il *Nachdenken* e il pensiero filosofico?

2. Distinzioni

Per aprire un varco in direzione dell'operazione che Hegel compie sulla nozione di pensiero si vorrebbe abbozzare una risposta a queste domande muovendo da una veloce discussione di una tesi di Angelica Nuzzo. In diversi luoghi, sia nella sua importantissima monografia su Hegel - *Logica e sistema*

¹³ Enz. D § 2.

- sia in diversi articoli, contributi e interventi¹⁴, in cui affronta la concezione del pensiero in Hegel, l'autrice sottolinea l'importanza della distinzione che abbiamo rilevato nel secondo paragrafo. Questa distinzione tra sentimento, intuizione, rappresentazione come forme del contenuto della coscienza dal pensiero in quanto forma, viene interpretata dalla Nuzzo come distinzione tra forme del pensiero e pensiero in quanto forma. Al genitivo dell'espressione «forme del pensiero» dà valore oggettivo, in tal modo può intendere sentimento, intuizione, ecc. come le forme in cui il pensiero appare (*erscheint*). In questa distinzione, secondo la Nuzzo «raggiunta in modo immanente attraverso un'analisi interna della struttura del *Gedankens* stesso», «sta l'origine della separazione metodologica (e all'inizio ontologica) tra logica e *Realphilosophie*» (*Begriff und Vorstellung*)¹⁵. L'idea dell'autrice sarebbe che le *Formen des Gedankens* (genitivo in senso oggettivo), e cioè il sentimento, l'intuizione, la rappresentazione, ecc., sarebbero i modi reali, in cui il *Denken* in quanto forma appare; esse sarebbero perciò le sue *concrete figure* (*Gestalten*); mentre le *Denkformen*, o i *Gedanken als Form*, ossia i pensieri in quanto forma, sarebbero le determinazioni pure di pensiero, l'oggetto tematico della *Scienza della logica*.

All'interno di questo discorso della Nuzzo cercherei di distinguere due tesi, in modo da poter rinunciare ad una senza che questo obblighi rinunciare all'altra:

(1) La prima tesi sostiene che l'origine della separazione metodologica (e all'inizio ontologica) tra logica e *Realphilosophie* sia da ricercarsi all'interno della concezione hegeliana del pensiero. Questa tesi in questo articolo non sarà presa in considerazione.

¹⁴ Cfr. A. NUZZO, *Logica e Sistema. Sull'Idea Hegeliana di Filosofia*, Pantograf, Genova 1992, p. 82 n. 58; p. 392-3 n. 31; NUZZO, «*Begriff* und «*Vorstellung*», cit., pp. 43-44; A. NUZZO, *La logica, in Guida a Hegel*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 39-82, p. 41.

¹⁵ Relativamente a questa differenza metodologica tra *Logica* e *Realphilosophie* si veda: NUZZO, *Logica e sistema*, cit., pp. 463 sgg.

(2) La seconda tesi sostiene che tale origine si trovi nella distinzione tra le forme in cui il pensiero appare e il pensiero in quanto forma proposta da Hegel nel § 2 dell'*Enciclopedia*.

Rinunciare alla seconda tesi evidentemente non implica rinunciare alla prima. Ciò che mi prefiggo è discutere criticamente questa seconda tesi e, attraverso tale discussione far emergere le caratteristiche principali della concezione hegeliana del pensiero così com'essa appare secondo l'introduzione all'*Enciclopedia*.

Cito da *Logica e sistema*: «Questa distinzione del «*Denken als Form*» dalle diverse «*Formen*» in cui il pensiero «*erscheint*» con la quale si apre l'*Enciclopedia* (§ 2), è di grandissima importanza e merita di essere analizzata approfonditamente. Qui si noti soltanto come, assai chiaramente, il termine «*Form*» che compare nelle due espressioni abbia nei due casi un significato completamente diverso. Non va poi trascurata la rilevanza contenuta in quell'«*erscheint*», ed il fatto che il soggetto di tale apparire è il pensiero posto in quanto forma»¹⁶.

Cercando di disambiguare il termine *Form* secondo la prospettiva della Nuzzo, quando diciamo che il pensiero in quanto forma, ossia le forme del pensiero come determinazioni della *Logica*, sono da distinguersi dalle forme in cui *appare* il pensiero, usiamo due significati diversi per il termine *Form*: da un lato intendiamo per «forma del pensiero» una determinazione *pura* di pensiero; dall'altro una concreta *Gestalt*, una figura in cui il pensiero *concretamente* appare. Per riconoscere l'ambiguità del termine in questione bisogna presupporre, come Nuzzo fa esplicitamente, che ciò che appare sia lo stesso pensiero in quanto forma.

Mi sembra dunque che questa tesi possa reggere solo a due condizioni: (a) che il soggetto dell'apparire sia il *pensiero in quanto forma*; (b) che questo pensiero sia il pensiero che è a

¹⁶ NUZZO, *Logica e sistema*, cit., p. 82 n. 58.

oggetto nella logica. Tale tesi, si vorrebbe mostrare, si fonderebbe su un'interpretazione erronea del § 2.

Partiamo dalla prima condizione, cercando di precisarla. Hegel dice: «il contenuto umano della coscienza, fondato mediante il pensiero, dapprima non *appare in forma di pensiero*, ma come sentimento, intuizione, rappresentazione – *forme* che vanno distinte dal pensiero come *forma*». Il soggetto dell'apparire, dunque, è evidentemente il contenuto umano della coscienza, ed il contenuto umano della coscienza è «effettuato» dal pensiero che opera in ogni attività umana. Dunque, se si vuole affermare che il soggetto di quest'apparire è il pensiero in quanto forma, allora si deve identificare il contenuto umano della coscienza con il pensiero che effettua l'umanità dell'umano, sulla base del fatto che questo fonda, effettua quello, e quest'ultimo a sua volta con il pensiero in quanto forma.

Da qui la domanda: che cos'è il *pensiero* che effettua l'umanità dell'umano e che cosa significa che esso *effettua* l'umanità dell'umano?

In numerosi passi della prefazione alla seconda edizione della *Scienza della logica*, sebbene con diverse finalità e sebbene queste siano prese in diverse strategie argomentative, Hegel pone alcune delle questioni affrontate dal § 2 dell'*Enciclopedia* quasi negli stessi termini.

In questa prefazione, il pensiero che opera in ogni attività umana è indicato con diverse espressioni come: «logica naturale» e «logica inconscia»¹⁷. Tale logica è un'attività inconscia che agisce attraverso determinazioni di pensiero, categorie o forme del pensiero¹⁸. Essa agisce in tutto ciò che

¹⁷ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*, hrsg. v. H.-J. Gawoll, Meiner Verlag, Hamburg 1990, p. 15 (trad. it. A. Moni-C.-Cesa, *Scienza della logica*, Editori Laterza, Roma-Bari 2004, T. I, p. 15). D'ora in poi citata con la sigla WdL.

¹⁸ Queste espressioni: categorie, determinazioni di pensiero (*Denkbestimmungen*), forme del pensiero, siano queste «*Formen des Denkens*» o «*Denkformen*», non sembrano presentare tra loro alcuna distinzione rigorosa; anche se a volte, in singoli passi, sembra possibile stabilire una sorta di gerarchia per cui tra le determinazioni di pensiero vi sarebbero le categorie - come le determinazioni di pensiero più indeterminate o le determinazioni di pensiero dell'intelletto - e

«l'uomo fa suo», «in tutto ciò che per l'uomo diventa un interno», «penetra in ogni rapporto o attività naturale dell'uomo»¹⁹: sentimenti, intuizioni, brame, bisogni ed istinti sono penetrati da esso e da esso resi umani.

Spesso per descrivere come operi questa logica naturale Hegel ricorre alla metafora della rete²⁰. Questa logica inconscia cioè viene presentata come un intreccio di fili che si annodano formando una struttura a maglie, struttura *mobile*, non statica, che è immersa e che penetra la materia delle forme della coscienza. Le forme del *Denken*, concepito in questo senso, sono i fili e i nodi di questa rete. I nodi sono i punti in cui più fili si raccolgono in unità²¹. Essi possono essere più o meno saldi.

Lo stesso termine che designa l'«operare» del *Denken*, «wirken», utilizzato tanto nel § 2 dell'*Enciclopedia* quanto nella *Prefazione* della *Logica*, oltre ad implicare l'importantissima, in entrambi questi contesti, semantica della *Wirklichkeit*, è un termine che coinvolge anche la semantica del «tessere». Tale riferimento al tessere compare esplicitamente, sempre nella *Prefazione*, nella scelta dei traduttori italiani A. Moni-C. Cesa di tradurre l'attività del *Denken* come un'attività «che intesse (*durchwirkend*) tutte le rappresentazioni, gli scopi, gli interessi»²². Le forme di pensiero di tale logica, dice Hegel, sono

le *Formen des Denkens* o *Denkformen* - come le determinazioni più complesse, gli oggetti per esempio principali della logica tradizionale e della logica soggettiva, ossia giudizi e sillogismi -, la distinzione tuttavia e il suo uso non sono affatto rigorosi e non vengono mantenuti.

¹⁹ Ivi, p. 10 (p. 10).

²⁰ Hegel fa spesso uso di tale metafora, cfr. Enz. D § 246; G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, in G.W.F. HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden*, B. 18, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1971, p. 77 (trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1998, p. 70); G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, in G.W.F. HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden*, B. 19, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1971, p. 237 (trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Vol. II, La Nuova Italia, Firenze 1992, p. 383).

²¹ Hegel, per esempio, caratterizzando il fiore come nodo, dice che in esso «il molteplice delle foglie torna a raccogliersi in un solo punto» Enz. D § 347 Z.

²² WdL, p. 15 (p. 15). Così alla voce «*Durchwirken*» del dizionario dei Grimm: «durchweben [...], ein mit goldfäden durchwirktes zeug» J. und W. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, B. 2, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1991, p. 1714.

innanzitutto esposte e consegnate al linguaggio umano, come sua struttura implicita. Nel linguaggio, nella sua grammatica e nelle sue forme, tuttavia, le determinazioni di pensiero, sono depositate in modo da rappresentare solo il grado più basso e indeterminato di tale struttura. Infatti, come abbiamo accennato, tale rete è caratterizzata in quanto «mobile»²³, i suoi nodi cioè sono più o meno saldi, ovvero, essa può presentare diversi gradi di articolazione e strutturazione. I suoi nodi, infatti, essendo gli elementi che danno alla rete la sua particolare configurazione, sono indicati come «i punti d'appoggio e d'orientamento»²⁴ tanto della sua *vita* quanto della sua *coscienza*. Essi cioè conferiscono al nostro comprendere e agire, o più in generale al nostro rapportarci a noi stessi e al mondo, una certa saldezza e un certo orientamento. In questo senso tali nodi sono presentati come dotati di una «fermezza»: i fili della rete, infatti, raccogliendosi nel nodo, si fissano e si stabilizzano nella sua unità; tali nodi, inoltre, sono dotati di una certa «potenza»: a partire da tale «fermezza» o solidità, essi danno alla rete i suoi «punti d'appoggio», ossia le conferiscono il suo assetto. Tale «fermezza» e «potenza» derivano dal fatto che - dice Hegel - : «portati dinnanzi alla coscienza, sono altrettanti concetti, in sé e per sé esistenti, della sua essenzialità»²⁵. Con ciò abbiamo un passaggio dall'analisi della modalità operativa del *Denken* in forma inconscia, all'analisi del rapporto tra questo operare inconscio e la sua coscienza. È in tale rapporto che la semantica della *Wirklichkeit* entra potentemente in gioco.

Più esplicitamente, tali nodi, nell'intreccio dei loro fili, sarebbero l'anima categoriale che costituisce lo spirito, la struttura categoriale con cui esso si relaziona tanto al mondo quanto a se stesso. Cito il passo immediatamente successivo a

²³ Nelle lezioni su Aristotele essa è indicata come una «rete di infinita mobilità» [G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, cit., p. 237 (p. 383)].

²⁴ WdL, p. 16 (p. 16).

²⁵ Ivi, pp. 16-17 (p. 16).

quello relativo alla «fermezza» e alla «potenza» dei nodi: «il punto di maggior rilievo, per la natura dello spirito, è il rapporto non solo di ciò che lo spirito è *in sé*, verso quello che è *realmente* [*wirklich* ist], ma di come lo spirito *sa se stesso*. Questo sapersi è perciò, in quanto lo spirito è essenzialmente coscienza, la determinazione fondamentale della *realtà* sua»²⁶. Abbiamo qui una definizione del contenuto umano della coscienza, come natura spirituale, declinato secondo un rapporto a tre termini: lo spirito *in sé*, lo spirito come è *realmente* e lo spirito come *si sa*, e quest'ultimo termine, il sapersi dello spirito, viene presentato come la determinazione fondamentale della *realtà* sua. Il *wirken* della rete che costituisce la struttura categoriale del *Denken*, dunque, è ciò che effettua la *Wirklichkeit* dello spirito, e la natura dello spirito è data da un rapporto a tre termini che sono: (a) ciò che esso è *in sé*, (b) ciò che esso è *realmente* e (c) come esso *si sa*. Ciò significa, per esempio, che questi nodi o categorie che dapprima operano soltanto istintivamente come «impulsi», portati alla coscienza come isolati, sono mutevoli e intralciantesi tra di loro, e con ciò essi danno [*gewähren*] allo spirito «una realtà» che è «a sua volta incerta e malsicura».

Riassumendo, le determinazioni di pensiero sono le nostre categorie fondamentali e più generali che adoperiamo nel nostro relazionarci al mondo - come «essere», «qualcosa», «altro» - e sono costituite spontaneamente, cioè non attraverso processi astrattivi a partire dall'esperienza, e, come la metafora della rete intende mostrare, con una struttura logica interna per la quale ciascuna di esse si costituisce nella relazione che intrattiene con le altre. Queste determinazioni di pensiero, per quanto siano in gioco in ogni nostra attività e per quanto vengano usate in ogni nostro discorso, non sempre lo sono secondo la loro struttura interna ed è questo ciò che conferisce allo spirito umano una realtà che è «incerta e malsicura». In

²⁶ *Ibidem.*

questo senso c'è una differenza essenziale tra logica naturale e la logica delle determinazioni pure del pensiero. La prima è un elemento attivo che opera nel mentale e che è il prodotto di sedimentazioni che coinvolgono tanto il linguaggio quanto la pratica umana in senso generale; la seconda è la struttura di tali determinazioni secondo la loro logica interna. Quest'ultima struttura logica delle determinazioni di pensiero nella filosofia hegeliana è identica alla struttura logica delle determinazioni fondamentali della realtà. Così, per esempio, la struttura logica del concetto «qualcosa» è identica alla struttura logica di qualunque cosa *sia* qualcosa nella realtà²⁷: così come il qualcosa che è nel mondo è intrinsecamente connesso con ciò che è altro da esso, ed è ciò che è solo nella relazione con esso, così anche il concetto di 'qualcosa' presenta una struttura logica per cui il concetto di 'altro' gli è intrinsecamente connesso. Quest'identità di struttura corrisponde al secondo passo compiuto da Hegel relativamente a quell'ampliamento dell'estensione della nozione di pensiero cui abbiamo accennato nell'introduzione: l'unità di pensiero ed essere viene guadagnata attraverso la logicità dell'uno e dell'altro. Ossia: la non riducibilità della logicità del pensiero allo psicologico viene ad essere la condizione necessaria, sebbene ancora non sufficiente, per quest'operazione. In questo senso, seppur si sia ad un livello ancora molto generale, mi sembra debbano essere intese quelle espressioni hegeliane tese ad indicare la razionalità del reale e che identificano quest'ultimo con la «la ragione *essente*»²⁸, con lo «spirito in sé»: esse sarebbero innanzitutto volte a indicare quella regolarità nel mondo che ci circonda che ci permette di parlare, agire e vivere in esso. Secondo questa prospettiva, se la determinazione del contenuto della coscienza come spirito offerta nella seconda prefazione alla *Scienza della logica* può sembrare sbilanciare la questione sul versante del

²⁷ Cfr. S. HOUGATE, *La logica di Hegel*, in *La realtà del pensiero*, a cura di A. Ferrarin, Edizioni ETS, Pisa 2007, pp. 65-91, pp. 73-4.

²⁸ Enz. D § 6.

soggettivismo, essa può essere subito compensata con i rilievi, che compaiono già nell'introduzione dell'*Enciclopedia*, che individuano tale contenuto nella realtà stessa, come «ragione essente», di cui la forma più prossima di coscienza è l'esperienza stessa.

Ritornando ora alla tesi della Nuzzo, a partire da queste considerazioni si può dunque affermare che le determinazioni del pensiero che opera in ogni attività umana sono forme del pensiero, infatti esso è caratterizzabile come una rete essenzialmente formale di determinazioni di pensiero, e che venendo tematizzate si presentano nella forma del pensiero. Tuttavia, come abbiamo cercato di mostrare, il contenuto umano della coscienza, la sua natura spirituale è data attraverso un rapporto a tre termini: ciò che lo spirito è in sé, ciò che è realmente, e il suo sapersi. Ciò che è spirito in sé, viene effettuato, o realizzato come spirito, dal pensiero con il suo essere saputo. Il pensiero formale, nel senso specificato - ossia le forme di pensiero con il genitivo in senso soggettivo, quali possono essere oggetto della logica -, dunque, non può essere identificato con il contenuto umano della coscienza. Per quanto esso effettui il contenuto umano della coscienza ciò non significa che esso *sia* il contenuto umano della coscienza. Relativamente alla seconda condizione necessaria a sostenere la tesi della Nuzzo si può affermare che, come abbiamo visto, il pensiero che opera in ogni attività umana è pensiero formale e sono le forme di pensiero (senso soggettivo del genitivo) ad essere poste a tema nella *Logica*, tuttavia non è qualcosa di affatto pacifico che il pensiero che attraversa ogni attività umana, la logica naturale, e il logico tematizzato nella scienza della logica nella sua purezza siano identificabili così immediatamente. La logica inconscia, infatti, è il prodotto di sedimentazioni che coinvolgono elementi fisiologici, storici, culturali, ecc., in quel sistema riflessivo che è l'uomo. La tesi della Nuzzo per cui l'origine della distinzione tra *Logica* e *Realphilosophie* debba essere ricercata all'interno della

concezione hegeliana del pensiero, in particolare nella distinzione tra forme del pensiero (senso soggettivo del genitivo) e le sue figure, è indubbiamente condivisibile, e da sostenersi, tuttavia, essa non corrisponde affatto alla distinzione tra forme del pensiero e pensiero in quanto forma come esposta nel § 2. La Nuzzo sembrerebbe forzare troppo i termini in gioco attraverso distinzioni e operazioni definitorie introdotte un po' troppo arbitrariamente rispetto al testo. Come cercheremo di mostrare, se nel testo del § 2 può essere intravista una distinzione tra forme del pensiero e pensiero in quanto forma, questa dev'essere determinata innanzitutto distinguendo due livelli del pensiero, uno pre-riflessivo e uno riflessivo; al livello pre-riflessivo abbiamo le forme di pensiero, come determinazioni di pensiero che possono poi apparire nelle forme della sensibilità, della rappresentazione o dello stesso pensiero. Ad un'ulteriore livello le determinazioni del pensiero guadagnano la forma propria del pensiero attraverso la riflessività introdotta dal *Nachdenken*. L'espressione «pensiero in quanto forma»²⁹ più che riferirsi alle forme di pensiero, si riferisce ad una delle forme in cui il contenuto umano della coscienza appare, dunque al *Nachdenken*. Attraverso esso, i pensieri possono apparire nella loro propria forma e divenire pensieri *in quanto tali*.

3. *Nachdenken*

Tornando ora al § 2 dell'*Enciclopedia* si può cercare di chiarire, sulla scorta di quanto detto, i modi principali del sapersi dello spirito, e dunque cercare di abbozzare una prima risposta alle ultime 2 domande che ci eravamo posti all'inizio della relazione: (3) che cosa significa che il contenuto umano della coscienza, effettuato mediante il pensiero, appare

²⁹ Quella del § 2 è l'unica occorrenza dell'espressione dell'opera di Hegel.

innanzitutto come sentimento, intuizione, rappresentazione, ecc.; (4) e in che relazione sta il pensiero che effettua il contenuto umano della coscienza con le altre forme del pensiero, il *Nachdenken* e il pensiero filosofico.

In questi primi paragrafi dell'*Enciclopedia*, Hegel, come già accennato, cerca di fornire una prima determinazione del concetto di filosofia e della sua propria modalità di pensiero, attraverso il confronto con le differenti forme del sapere - senso comune, religione, scienze - e con i differenti atteggiamenti conoscitivi, che le contraddistinguono. In questo confronto ciò che è fondamentale sottolineare, relativamente alla nozione di pensiero, è che tutte queste forme di conoscenza, siano esse attuate attraverso il sentimento, la rappresentazione o attraverso il *Nachdenken*, hanno una *comune* radice nel pensiero, pensiero che è ciò che effettua l'umanità dell'umano in ogni sua attività. Per questo motivo, il *Denken*, o la logica naturale che opera in ogni attività umana, deve potersi riferire tanto alla realtà instabile e malsicura del pensiero propria del senso comune, a quella della religione, quanto a quella astratta dell'intelletto e delle scienze, e a quella concreta della filosofia.

In questa prospettiva, quando Hegel ci dice che il contenuto umano della coscienza appare innanzitutto nelle forme del sentimento, dell'intuizione, della rappresentazione, ecc., l'espressione «appare innanzitutto» è indice che si sta concependo lo spirito e il pensiero secondo una differenziazione graduale relativa, questa volta, alla sua esplicitazione³⁰. Riprendendo una terminologia aristotelica ampiamente utilizzata da Hegel, ciò che è primo per noi non sono i pensieri in quanto tali, ma le emozioni, le

³⁰ Questa differenziazione graduale può essere concepita secondo differenti prospettive. Mi sembra se ne possano riscontrare almeno 3: (1) di carattere storico, rintracciabile nella trattazione hegeliana della storia della filosofia; (2) di carattere "psicologico", da rintracciare nella trattazione delle facoltà umane, come processo finalizzato al conoscere, della *Psicologia*, nello filosofia dello spirito soggettivo; (3) di carattere epistemico, come l'esempio riportato.

rappresentazioni, i desideri, ecc.³¹. Nelle situazioni con cui abbiamo a che fare nella vita di ogni giorno, cioè, il contenuto umano della coscienza appare innanzitutto nelle forme del sentimento, dell'intuizione, ecc., in quanto, in esse, per lo più, questa metafisica che opera in noi in maniera implicita, questa rete in cui «trasferiamo ogni materiale» e grazie a cui «cominciamo a renderlo intelligibile»³², funziona ed è efficace. Nella vita di ogni giorno, per lo più, non abbiamo bisogno di porre a tema quelle determinazioni di pensiero, ed esse dunque ci appaiono sempre «mischiate»³³ con il materiale empirico delle forme del sentimento, della rappresentazione, ecc.

Tuttavia, le determinazioni del pensiero possono essere conosciute anche in quanto tali, cioè, propriamente come determinazioni di pensiero nella forma del pensiero. Tale è innanzitutto il ruolo proprio del *Nachdenken*. Infatti, grazie all'elemento di riflessività che lo caratterizza e ne fa un «pensare su», un «pensare in proposito di», un pensare dunque che ha qualcosa a proprio oggetto, e grazie alla sua attività di separazione e astrazione - attraverso cui l'universale viene separato dal materiale empirico - esso, dice Hegel nell'annotazione al § 2: «ha per proprio *contenuto i pensieri* come tali e li porta alla coscienza».

Se Hegel in queste pagine insiste molto sull'attività del *Nachdenken*, è in quanto il riflettere ha come proprio risultato «di trasformare i sentimenti, le rappresentazioni ecc. in *pensieri*»³⁴. La sua fondamentale importanza per il discorso che ci riguarda, risiede dunque nel fatto che il contenuto umano della coscienza solo a partire dal *Nachdenken* «viene *conservato*», cioè «viene posto nella sua luce particolare»³⁵, e con ciò a

³¹ Cfr. A. FERRARIN, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, 2001 New York, p. 307.

³² Enz. D § 246 Z.

³³ Ivi, § 3.

³⁴ Ivi, § 5.

³⁵ *Ibidem*.

partire dal *Nachdenken* lo stesso pensiero che effettua l'umanità dell'umano può essere posto nella forma stessa del pensiero.

4. *Nachdenken e scienze empiriche*

Nell'introduzione all'*Enciclopedia*, l'attività del *Nachdenken* è presa in considerazione soprattutto come strumento privilegiato delle scienze empiriche, e dunque in quanto attività di pensiero che ha come proprio oggetto gli enti della realtà nelle sue manifestazioni finite. Sebbene, come si vedrà, occorrerebbe distinguere tra più forme del *Nachdenken*, con tale termine, spesso, quando non ulteriormente determinato, Hegel indica l'operare dell'intelletto.

Nell'annotazione al § 20 è offerta un'utile differenziazione tra il sensibile, la rappresentazione e l'intelletto. Tale differenziazione può essere schematizzata nel modo seguente.

(1) La sensibilità è caratterizzata sulla base (a) dell'esteriorità dell'origine del sensibile; e (b) della singolarità di ciò che è colto dagli organi di senso, la singolarità del sensibile. Inoltre, a causa di questa singolarità, (c) la relazione che la sensibilità stabilisce tra i sensibili è una relazione tra singolarità e quindi caratterizzata da una reciproca esteriorità dei suoi termini. Esempi di questa relazione sono: la giustapposizione spaziale, cioè l'esser l'uno *accanto* all'altro, e la successione temporale, cioè l'esser l'uno *dopo* l'altro.

(2) La rappresentazione è caratterizzata sulla base del fatto che essa (a) può avere come proprio contenuto un materiale sensibile come pure un «materiale derivante dal pensiero autocosciente», e come forma l'universalità astratta. Le determinazioni della rappresentazione, comunque, (b) condividono con la sensibilità la caratteristica dell'isolamento. A partire da tale isolamento la rappresentazione non può far altro che offrire una mera ripetizione della semplicità (x è x) o

relare elementi che rimangono isolati giustapponendoli con un semplice «anche»: «Dio è buono, è anche onnisciente, è anche onnipotente».

(3) L'intelletto, invece, condivide con la rappresentazione la forma dell'universalità, ma differisce da essa in quanto pone tra i suoi oggetti relazioni intrinseche. Queste relazioni, per esempio, sono le relazioni di causa-effetto, universale-particolare, ecc. Ponendo tali relazioni, esso trasforma le determinazioni che nella rappresentazione sono isolate, in determinazioni di pensiero. I pensieri, cioè, implicano che tra le loro determinazioni vi siano legami intrinseci, relazioni necessarie. Naturalmente, tale necessità è graduale; ci sono, cioè, differenti gradi di coerenza.

L'intelletto dunque, è un grado o livello necessario in cui il pensiero accede alla sua forma propria.

Delle scienze empiriche, per esempio, al § 7, Hegel dice che, tendendo alla produzione e alla formulazione di *leggi, principi universali, teorie*, producono «i pensieri di ciò che esiste».

Hegel, tuttavia, dopo questa valutazione positiva delle scienze empiriche, ne mostra parimenti, nei §§ 8-9, le insufficienze. Nel § 8 viene mostrata un'insufficienza rispetto al contenuto: esse trascurano completamente quegli oggetti che si presentano come infiniti nel loro contenuto – esempi di questi oggetti sono: Dio, la libertà, lo spirito³⁶. Nel § 9, viene presa in considerazione l'insufficienza delle scienze empiriche rispetto alla forma. Ossia, sebbene già con le scienze empiriche si abbiano pensieri in quanto tali, cioè in cui sono poste relazioni di necessità, la ragione – dice Hegel – «richiede ulteriore soddisfazione *quanto alla forma*, e questa forma è la necessità in generale».

Quest'insufficienza della scienza empirica quanto alla forma ha due motivi: (a) in primo luogo – dice Hegel – «l'*universale* contenuto in essa, il genere, ecc., è come

³⁶ Su queste due insufficienze rispetto al contenuto cfr. anche Enz. D § 246 Z.

indeterminato per sé, non collegato per sé con il *particolare*; (b) in secondo luogo i suoi inizi sono «*immediatezza*», sono qualcosa di *trovato*, sono *presupposti*»³⁷.

Oltre all'insufficienza delle scienze derivante dal fatto che esse presuppongono i propri oggetti, ossia che esse si muovono a partire da qualcosa che è semplicemente *trovato* e *assunto* come immediato, Hegel parla dell'*indeterminatezza* dell'universale rispetto al particolare. L'universale prodotto dalle scienze sarebbe un universale slegato, non collegato al particolare. Il rapporto tra quest'universale e il particolare sarebbe un rapporto di *esteriorità* e di *contingenza*.

Per capire cosa si intenda qui per rapporto di esteriorità e contingenza è utile vedere seppur per sommi capi come Hegel caratterizza in questi paragrafi l'operare del *Nachdenken*. Il pensiero riflettente, secondo Hegel, è ciò attraverso cui impariamo a conoscere anche il sensibile. Il sensibile, tuttavia, è qualcosa di singolare ed evanescente; per conoscerlo il riflettere deve rintracciare ciò che in esso permane. Questo permanente è appunto l'universale, esso è l'unità a cui il riflettere riconduce l'infinita varietà dei fenomeni singolari che ci si presentano. Il riflettere cioè, stabilendo confronti e rapporti nella molteplicità e varietà dei fenomeni singoli riconosce in essi una qualche unità. Esempio portato da Hegel, è quello del lampo e del tuono³⁸. Il riflettere, nel suo operare, raddoppia il fenomeno, lo frantuma in un interno ed in un esterno, «in forza ed estrinsecazione della forza, in causa ed effetto». L'universale, in questo esempio, è l'interno del fenomeno, cioè la forza, la causa, non questo o quel tuono o lampo, ma ciò che rimane il medesimo in ciascun tuono o lampo. L'universale è dunque ciò che nella molteplicità dei fenomeni permane come il medesimo. Così, le leggi della natura, rintracciate dalle scienze empiriche, esprimono ciò che permane identico in ogni fenomeno naturale, esse sono «un'unità interna necessaria di

³⁷ Enz D § 9.

³⁸ Cfr. Ivi, § 21 Z.

determinazioni differenti»³⁹; le leggi del movimento, per esempio, sono l'universale a partire dal quale è determinabile ciascun mutamento di luogo.

Le scienze empiriche, tuttavia, per Hegel, partendo dall'esperienza, raggiungono l'universale attraverso un'operazione di tipo induttivo. Tale procedimento è preso in considerazione nella logica enciclopedica, nella *Dottrina del concetto*. L'induzione è un procedimento argomentativo che, passando dall'esame di uno o più casi particolari ad una conclusione di tipo universale, presenta alcune difficoltà logiche. Questo passaggio infatti presupporrebbe la completezza dell'osservazione degli elementi di un certo campo e visto che il suo esame si riferisce ad elementi singoli, esso sarebbe condannato ad un progresso all'infinito, cosicché «se si dice: tutti i metalli, tutte le piante, ecc., questo significa soltanto: tutti i metalli, tutte le piante che sinora sono stati conosciuti»⁴⁰. L'induzione, conclude Hegel, «è pertanto incompleta»⁴¹. Per far fronte a questo difetto è chiamata in causa l'*analogia*. Essa consisterebbe nell'argomento per cui dato che gli elementi appartenenti ad un certo genere godono di una proprietà allora anche altri elementi dello stesso genere godono di tale proprietà. Presupposto dell'argomento per analogia è dunque che la proprietà in questione, rintracciata attraverso l'osservazione dei casi singoli, sia una proprietà relativa non solo ai singoli elementi ma sia intrinseca al genere. Non è detto, però, che una tale condizione sia soddisfatta, ed è solo «l'istinto della ragione a far presumere che questa o quella determinazione scoperta empiricamente sia fondata nella natura interna»⁴² di un oggetto.

In tal modo, muovendo induttivamente sulla base dell'analogia, cioè attraverso un'operazione di tipo induttivo, le

³⁹ Ivi, § 422 Z.

⁴⁰ Ivi, § 190 Z.

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² *Ibidem.*

scienze empiriche forniscono un universale che è astratto, separato dal particolare, cioè, che non è legato ad esso da relazioni intrinseche⁴³.

Dal confronto con il suo operare in queste scienze, il *Nachdenken* appare dunque caratterizzato secondo tre aspetti: (a) esso, innanzitutto, conferendo al proprio oggetto la forma del pensiero, ha per proprio contenuto i pensieri *in quanto tali*; (b) in secondo luogo, relativamente al contenuto, esso ha per oggetto *determinazioni finite*; (c) in terzo luogo, relativamente alla forma, esso, pur ponendo relazioni intrinseche tra le determinazioni, e in tal modo pur attingendo ad una prima forma di necessità del pensiero, raggiunge una necessità che è ancora soltanto formale o astratta, in quanto caratterizzata dalla separazione tra l'universale e il particolare.

Rispetto a queste tre caratteristiche del *Nachdenken*, le scienze empiriche, pur producendo «leggi, principi universali, teorie» che sono «pensieri di ciò che esiste»⁴⁴, e pur accedendo ad un sapere che è già in qualche misura necessario, raggiungono solo una necessità che è astratta o formale e che, in quanto tale, non può dirsi ancora la forma autentica e reale della necessità; essa, inoltre, sembra basarsi solo sull'*istinto* della ragione. Il pensiero volto a soddisfare pienamente tale forma, per la quale lo stesso universale è legato intrinsecamente al particolare, ne è l'essenza stessa, è, per Hegel, quello specifico modo del riflettere che è il pensiero *speculativo* o *filosofico*.

⁴³ Il riferimento dell'«analogia» coinvolge anche il procedere argomentativo newtoniano così come esso è espresso nei *Principia mathematica*. Al riguardo cfr. L. ILLETTERRATI, *Hegel's Kritik der Metaphysik der Naturwissenschaften*, in Thomas S. Hoffmann (Ed.), *Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt. Beiträge zur Deutung der "Phänomenologie des Geistes"*, 2008 (in via di pubblicazione), in cui è presa in considerazione la trattazione dell'induzione e dell'analogia nella sezione della *beobachtende Vernunft* della *Fenomenologia dello spirito*.

⁴⁴ Enz. D § 7 A.

5. *Nachdenken filosofico*

Tali considerazioni possono essere ora declinate, seguendo la prefazione alla *Logica* in riferimento al pensiero che opera in ogni attività umana, in modo da cercare di fare emergere il rapporto tra queste forme del pensiero - il *Nachdenken* e il pensiero filosofico - con il pensiero che opera in ogni attività umana.

Il *Nachdenken*, come abbiamo visto, grazie alla riflessività che gli è propria e grazie alla sua attività di astrazione e separazione, può porre a tema le determinazioni di pensiero che agiscono inconsciamente. Schematizzando, il *Nachdenken*, da un lato dunque, presenta l'enorme guadagno di portare alla coscienza le determinazioni logiche che agiscono al livello inconscio, e, dunque, di liberarle «dalla materia in cui si trovano immerse nel conscio intuire, nel rappresentare, come anche nel bramare e volere»⁴⁵, e di tematizzarle per se stesse. Con ciò il *Nachdenken* è l'inizio della loro conoscenza. Dall'altro lato però, il *Nachdenken* raggiunge solo una necessità astratta ovvero, in questo contesto, esso porta alla coscienza le determinazioni di pensiero, ma le pensa in quanto forme del pensiero nella loro astrazione rispetto al materiale di cui sono forme, cioè, pensandole come forme rispetto ad un contenuto da cui sono separate. Prese in tale formalità, le determinazioni di pensiero sono vuote - in quanto separate dal contenuto - e finite - in quanto fisse e isolate tra di loro. Per tali caratteristiche, esse sono descritte come le «forme morte» o come le «morte ossa di uno scheletro»⁴⁶ che non raggiungono la forma di «unità organica» che è propria dello spirito, la loro «concreta unità vivente». In questo senso la critica hegeliana alla logica formale si basa sul modo in cui l'intelletto tematizza le determinazioni del pensiero della logica naturale. L'intelletto cioè le considera in quanto forme di un contenuto che è altro e che sta fuori dal

⁴⁵ WdL p. 12; p. 12.

⁴⁶ Ivi, p. 9; p. 10.

pensiero e rispetto al quale esse non possono che risultare come determinazioni astratte. In altre parole, si potrebbe dire che l'intelletto si limita a considerare il loro statuto epistemologico, l'ambito di validità della loro applicazione, e non la struttura logica a loro interna⁴⁷.

La riflessione filosofica viene indicata da Hegel come la forma di conoscenza che è in grado di rispondere alle istanze che l'intelletto non soddisfa. Il pensiero filosofico, in particolare, riuscirebbe a porre in luce - e a muoversi a partire da esso - il carattere necessariamente *contenutistico* del pensiero⁴⁸; ossia, a riconoscere che le determinazioni di pensiero, anche nella loro formalità, come determinazioni formali, sono necessariamente dotate di contenuto. Tale contenuto, l'intelletto lo cerca al di fuori, facendo delle determinazioni del pensiero delle determinazioni vuote; il pensiero filosofico, invece, secondo Hegel, lo riconosce nella stessa forma del pensiero⁴⁹. La materia della forma in questo caso è la stessa determinatezza della forma, ossia è la determinatezza che si costituisce dalle sue relazioni con le altre determinazioni di pensiero. In altre parole, al di là della terminologia di forma e contenuto, tale contenuto non è che la struttura logica delle determinazioni di pensiero. Così, nel suo particolare modo che è il pensiero filosofico, il pensiero che opera in ogni attività umana si sa concretamente nella sua stessa forma. Questo sapersi è da Hegel caratterizzato come il risultato o come l'operazione di una progressiva *depurazione*⁵⁰ delle categorie che

⁴⁷ A questo riguardo può essere fatto riferimento a Kant. Egli, secondo Hegel, pur avendo, di qui il suo merito, attuato una nuova critica sulle categorie del pensiero – dopo che le categorie del pensiero sono state esplicitate da Platone e Aristotele, secondo Hegel non ci sarebbe stato più un ulteriore e radicale esame critico –, ha limitato tale critica all'applicabilità delle categorie e non alla loro struttura interna.

⁴⁸ «Dire che le categorie per sé sono vuote. è un'affermazione infondata, nella misura in cui, comunque, essendo *determinate*, hanno un contenuto» Enz. D § 43 Z.

⁴⁹ Cfr. A. FERRARIN, *Hegel interprete di Aristotele*, ETS, Pisa 1990, p. 195: «la forma, tolta l'opposizione alla materia, diventa il contenuto, e il pensare è identico al conoscere, al conoscere il logico come l'attività che intesse tutti i rapporti del nostro mondo».

⁵⁰ Cfr. WdL p. 17; p. 17.

operano istintivamente e che innanzitutto si presentano in un operare che «è spezzato in una materia infinitamente molteplice»⁵¹. Questa depurazione è spesso indicata come un processo di «educazione e disciplina della coscienza»⁵² che eleva il *contenuto umano* alla realtà dello spirito libero. Infatti, questa presa di coscienza della rete delle forme del pensiero, che agisce in noi in modo inconscio, che ha il suo inizio con la tematizzazione dei suoi nodi operata dall'intelletto, implica una presa di distanza rispetto ad essa e, parimenti, la possibilità della posizione di un nuovo livello dell'esercizio spirituale. Da un lato, dunque, tale presa di distanza, apre la possibilità di sottrarsi al dominio della metafisica che opera in noi in maniera implicita, e dall'altro apre la possibilità di un esercizio spirituale che, procedendo sulla base della sola struttura interna delle determinazioni del pensiero, si configura come un determinarsi del pensiero unicamente da sé. In tale attività del pensiero, infatti, le sue determinazioni, essendo considerate in sé e per sé, sono esse stesse tanto l'attività che le esamina quanto l'oggetto dell'esame; esse stesse cioè «si sottopongono ad esame» ed esse stesse determinano i loro limiti e i loro difetti⁵³. Questa auto-determinazione del pensiero è la sua libertà; il suo esercizio è ciò che conferisce alla realtà dello spirito la caratteristica di essere libero. Tale attività del pensiero, però, piuttosto che rappresentare il nostro dominio sul pensiero, non si muove che dal riconoscimento e il rispetto della razionalità che, nel sapersi del pensiero, ci pervade. In questo senso, si può indicare nella modestia e nell'umiltà, consistenti nel «non attribuire alla propria soggettività alcuna *particolare* proprietà o attività»⁵⁴, le virtù del pensiero⁵⁵.

⁵¹ Ivi, p. 16; p. 16.

⁵² Ivi, p. 44; p. 41.

⁵³ Enz. D § 41 Z 1.

⁵⁴ Ivi, § 23 A.

⁵⁵ Hegel ad esse contrappone anche una cattiva modestia e umiltà del pensiero determinate come il «tener fermo il *punto di vista* della finitezza come un punto di vista *ultimo*, e [considerare] il voler procedere oltre come una temerarietà, anzi come una follia del pensiero. – Invece, è

6. Conclusione

Sulla base del percorso compiuto mi sembra di poter affermare che la concezione hegeliana del pensiero, come appare nei passi presi in considerazione, cerchi di mantenere insieme, in una concezione monistica del pensiero, più modi d'intendere il pensiero, come una concezione, cioè, che si presenta essenzialmente differenziata al proprio interno:

1. da un lato, al livello non-conscio, il pensiero può essere inteso come l'elemento logico o il sistema di determinazioni razionali che pervade e struttura tanto le nostre attività quanto la realtà. Esso da un lato è oggettivo in quanto indipendente nella sua *validità* dal soggetto finito, dalle sue attività mentali o linguistiche. Dall'altro, come abbiamo più volte accennato, anche se senza renderlo argomento diretto dell'indagine, esso è oggettivo in quanto la sua logicità coincide con la legalità stessa del reale. In quest'ultimo aspetto consiste l'interpretazione ontologica della logica. Come tale le sue forme o determinazioni possono essere conosciute tanto nell'elemento del puro pensiero (sfera della logica), quanto nell'elemento dell'esteriorità (sfera della natura), quanto nell'elemento dello spirito. Al livello inconscio, inoltre, il pensiero viene ad indicare, la logica naturale o logica inconscia come elemento attivo che attraversa e struttura di determinazioni di pensiero - acquisite soprattutto attraverso differenti pratiche sociali, tra le quali, di particolare importanza, il linguaggio - ogni attività umana; questa logica inconscia non coincide con il sistema di determinazioni pure del pensiero.

2. dall'altro lato, ad un livello conscio, il pensiero può essere inteso come una nostra attività o facoltà «accanto alle

piuttosto la peggiore delle virtù questa *modestia* del pensiero, che fa del *finito* qualcosa di assolutamente fisso, un *assoluto*. [...] La modestia della quale si è fatto cenno consiste nel tener fermo questo vano, questo finito, contro il vero, e proprio per questo è vanità» (ivi, § 386). La falsità di questa modestia ha il suo esempio paradigmatico nella domanda di Pilato a Gesù: «Pilato domandò: che cos'è la verità? come uno che l'ha fatta completamente finita con questo problema e per il quale niente ha più significato» (ivi, § 19 Z 1); in questo senso, la modestia si risolverebbe nella vanità soggettiva.

altre», quali la sensibilità, la rappresentazione e il volere, e come tale la sua trattazione trova la sua collocazione sistematica all'interno della filosofia dello spirito soggettivo, nella psicologia⁵⁶. Affermare che il pensiero può essere inteso come attività del soggetto finito non significa però affermare che questo sia qualcosa d'altro rispetto al pensiero del punto (1), piuttosto, ricordando l'affermazione hegeliana secondo cui non si dà che un solo pensiero, si dovrebbe affermare che il pensiero come attività soggettiva non è che il modo in cui quest'unico pensiero si manifesta nella sfera dello spirito⁵⁷.

2.1 *Nachdenken* e *spekulativ Denken* (o *philosophische Nachdenken*) sono modi differenti in cui il pensiero può cogliere la razionalità del reale nella forma che secondo Hegel gli è propria, quella del pensiero. Essi sono «pensiero in quanto forma». In questo senso, questi modi del pensiero, come attività del soggetto, riflettendo su qualcosa, producono un universale che può contenere «il valore della *cosa*, l'*essenziale*, l'*interno*, il vero»⁵⁸; solo attraverso questo tipo di attività «la vera natura dell'oggetto»⁵⁹ può pervenire alla coscienza. Nel primo caso, quello del *Nachdenken*, l'universale raggiunto è astratto e si basa sull'istinto della ragione, nel secondo caso l'universale è indicato come un universale concreto, non separato dal particolare che lo istanzia. Che quest'universale sia tanto la vera natura dell'oggetto quanto un prodotto dell'attività del soggetto, non implica (a) una riduzione dell'oggettività ad una visione di tipo rappresentazionalista, per la quale l'oggettività è determinata in relazione all'universalità di una particolare forma di soggettività; come pure non implica (b) una riduzione dell'operazione soggettiva ad una sorta di realismo ingenuo, secondo il quale il conoscere interverrebbe su un materiale

⁵⁶ In essa il modello del pensiero come facoltà accanto alle altre, si mostrerà insufficiente e sarà rielaborato in direzione dell'unità vivente dello spirito.

⁵⁷ Cfr. L. ILLETTERRATI, *La decisione dell'idea. L'idea assoluta e il suo "passaggio" nella natura in Hegel*, «Verifiche», XXXIV (3-4), 2005, pp. 239-272, pp. 262 sgg.

⁵⁸ Enz. D § 21.

⁵⁹ Ivi, § 22.

oggettivo dato, estraneo e separato dal pensiero stesso. Le difficoltà che da questa concezione, riassumibile con l'espressione «pensiero oggettivo», possono risultare, mi sembra possano essere affrontate, senza ricadere in (a) o in (b), solo a partire dalla considerazione che tanto il soggetto quanto l'oggetto sono attraversati dalla medesima trama razionale, essenzialmente dinamica, che nel caso del soggetto può giungere a coscienza. Tale comune radice logica, sembra essere la base per impostare, nella prospettiva hegeliana, una risposta alle questioni fondamentali che qualsiasi filosofia che si ponga il problema della natura dei pensieri deve affrontare, ed in particolare, tra le altre, quella della loro accessibilità e quella del loro riferimento⁶⁰.

⁶⁰ Particolare attenzione su queste questioni è stata posta da Frege soprattutto nel saggio *Il pensiero. Una ricerca logica*, in *Ricerche logiche*, trad. it. R. Casati, a cura di M. Di Francesco, Guerini e Associati, Milano 1988. Riguardo alla questione del riferimento, in direzione della prospettiva hegeliana, si sono concentrati negli ultimi anni, i lavori di McDowell nella sua declinazione in rapporto all'esperienza, come «direzionalità del pensiero verso lo stato di cose» (J. MCDOWELL, *Mente e mondo*, trad. it. C. Nizzo, Einaudi, Torino 1999, XII). Il suo lavoro, a tal proposito, sembra muoversi a partire dalla domanda: com'è possibile il pensiero empirico? Secondo E. Sacchi, inoltre, una risposta adeguata al problema della natura del pensiero, per essere tale, non deve rendere problematiche le questioni dell'afferrabilità dei pensieri e del loro vertere sul mondo, essendo questi «due tra i principali tratti caratterizzanti il pensiero» (E. SACCHI, *Pensieri e rappresentazioni. Frege e il cognitivismo contemporaneo*, Carrocci, Roma 2005, p. 156).

