

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI

HEGELIANA

9

Federico Orsini

IL PROBLEMA DELL'ONTOLOGIA
NELLA *SCIENZA DELLA LOGICA* DI HEGEL

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

Collana
Hegelian

Comitato editoriale

Alfredo Ferrarin, Gianluca Garelli, Luca Illetterati, Fiorinda Li Vigni, Paolo Vinci

Comitato scientifico

Andreas Arndt, Emanuele Cafagna, Giuseppe Cantillo, Lucio Cortella, Dina Emundts, Hector Ferreiro, Paolo Giuspoli, Gunnar Hindrichs, Stephen Houlgate, Jean-François Kervégan, Zdravko Kobe, James Kreines, Francesca Menegoni, Angelica Nuzzo, Ricardo Pereira Tassinari, Leonardo Samonà, Birgit Sandkaulen, Italo Testa

© 2024 Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
www.iisf.it

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press
Via Monte di Dio, 14
80132 Napoli
www.scuoladipitagora.it/iisf
info@scuoladipitagora.it

Il marchio editoriale Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press
è coordinato e diretto dalla Scuola di Pitagora s.r.l.

ISBN 978-88-7723-208-3 (versione cartacea)
ISBN 978-88-7723-209-0 (versione elettronica nel formato PDF)

Printed in Italy – Stampato in Italia

Indice

Introduzione	7
1. Scopo della ricerca	7
2. Quale ontologia? Motivazioni della ricerca	11
3. Tre scansioni della problematizzazione dell'ontologia	16
4. Orizzonti del problema ontologico	22
5. L'attualità "inattuale" della <i>Scienza della logica</i>	46
6. Struttura del libro	54
Capitolo 1. ESISTE UN'ONTOLOGIA HEGELIANA? PER UNA RICOSTRUZIONE DELLA CONCEZIONE HEGELIANA DELL'ONTOLOGIA	57
1. Ipotesi di lavoro	57
2. Criteri di ricerca di un'ontologia hegeliana	75
3. Criteri per la storia delle interpretazioni della Logica	77
4. Criterio ontologico	78
5. Tratti strutturali del problema ontologico in Hegel	87
6. L'assenza di presupposizioni come compito della riflessione	111

Capitolo 2. HEGEL E L'IDEA DI UN'ONTOLOGIA TRASCENDENTALE	143
1. Criterio del trascendentale	143
2. Origini, figure e temi delle interpretazioni trascendentali di Hegel	148
3. Sviluppi nordamericani del problema di uno Hegel trascendentale	178
4. Il rapporto controverso fra ontologia hegeliana e filosofia trascendentale	196
Capitolo 3. MOTIVAZIONE E TRATTI STRUTTURALI DELLA METAFISICA SPECULATIVA	205
1. Introduzione: metafisica e idealismo in Hegel	205
2. Contesto storico-filosofico attuale degli studi sulla metafisica hegeliana	214
3. Sui molti sensi di metafisica in Hegel	218
4. Mappa provvisoria del dibattito attuale sulla metafisica di Hegel	224
5. Tratti strutturali della metafisica	234
6. Motivazione, forma e contenuto della metafisica hegeliana come scienza delle cose apprese in pensieri	236
Conclusioni	349
Bibliografia	373
Indice dei nomi	407

Introduzione

1. *Scopo della ricerca*

Lo scopo di questo libro è indagare in che modo la *Scienza della logica* di Hegel permette di comprendere l'ontologia come un problema filosofico. Che l'ontologia sia un problema, è per Hegel simultaneamente una situazione e un compito: la situazione è il *deficit* di giustificazione che mina quella disciplina che, nel quadro della filosofia scolastica tedesca del secolo XVIII, era conosciuta come metafisica generale od ontologia; il compito è quello di rimediare a tale carenza, riprendendo di nuovo dall'inizio la questione speculativa dell'ontologia di una volta (ovvero la questione dell'identità intelligibile di essere e pensiero) attraverso lo svolgimento di un nuovo concetto della scienza che faccia emergere la costituzione logico-concettuale delle categorie in cui si articola la natura di ciò che è.

La tematizzazione di questo compito muove dalla percezione che presentare l'ontologia come un problema nel discorso filoso-

fico contemporaneo significhi qualcosa di un po' diverso rispetto a Hegel. Questo dipende dall'uso di nozioni distinte di "problematicità", di cui si possono analizzarne tre. In un primo senso, problematicità significa uno spaesamento, una mancanza (o una sovrabbondanza) di criteri di orientamento per stabilire univocamente che cosa si debba intendere per "ontologia", quale sia precisamente il suo tema, quale sia l'articolazione dei suoi concetti fondamentali e quale sia la posizione che essa assume nell'insieme delle discipline filosofiche rispetto alla storia della metafisica e delle altre scienze. In un secondo senso, tale disorientamento potrebbe essere risolto in modo intuitivo, ma forse troppo sbrigativo, se si supponesse che l'ontologia è lo studio delle caratteristiche più generali della realtà, la classificazione delle categorie che è necessario ammettere per dare ragione delle descrizioni del mondo. Sulla base di questo assunto, "problematicità" passa a indicare qualcosa di molto simile alla dialettica aristotelica, intesa come capacità di svolgere aporie nella ricerca dei principi di ogni disciplina, o al procedimento delle *quaestiones disputatae* della scolastica medievale. Un metodo problematico in ontologia allude al complesso di questioni, distinzioni concettuali e argomentazioni che costituiscono i «problemi ontologici tradizionali» (presenti nella storia del pensiero greco, medievale e moderno) che «sono tornati ad essere considerati problemi genuini e meritevoli di essere risolti»¹ attraverso i nuovi strumenti dell'analisi logico-semantica del secolo scorso. In un terzo senso, invece, "problematicità" è la messa in discussione della pretesa dell'ontologia "tradizionale" (indipendentemente da come tale tradizione venga identificata) di fondarsi da sé e la riconduzione del suo presunto fondamento a presupposti impensati o a esperienze non riducibili alla ragione, che sfuggono al tentativo di portarvi l'ordine di una logica oggettiva, operante al contempo nelle cose e nel sapere, come era stato rivendicato nel sistema hegeliano della scienza.

¹ G. Galluzzo, *Breve storia dell'ontologia*, Carocci, Roma 2011, p. 12. I problemi ontologici tradizionali sono raggruppati dall'autore intorno a quattro questioni fondamentali: Che cos'è l'esistenza? Ci sono gli universali? Qual è la natura degli oggetti materiali del mondo che ci circonda? Le cose hanno un'essenza?

Il secondo dei tre sensi considerati di problematicità è presente nella riscoperta, da parte della filosofia analitica, delle questioni della metafisica classica, mentre il terzo corrisponde all'atteggiamento di sospetto verso la metafisica che è prevalente nella filosofia europea post-hegeliana e nella tradizione pragmatista americana. L'autoproclamata "svolta ontologica" del nuovo secolo è, in realtà, la ripresa di problemi ontologici tradizionali con i mezzi concettuali della "svolta linguistica" novecentesca, che affermava la centralità del linguaggio come condizione di possibilità del pensiero e del darsi o dissolversi di problemi filosofici. La motivazione per rivendicare una "svolta" non è, però, la ripresa dell'antico con altri mezzi, bensì la consapevolezza di inserirsi in un contesto mutato (post-kantiano, post-hegeliano e, infine, post-metafisico) del discorso filosofico predominante. La svolta ontologica non è una dottrina riconducibile a un autore, come potrebbe apparire la svolta trascendentale di Kant, ma è piuttosto la reazione di un fronte ampio, ma certamente non omogeneo, del nuovo secolo alla tendenza a ridurre la filosofia ad analisi tecnica di problemi scolasticamente già predefiniti o a ermeneutica di discorsi e pratiche sociali². Tuttavia, la svolta ontologica odierna resta lontana dalla

² Gli autori dell'articolo che ha difeso esplicitamente una «svolta ontologica» hanno come bersaglio polemico l'antirealismo indiscriminato (cioè esteso a ogni dominio di enti) e ciò che essi chiamano «linguisticismo [*linguisticism*]», ovvero la trasformazione di ogni problema ontologico sostanziale in un problema di linguaggio. Alla base di questo atteggiamento di pensiero vi sarebbe «una forma istituzionalizzata di repressione», che però «non riesce a sostituire o a eliminare l'ontologia, ma solo a sviare l'attenzione e a posporre le questioni difficili» (C.B. Martin, J. Heil, *The Ontological Turn*, «Midwest Studies in Philosophy», 23 [1999], pp. 34-60, 36). Tuttavia, è singolare che gli autori non proponano una sola definizione di ontologia e che, invece di interrogarsi sulla situazione storico-concettuale di questa disciplina, si soffermino esclusivamente su uno specifico approccio ontologico (il realismo sugli oggetti e le proprietà) a una serie di problemi di filosofia della mente. La cosiddetta svolta ontologica della filosofia analitica sembra sorgere da un bisogno affine a quello di un'altra "svolta" di inizio secolo, annunciata in modo ancora più bombastico come "svolta speculativa" da un gruppo eterogeneo di autori (Ray Brassier, Iain Hamilton Grant, Graham Harman, Quentin Meillassoux), i quali hanno riunito sotto il titolo di *Realismo Speculativo* gli interventi di un colloquio tenuto a Londra nel 2007, con l'intento di mettere

pretesa della metafisica classica, da Platone a Hegel, di sviluppare una conoscenza razionale della totalità del reale e di tematizzarne il senso ultimo³.

in discussione una convinzione ritenuta tipica del pensiero continentale, ovvero il presupposto correlazionista o anti-realista secondo cui «noi possiamo dirigere i nostri pensieri all'essere, possiamo esistere come enti intramondani o avere un'esperienza fenomenica del mondo, ma non possiamo mai parlare in modo consistente di un regno indipendente dal linguaggio o dal pensiero» (L. Bryant, N. Srnicek, G. Harman [eds], *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Re.Press, Melbourne, Australia 2009, pp. 3-4). (Qui e *infra*, dove non diversamente specificato, la traduzione da contributi in lingua straniera è di chi scrive.) Non è trascurabile osservare che Hegel, l'ultimo pensatore speculativo della modernità, non avrebbe concesso uno status speculativo a una posizione che fa del reale qualcosa di *indipendente* dal pensiero *come tale* e che, dunque, rimane prigioniera dell'opposizione tra idealismo e materialismo.

³ Per un'interpretazione della "svolta ontologica" nella filosofia analitica come fenomeno di reazione al paradigma linguistico dominante nella filosofia del Novecento, si veda: L. Cortella, *La filosofia contemporanea. Dal paradigma soggettivista a quello linguistico*, Laterza, Roma-Bari 2020, pp. 437-439. Cortella commenta che «la riabilitazione analitica della metafisica ha potuto rimettere in gioco le vecchie istanze metafisiche europee (di ispirazione aristotelica, neoscolastica, neoparmenidea, idealistica) che avevano saputo resistere ai cambi di paradigma dai quali era stato scosso il cammino della filosofia occidentale», ma, nella misura in cui tale riabilitazione ha rinunciato alla ricerca delle ragioni ultime della realtà, o perché la ritiene insensata (nella prospettiva ermeneutica e pragmatista della tradizione americana post-analitica), o perché la rimette nelle mani delle scienze fisiche di punta (nella prospettiva materialista di tipo naturalista), «anche la metafisica analitica si colloca pienamente all'interno della stagione *post-metafisica* del pensiero contemporaneo» (ivi, p. 439). Secondo un'altra prospettiva, invece, il ritorno dell'ontologia è un'acquisizione intellettuale del Novecento dovuta alla «riscoperta della autonomia del mondo rispetto ai nostri schemi concettuali e percettivi» (M. Ferraris, *Ontologia*, Guida, Napoli 2008, p. 44). Ciò è equivalso alla progressiva presa di distanza dall'idealismo kantiano e post-kantiano intrapresa da figure come Nicolai Hartmann e Martin Heidegger. Nel passaggio dal Novecento al nostro secolo, «si assiste [...] a un ritorno di problemi di ontologia e metafisica non perché una mania antiquaria si sia impadronita del mondo filosofico, ma perché si è scoperto che l'ontologia può servire per la programmazione dei computer così come per uniformare le banche dati o per dirimere questioni di coperture assicurative, di proprietà immobiliari e di proprietà di idee, ossia per risolvere tutte quelle faccende di classificazione in cui la fisica, e le scienze che ne derivano, non possono soccorrerci più di tanto» (ivi, p. 55). È curioso che questa giustificazione non sia improntata da un realismo metafisico o scientifico,

La prospettiva in cui si pone questo lavoro ha come sfondo l'estesa e variegata discussione contemporanea sullo statuto dell'ontologia (carattere disciplinare, corpus di questioni e presupposti interpretativi, legittimazione più o meno esplicita dinanzi alle obiezioni del pensiero post-metafisico) ed è costituita dallo sforzo di misurare la distanza tra la modalità hegeliana di problematizzare l'ontologia, una modalità che è l'attivazione di un pensiero dialettico e speculativo, e le modalità distinguibili nel discorso filosofico contemporaneo. Il nesso che simultaneamente divide e lega il pensiero hegeliano e tale discorso è la questione metodologicamente decisiva dell'assenza di presupposti (*Voraussetzungslosigkeit*), ossia l'aspirazione a fondare il tema classico del razionalismo occidentale, l'identità di essere e pensiero (essere intelligibile), in modo libero da premesse dogmatiche. Per questa ragione, l'assenza di presupposizioni – per Hegel, un'assenza *totale* di presupposizioni – costituisce il concetto operativo dal cui chiarimento dipende in modo costitutivo la spiegazione del carattere “problematico” dell'ontologia hegeliana.

2. *Quale ontologia? Motivazioni della ricerca*

Se si volesse iniziare la nostra ricerca dalla superficie del discorso attuale sull'ontologia, si rimarrebbe colpiti dalla molteplicità di modi in cui si pensa e si pratica questa forma di teorizzazione che ha assunto su di sé un compito al tempo stesso fondamentale e fragile⁴.

bensì da un pragmatismo preoccupato di riprodurre il modo di funzionamento del mondo sociale moderno mediante le pratiche di “gestione” più efficaci, un pragmatismo che si riflette in una divisione quasi aziendale o ingegneristica dei compiti del lavoro intellettuale.

⁴ A questo riguardo, si veda la caratterizzazione “dialettica” offerta da Boulnois: «il suo [della metafisica] compito è al tempo stesso immenso e irrisorio, fragile e fondamentale: immenso, perché essa pone la questione dell'assoluto, perché ricerca ciò che vi è di più universale; irrisorio, perché sin dall'inizio sa che l'assoluto non può essere afferrato né l'infinito può essere percorso; fondamentale, perché si interroga sui principi comuni a tutte le scienze; fragile, perché

La parola “ontologia”, coniata all’inizio del secolo diciassettesimo nell’ambito della sistematizzazione moderna dell’enciclopedia delle scienze, si trova oggi a essere usata e abusata come un “termine ombrello” che copre le finalità più disparate, a seconda che esso venga impiegato da uno storico della filosofia o da un teorico delle generalizzazioni ultime, da un giornalista in cerca di qualche formula a effetto o da un tecnico della *Computer Science* che usa le risorse della filosofia per ordinare criteri di classificazione di oggetti in certi domini. L’usura è, però, solo un lato dell’equivocità, la quale non va vista necessariamente come una condanna alla confusione, all’incomprensione o all’allontanamento erroneo da un’origine. L’altro lato è quella peculiare resistenza all’usura del tempo che si deve all’interrogazione teorica e storica sulle ragioni della polisemia dell’ontologia. Grazie a essa, la molteplicità di questioni che si addensano sull’ontologia testimonia la vitalità di un concetto che accresce il suo senso in misura proporzionale alla ricchezza della sua storia e al complicato snodarsi di vari modi di praticare la filosofia nel passaggio attraverso epoche differenti.

La polisemia di “ontologia” e “metafisica” segnala che esse non designano una qualche disciplina già codificata sulla quale regni il consenso, in negativo o in positivo, di una comunità filosofica o scientifica, ma è piuttosto il nome di un insieme di questioni ognora riaperte e, quindi, terreno di dissenso potenzialmente radicale e costante. L’equivoco o l’involontaria incomprendione non sono l’effetto indesiderato dei difetti linguistici degli interlocutori, ma l’indizio del fatto che la natura della metafisica è colta adeguatamente dalla metafora del campo di battaglia utilizzata da Kant nella prima Prefazione (KrV A VIII) della *Critica della ragion pura*. Rispetto al tentativo kantiano di portare la pace perpetua su tale campo, l’epoca attuale ha perso la fiducia che esso possa essere circoscritto ai limiti immutabili del dominio a priori della ragione e che, quindi, le dispute possano o anzi debbano avere fine. I li-

corre sempre il rischio di essere screditata, sia che si considerino erranee certe speculazioni, sia che si giudichi impossibile il suo procedimento» (O. Boulnois, *Métaphysiques rebelles: genèse et structures d’une science au Moyen Âge*, Presses Universitaires de France, Paris 2013, p. 7).

miti si sono rivelati più mobili di quanto ammesso dall'immagine dell'isola dell'intelletto puro, tanto da apparire tracciati non una volta per tutte, bensì in un processo ininterrotto di scambio fra tradizione (o tradizioni) e revisione, tra continuità di domande e discontinuità di risposte. Per questa ragione, la considerazione della metafisica come un campo storico e teorico di forze in tensione (o, in chiave più benevola e irenica, in un gioco di interazione produttiva) rende possibile non solo ricostruire alcuni aspetti presenti nei problemi fondamentali del pensiero occidentale, ma anche forgiare una chiave di accesso peculiare ai diversi orizzonti di senso del discorso filosofico contemporaneo⁵.

Indagare la storia della metafisica attraverso il prisma dell'ontologia offre a prima vista uno spettacolo cangiante, che può lasciare l'osservatore con un senso di perplessità. Ciò si deve alle oscillazioni a cui va soggetto lo statuto dell'ontologia stessa e alla difficoltà di distinguere tra l'agitazione di fenomeni o "svolte" effimere e la modificazione di strutture concettuali il cui ritmo di mutamento non è verificabile se non in effetti di lungo termine. Per un verso, è innegabile che l'ontologia si trova oggi al centro dell'attenzione rinnovata di differenti tradizioni filosofiche. Le ragioni di questo fenomeno sono riconducibili a dinamiche interne a ciascuno dei lati di quella pretesa divisione tra "analitici" e "continentali" che per alcuni decenni del Novecento è sembrata a molti una comoda ed efficace divisione del lavoro filosofico. Dal lato analitico, il crollo del progetto neopositivista di mettere al bando la metafisica per mezzo dell'analisi logica del linguaggio è stato avviato irreversibilmente dai saggi di Quine *On What There Is* (1948) e *Two Dogmas of Empiricism* (1951) ed è proseguito con i contributi di Strawson sulla metafisica descrittiva e prescrittiva e gli studi di Kripke sulla

⁵ Una realizzazione molto interessante di questa convinzione è costituita dai volumi di *Quaestio*, annuario di storia della metafisica, coordinato dal 2001 da Costantino Esposito e Pasquale Porro. Questa iniziativa coinvolge la ricerca internazionale in un progetto di ricostruzione dei concetti fondamentali della tradizione metafisica, interpretata come un vasto orizzonte di trasformazioni, discontinuità e influenze sui concetti delle scienze moderne e contemporanee. Al tema dell'ontologia sono interamente dedicati il volume 9 (2009) e il volume 22 (2022).

metafisica dei mondi possibili, col risultato di restituire interesse e dignità alla ricerca di caratteristiche formali e strutture fondamentali della realtà, considerate come irriducibili alla sfera semantica ed epistemologica⁶. Nella cosiddetta area continentale, un fattore di crisi intrinseco alla sensibilità storica del pensiero europeo è stato la messa in discussione del progetto heideggeriano di una decostruzione della metafisica, che aveva come presupposto la convinzione di poter unificare la storia del pensiero occidentale sotto il segno di una dimenticanza dell'essere realizzata dalla costituzione onto-teo-logica della metafisica. L'incontro tra la filosofia continentale e la filosofia analitica ha avuto come suo effetto preterintenzionale la fine della fine della metafisica, ovvero l'apertura della possibilità di indagare e riscrivere la storia della metafisica senza assumerne un "destino" predeterminato⁷.

⁶ Per una discussione "metafilosofica" del problema della demarcazione fra il campo di interesse dell'ontologia e quello della metafisica, si veda: (A. Varzi, *Ontologia*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 7-31). Per avere un'idea del canone dei testi e dei temi della metafisica contemporanea da una prospettiva analitica, si veda il volume: Id. (a cura di), *Metafisica. Classici contemporanei*, Laterza, Roma-Bari 2008.

⁷ Come ha sostenuto Cortella nel volume già citato, i tre principali rappresentanti dell'interazione produttiva tra filosofia analitica e filosofia continentale sono Apel, Rorty e Habermas. Si veda: L. Cortella, *La filosofia contemporanea*, cit., pp. 390-437. Cortella pone i tre autori nell'orizzonte mobile di un pensiero post-metafisico, cioè di un pensiero che si congeda dal tema fondamentale della metafisica: la totalità intelligibile della realtà e l'autotrasparenza del discorso che la manifesta. La motivazione di questo modo di pensare non è tanto l'opposizione frontale alla metafisica, bensì la volontà di trasformare l'«eredità della metafisica [...]», mostrando come il *logos* oggettivo possa rivivere nelle strutture argomentative della razionalità procedurale che affonda le sue radici nella comunicazione linguistica» (ivi, p. XIII). A giudizio di chi scrive, la nozione di "post-metafisico", da non confondere con quella di "post-moderno", che è solo un esito specifico e discutibile del pensiero post-metafisico, equivale alla fine della "fine della metafisica", intesa come un progetto fondazionale (quindi, metafisico *malgré lui*) solidale con un'interpretazione della storia nella sua totalità. Parlare di un'eredità metafisica da trasformare, fosse anche solo in un senso "deflazionario", è qualcosa di concettualmente diverso dall'idea di un congedo o abbandono della metafisica. Inoltre, proprio l'analisi delle aporie interne alle proposte dei tre autori (la fondazione ultima della comunità ideale della comunicazione, l'etnocentrismo della filosofia edificante, la discrepanza insuperabile tra la giustificazione immanente

Per altro verso, la proliferazione di proposte, quadri teorici e nuovi filoni speculativi corre il rischio di intorpidire lo spirito critico, cancellando la genesi delle distinzioni sotto la luce dei riflettori delle mode accademiche, fino al punto di poter oscurare la linea di confine tra rigore e superficialità. In altre parole, il rischio innescato dalla varietà delle imprese ontologiche non è tanto far sì che non si sappia più bene che cosa si vuol dire quando si parla di ontologia, perché questo spaesamento è, in qualche modo, il necessario elemento iniziale dell'atteggiamento filosofico, bensì il rischio che ogni contendente ritenga di potersi accontentare di una nozione "intuitiva" di ontologia, ovvero quella che riflette i propri pregiudizi, e dunque il rischio che l'imperativo pragmatico della selettività porti a non sentire più il bisogno di esplorare la complessità del presente e di prendere una posizione storicamente e concettualmente consapevole in quel campo di tendenze contrastanti che l'ontologia è venuta ormai a essere⁸.

La decisione di indagare il concetto e il problema dell'ontologia a partire dalla prospettiva aperta dalla *Scienza della logica* di Hegel scaturisce da un interesse interpretativo e da un interesse sistematico. In primo luogo, si è partiti dall'esigenza di un chiarimento concettuale entro il contesto degli studi hegeliani, dove il proliferare delle controversie attuali sullo statuto metafisico della

e la verità trascendentale delle pretese di validità di una razionalità formale) mostra che, se non è possibile né conoscere né agire senza presupporre inevitabili strutture della ragione comunicativa, la metafisica è inevitabile.

⁸ Dinanzi al cosiddetto "ritorno" dell'ontologia sullo scenario contemporaneo, Chiereghin ha messo opportunamente in guardia sul rischio di una proporzione inversa fra pretesa di successo e radicalità dell'interrogazione: «un'ontologia che sia ignara delle aporie che ne travagliano l'origine, può certamente presumere di andare incontro a una nuova giovinezza, perché ha trovato finalmente chi ne richiede i servizi, prospettandole appetitosi campi di "applicazione". Con ciò, tuttavia, essa ha già accettato di trasformarsi semplicemente in una tecnica [...] al rimorchio d'interessi superiori che non è essa a stabilire e da cui attende le commesse». Ma un'ontologia che si concepisce in funzione delle sue applicazioni utili – conclude l'autore – «ha dismesso quell'attitudine alla messa in crisi dei propri fondamenti che nella sua malagevole semplicità costituisce il suo titolo di appartenenza alla filosofia» (F. Chiereghin, *Lo sbadiglio dell'essere. Ontologia e aporie dell'origine*, «Oltrecorrente», 9 [2004], pp. 25-35, 35).

Scienza della logica, al netto dell'intelligenza degli interpreti coinvolti, non va esente da una certa confusione o da un dissenso spesso *implicito* quando si tratta di impiegare la nozione di ontologia a proposito dell'opera speculativa di Hegel. In secondo luogo, il lavoro ha tratto impulso dalla convinzione che ogni teorizzazione filosofica presuppone, in modo più o meno implicito, un certo orizzonte ontologico come sfondo del proprio lavoro, e che la *Scienza della logica* segna una svolta radicale nella storia dell'ontologia. Il nucleo di questa svolta può essere sintetizzato molto brevemente nella tesi seguente: per mezzo del pensiero hegeliano, il tema dell'ontologia non entra semplicemente in crisi, come era già avvenuto con il criticismo kantiano, ma diviene un processo costitutivamente autocritico. Ciò non significa che la possibilità di conoscere l'essere come tale viene messa in questione da una ragione cosciente dei suoi limiti, ma piuttosto che la natura stessa dell'essere viene resa esplicita come un processo di articolazione categoriale senza presupposti esterni, e che tale esplicitazione è inseparabile da una critica immanente del pensiero dell'essere⁹.

3. Tre scansioni della problematizzazione dell'ontologia

È opportuno soffermarsi, anzitutto, sulla questione di che cosa significa fare della dimensione critica un tratto costitutivo dell'ontologia. Si tratta della fine dell'ontologia? Del suo compimento? O di entrambe le cose? Per fare luce su queste domande, il "problema" dell'ontologia nella *Scienza della logica* può venir fatto emergere da un processo scandito in tre fasi principali.

In primo luogo, Hegel constata che la filosofia critica di Kant ha gettato l'ontologia, intesa come la parte generale della *Schulmetaphysik* fondata da Christian Wolff, in una crisi di legittimità

⁹ Questo mutamento di prospettiva è stato messo in risalto da Kervégan: «la logica [*scil.* di Hegel] è altra cosa da una metafisica o da un'ontologia, se con ciò si intende un discorso *che verte* su un certo dominio di oggettività, per quanto esso sia eminente: essa pretende di essere un'onto-logica, il *logos* stesso dell'essere» (J.F. Kervégan, *La liberté du concept*, «Studia Hegeliana», 3 [2017], pp. 71-88, 76).

che, a prima vista, è irreversibile. Al suo posto, come Kant stesso rileva nella *Critica della ragion pura*, è stata introdotta un'analitica trascendentale dell'intelletto puro (KrV A 247/ B 303, 465)¹⁰, cioè una scienza delle conoscenze *a priori* che possiamo avere degli oggetti in generale¹¹. La ragione pura non conosce l'essere o le proprietà degli enti, ma piuttosto l'oggettività, perché essa «vede da dentro [*einsieht*] soltanto ciò che essa stessa produce secondo il suo progetto» (KrV B XIII, 31, trad. mod.).

In secondo luogo, Hegel ritiene che la critica kantiana della

¹⁰ Le citazioni della *Critica della ragione pura* (abbreviata KrV) seguono la numerazione delle due edizioni originali, seguita dal numero di pagina dell'edizione italiana di riferimento: I. Kant, *Critica della ragione pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Torino 2012. Laddove specificato, la traduzione di Esposito è modificata da chi scrive.

¹¹ Sul rapporto tra filosofia trascendentale kantiana e ontologia, si vedano soprattutto le analisi concettuali di: H.F. Fulda, *Ontologie nach Kant und Hegel*, in D. Henrich (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongress 1987*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988, pp. 44-82, 48-58; N. Hinske, *Ontologie oder Analytik des Verstandes? Kants langer Abschied von der Ontologie*, «Quaestio», 9 (2009), pp. 303-309; A. Ferrarin, *The Powers of Reason: Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 2015, pp. 240-242; H. Lu-Adler, *Ontology as Transcendental Philosophy*, in C. Fugate (ed.), *Kant's Lectures on Metaphysics: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, pp. 53-73; K. De Boer, *Kant's Reform of Metaphysics: The Critique of Pure Reason Reconsidered*, Cambridge University Press, Cambridge 2020, pp. 73-100. Mentre De Boer difende l'idea che la filosofia trascendentale di Kant è una riforma dell'ontologia, con la quale è legata simultaneamente da un terreno comune (la ricerca di un sistema dei concetti e principi *a priori* dell'intelletto) e da una differenza di metodo (l'indagine critica sui poteri di conoscenza della ragione pura), Ferrarin argomenta, in modo analogo a Fulda, che la filosofia trascendentale ha un'estensione più ampia dell'ontologia, perché «include tutte le conoscenze della ragione, persino le idee e i principi che non possono essere dati nell'esperienza» (A. Ferrarin, *The Powers of Reason*, cit., p. 242). Più diretta risulta l'opposizione tra la tesi di Lu-Adler, che difende un'equivalenza estensionale tra ontologia e filosofia trascendentale, e quella di Hinske, che sostiene l'idea di un «lungo congedo» di Kant dall'ontologia. Per una ricostruzione storico-evolutiva del tema, si rinvia soprattutto a: E. Ficara, *Die Ontologie in der Kritik der reinen Vernunft*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2006; G. Rivero, *Zur Bedeutung des Begriffs Ontologie bei Kant. Eine Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung*, De Gruyter, Berlin-Boston 2014; G. Lorini, *Fonti e lessico dell'ontologia kantiana. I Corsi di Metafisica (1762-1795)*, ETS, Pisa 2017.

metafisica non sia stata sufficientemente radicale, perché si sarebbe limitata a trasferire lo studio delle categorie sul terreno dell'idealismo soggettivo, facendo di esse strutture della nostra ragione umana imposte a materiali extraconcettuali (provenienti dalla sensibilità), invece di investigare il contenuto stesso delle categorie, al di qua della presunta divisione tra mente e mondo, o tra fenomeno e noumeno. Hegel riconosce a Kant il merito di aver scoperto il carattere antinomico delle categorie, in quanto esse vengono applicate dalla ragione agli oggetti infiniti del suo interesse speculativo, e di averle in generale ricondotte alla soggettività del pensare, ma gli rimprovera di avere frainteso empiricamente proprio il concetto di soggettività¹².

In terzo luogo, il passo oltre Kant (e oltre Aristotele) che Hegel intende compiere consiste in una *critica interna* delle categorie che informano la cosa stessa, vale a dire l'unità assoluta di essere e pensare. Tale critica non vuol essere una problematizzazione trascendentale, se con ciò si intende la divisione precategoriale di quell'unità in una realtà *in sé* e una realtà *per noi*, ma aspira piuttosto a una problematizzazione immanente dell'ontologia. L'immanenza in questione significa che non esiste una separazione reale fra l'essere e il pensiero *sull'essere*, perché il contenuto dell'ontologia non è altro che il dispiegarsi del pensiero stesso

¹² Le ragioni, gli aspetti ambivalenti e i presupposti ermeneutici della critica di Hegel a Kant sono un tema ampiamente discusso negli studi hegeliani degli ultimi decenni. Mi limito qui a segnalare i contributi in volume più significativi: V. Verra (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Prismi Editrice, Napoli 1981; A. Stanguennec, *Hegel critique de Kant*, Presses Universitaires de France, Paris 1985; S. Priest (ed.) *Hegel's Critique of Kant*, Oxford University Press, Oxford 1987; R. Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, pp. 16-41; C. Fricke, P. König, T. Peterson (Hrsg.), *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad-Cannstatt 1995; F. Chierighin, *Il doppio volto di Kant in Hegel*, «Rivista di storia della filosofia», 4 (2006), supplemento, pp. 63-76; B. Longuenesse, *Hegel's Critique of Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 9-39; K. Brinkmann, *Idealism Without Limits: Hegel and the Problem of Objectivity*, Springer, Dordrecht 2010, pp. 56-77; S. Sedgwick, *Hegel's Critique of Kant: From Dichotomy to Identity*, Oxford University Press, Oxford 2012; A. Ferrarin, *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, Carocci, Roma 2016, pp. 171-233.

dell'essere, cioè il risultato di un'autocritica delle categorie che costituiscono i significati dell'essere. Nel corso dell'indagine¹³, si tornerà sulla natura controversa della distinzione tra i due stili di "problematizzazione" (trascendentale e dialettico-speculativo), ma, per il momento, è opportuno mettere in risalto che problematizzare l'ontologia non equivale ad assumere un atteggiamento genericamente scettico su di essa, ovvero a dichiarare l'impossibilità di raggiungere ciò che essa si prefigge di conoscere, e nemmeno significa ritenere che le categorie dell'ontologia siano irreali o immaginarie, prodotti di funzioni "più profonde" che soggiacciono al contenuto del discorso ontologico. "Problematizzare" vuol dire evitare di trattare come ultime o originarie le categorie dell'ontologia moderna fino a Kant e nel ricondurre il modo di pensiero dell'ontologia scolastica, che Hegel caratterizza come «*la semplice visione dell'intelletto* riguardo agli oggetti della ragione» (ENZ C § 27, 174-75, trad. mod. Verra, GW 20. 70)¹⁴, all'unico *Standpunkt* adeguato, vale a dire quello del pensare libero da presupposti: «[I] libero atto del pensare consiste nel collocarsi nella posizione [*Standpunkt*] in cui il pensare è per se stesso e, quindi, esso stesso genera e dà a sé il suo oggetto» (ENZ C § 17, 144, trad. mod., GW 20. 59). Il pensare di cui si tratta non è un'attività mentale che crea oggetti materiali, ma piuttosto il pensare oggettivo, ovvero il pensare la cui natura è la stessa di ciò che è, «il *logos*, la ragione [*Vernunft*] di ciò che è» (WL I, 19, GW 21. 17)¹⁵.

¹³ *Infra* capitolo 2.

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. La scienza della logica*, a cura di V. Verra, UTET, Torino 1981, pp. 174-75. D'ora in avanti, quest'opera sarà abbreviata: (ENZ C). Le citazioni di Hegel si baseranno sull'edizione critica: *Gesammelte Werke* (abbreviati GW), herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Meiner Verlag, Hamburg 1968 ff. Nel testo, l'abbreviazione del titolo dell'opera sarà seguita dal numero di pagina dell'edizione italiana prescelta e dal numero di volume dell'edizione critica, seguito dal numero di pagina. Laddove specificato, la traduzione di Verra è modificata da chi scrive. Nel caso di citazioni da trascrizioni di lezioni di Hegel di cui non esiste una traduzione italiana, si citerà esclusivamente secondo l'abbreviazione stipulata e la numerazione dell'edizione critica.

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica. Tomo primo*, a cura di L. Lugarini, trad. it. A. Moni, rivista da C. Cesa, Editori Laterza, Roma-Bari 2004⁸, p. 19. D'ora in

Pertanto, il posizionamento hegeliano dell'ontologia è retto dalla *coincidenza* della metafisica con la scienza del *logos*¹⁶, secondo una trasformazione di cui lo stesso Kant si sarebbe fatto iniziatore¹⁷. Il potenziale critico di questo *Standpunkt*, vale a dire la

avanti, quest'opera verrà abbreviata come segue: WL I (Dottrina dell'essere), WL II (Dottrina dell'essenza), WL III (Dottrina del concetto). Il numero di pagina della traduzione italiana verrà seguito dal riferimento all'edizione critica, secondo il numero di volume e di pagina. Laddove specificato, la traduzione di Moni-Cesa è modificata da chi scrive.

¹⁶ Cfr. «La *logica* coincide perciò con la *metafisica*, con la scienza delle *cose* [*Dinge*] colte in *pensieri*, che valevano a esprimere le *essenzialità* delle *cose*» (ENZ C § 24, 162, trad. mod., GW 20. 67).

¹⁷ Cfr. WL I, 32, GW 21. 35. Per un'interpretazione dettagliata della tesi della coincidenza di logica e metafisica, si vedano: H.F. Fulda, *G.W.F. Hegel*, Beck Verlag, München 2003, pp. 96-100; F. Chiereghin, *Mort et transfiguration de la métaphysique chez Hegel*, in J.F. Kervégan, B. Mabilille (éds), *Hegel au présent: une relève de la métaphysique?*, CNRS Éditions, Paris 2012, pp. 51-64; R. Pippin, *Hegel's Realm of Shadows: Logic as Metaphysics in the Science of Logic*, University of Chicago Press, Chicago 2018, pp. 39-99. Sia Fulda sia Chiereghin forniscono, ciascuno a suo modo, una spiegazione raffinata del perché la coincidenza di logica e metafisica porti il nome di *logica* e non di metafisica. Mentre Fulda enfatizza il ruolo della nuova concezione del pensare concettuale per una conoscenza positiva dell'assoluto come ragione, Chiereghin sottolinea l'incapacità del termine "metafisica" di esprimere il carattere proprio di una nuova scienza del pensare in quanto «prefisica» (F. Chiereghin, *Mort et transfiguration de la métaphysique chez Hegel*, cit., p. 61), ovvero scienza chiamata a esporre non già principi primi trascendenti rispetto all'esperienza, ma piuttosto l'attività universale che è logicamente anteriore a qualunque divisione tra natura e spirito. Vale la pena di notare che sulla legittimazione del termine "metafisica", in un'ottica diversa da quella di Chiereghin, Fulda ha proposto un'analisi sofisticata del prefisso "meta". Lungi dall'essere un'*antefisica*, la logica hegeliana sarebbe una «meta-metafisica [*Meta-Metaphysik*]» (H.F. Fulda, *Spekulative Logik als die eigentliche Metaphysik. Zu Hegels Verwandlung des neuzeitlichen Metaphysikverständnisses*, in D. Pätzold, A. Vanderjagt [Hrsg.], *Hegels Transformation der Metaphysik*, Dinter, Köln 1991, pp. 9-28, 20) che non solo mantiene il senso corrente di un «oltre [*hinaus über*]» – cioè di un oltrepassamento della fisica – ma «al tempo stesso lo radicalizza, nel rapportarlo a tutto «ciò che è anteriormente essente» [*Vorausseyende*] al pensare puro come tale, invece che all'ente semplicemente esperibile o, come di abitudine, all'ente fisico» (ivi, p. 21). Da parte sua, Pippin difende la tesi secondo cui la relazione hegeliana tra l'ordine del pensare come tale e l'ordine dell'essere è «un'identità concettuale, non un'identità ontologica» (R. Pippin, *Hegel's Realm of Shadows*, cit., p. 60). Anche se è del tutto ragionevole l'attenzione con cui Pippin

capacità del pensare oggettivo di giustificarsi dinanzi all'assunzione contrapposta di una visione *soltanto* soggettiva e "specista" del pensiero, renderà necessario esaminare più da vicino l'impostazione speculativa della questione metafisica dell'unità dell'essere e del pensare¹⁸.

In senso negativo, l'ontologia problematizzata è il procedimento che decostruisce i presupposti metodici e categoriali dell'ontologia come scienza dell'ente in quanto tale e delle sue proprietà. In senso positivo, la problematizzazione dell'ontologia è la costruzione sistematica della scienza dell'essere in quanto essere colto in pensieri oggettivi o determinazioni-di-pensiero (*Denkbestimmungen*). La peculiarità della *Scienza della logica* consiste nel non ammettere uno scarto di livello tra il senso negativo e il senso positivo del problema ontologico: la decostruzione e la costruzione, la dialettica e la speculazione, l'aporetica e la teoria, la critica e l'esposizione¹⁹, formano l'unità inscindibile del principio logico (*das Logische*) della scienza, che non ammette un'istanza esterna all'attività autoriflessiva del pensare puro.

distingue la forma categoriale del «concettuale» da ogni connotazione mentale o soggettivista del medesimo, così come distingue la "deduzione" hegeliana dell'identità speculativa dalla deduzione trascendentale di Kant, la sua nozione di identità ontologica appare più che altro come un espediente polemico rivolto contro ogni tentativo di fare dell'identità di essere e pensiero «la manifestazione della conoscenza di sé di qualche entità cosmica (l'Assoluto)» (ivi, p. 58). In altre parole, il limite della critica di Pippin, che in ciò è debitore dell'interpretazione di Theunissen, è di assumere un'accezione sempre deteriore, quando non caricaturale, di "ontologia" come scienza di cose in sé, reificazione del pensiero in enti a sé stanti. Cfr. M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, pp. 23-24. Con ciò viene preclusa la necessità di comprendere l'*onto-logica* hegeliana, cioè la rifondazione logico-speculativa del significato dell'essere, e quindi la possibilità di un uso costruttivo e, al tempo stesso, critico, del concetto di ontologia (non a *dispetto* di Hegel, ma precisamente *grazie* a Hegel).

¹⁸ *Infra* capitolo 3.

¹⁹ Come è noto, la tesi dell'unità di *Kritik* e *Darstellung* è al centro dell'interpretazione di Theunissen della *Scienza della logica* come una critica metafisica della metafisica. Cfr. M. Theunissen, *Sein und Schein*, cit., pp. 13-19.

4. Orizzonti del problema ontologico

L'elaborazione compiuta del problema dell'ontologia nella *Scienza della logica* richiede di misurarsi con quattro grandi prospettive d'indagine: (i) la costituzione dell'ontologia come disciplina nella prima modernità, (ii) la valutazione hegeliana della crisi settecentesca dell'ontologia, (iii) la ricostruzione hegeliana dell'ontologia, (iv) gli esiti post-hegeliani dell'ontologia.

(i) La prima prospettiva è quella aperta dalla storia dell'ontologia come *disciplina* della metafisica generale. Questa prospettiva è particolarmente utile per comprendere meglio i caratteri e i contorni del modello di ontologia con il quale la *Logica* si confronta e per comprendere il carattere critico e bifronte, mai unilateralmente polemico, di tale confronto. Che cosa significa esattamente "ontologia" all'epoca di Hegel? Nel *corpus* delle opere pubblicate da Hegel è piuttosto raro imbattersi nel termine *Ontologie*. Lo troviamo una volta nella prima e nella seconda versione della «Divisione generale» della *Scienza della logica* (WL I, 47, GW 11. 32, GW 21. 48) e tre volte nel Concetto Preliminare (*Vorbegriff*), vale a dire una volta per ciascuna delle tre edizioni dell'*Enciclopedia* (ENZ A § 22, GW 13. 28, ENZ B § 33, GW 19. 53, ENZ C § 33, 178, GW 20. 72). Se si allarga il campo di studio, il termine *Ontologie* ricorre in modo puntuale nei chiarimenti terminologici contenuti nelle varie lezioni (*Vorlesungen*) sulla logica tenute da Hegel a Heidelberg e Berlino, tra il 1817 e il 1831, sulla base del testo dell'*Enciclopedia*, nell'edizione di volta in volta disponibile. Le trascrizioni (*Nachschriften*) di alcune di queste lezioni, elaborate da diversi studenti, sono state pubblicate, tra il 2013 e il 2017, nell'edizione critica delle opere complete di Hegel. Grazie alle trascrizioni dei corsi è possibile apprezzare l'ampio orizzonte storico-filosofico della concezione hegeliana di ontologia, orizzonte che rimane solo implicito nei paragrafi del testo dell'*Enciclopedia*²⁰.

²⁰ Le *Vorlesungen* sulla *Scienza della logica* enciclopedica verranno citate facendo riferimento ai tomi 1 (GW 23,1) e 2 (GW 23,2) del volume 23 dell'edizione critica, curato da Annette Sell. Il primo tomo contiene la riedizione critica del

Il riferimento alla metafisica di Platone e Aristotele è particolarmente importante, perché mostra che Hegel non è interessato a una ricostruzione *storiografica* dell'origine della nozione di ontologia, intesa come disciplina sorta all'inizio del diciassettesimo secolo in seno alla scolastica riformata tedesca, ma piuttosto a una ricostruzione *filosofica* del suo contenuto speculativo (l'identità delle determinazioni immanenti del pensiero e delle determinazioni fondamentali degli enti). Oltre a riferirsi all'ontologia come *metaphysica generalis* del sistema metafisico di Wolff, tutte le *Nachschriften* meno quella di Rolin, risalente al 1829, si soffermano in modo più dettagliato su Aristotele, con speciale riguardo al trattato *Sulle Categorie*. Nella trascrizione di Rolin e in quella di Libelt, relativa al corso del 1828, Hegel menziona Platone, di cui viene

primo corso jenese (1801/02) di «Logica e metafisica», la trascrizione del corso di logica tenuto sull'*Enciclopedia* del 1817 e quella di quattro corsi berlinesi, tenuti sempre sulla *Logica* della prima edizione dell'*Enciclopedia*. Il secondo tomo pubblica i quaderni di due corsi tenuti sulla seconda edizione (1827) dell'*Enciclopedia* e il quaderno del corso del 1831, tenuto sul testo della terza edizione (1830) dell'opera e trascritto dal figlio Karl Hegel. Il terzo tomo contiene la riedizione delle famose *Aggiunte* (*Zusätze*) ai paragrafi della terza edizione, oltre alle note e agli indici relativi ai primi due tomi. Si segnala la traduzione italiana della *Nachschrift* di Karl Hegel del corso di lezioni di logica dell'estate del 1831: G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla logica*, a cura di G. Frilli, Edizioni ETS, Pisa 2018. Per una ricognizione dei materiali sulla *Scienza della logica* curati da Annette Sell nel volume 23 dei *Gesammelte Werke*, si veda: P. Giuspoli, «Das Denken sind wir». *Recenti materiali sulla Scienza della logica di Hegel*, «Verifiche», 47 (2018), 1-2, pp. 285-310, 286-290. Giuspoli osserva correttamente che, nel loro complesso, i materiali di trascrizioni e Aggiunte «non vanno considerati in generale né come fonti primarie né come fonti indipendenti, ma come commentari e spiegazioni integrative relative alla logica enciclopedica. Perciò, considerare le lezioni come una versione alternativa della Logica costituisce un vero e proprio malinteso interpretativo» (ivi, p. 288). Vale la pena notare che le occorrenze di *Ontologie* nelle *Vorlesungen* sulla storia della filosofia (GW 30) non si discostano sostanzialmente da quelle presenti nelle lezioni di logica, mantenendo regolarmente i riferimenti ad Aristotele e alla metafisica wolffiana. La *Nachschrift Häring 1820/21* contiene inoltre un riferimento all'ontologia o metafisica come disciplina della prima parte del sistema di Hobbes, compresa fra la logica e le scienze naturali (cfr. GW 30,1. 415). L'edizione critica delle lezioni sulla storia della filosofia prevede sei tomi ed è ancora in corso d'opera, essendo stata annunciata la pubblicazione del quarto tomo per gennaio del 2024.

ricordata la domanda centrale sull'«essere dell'ente [*Das Sein des Seyenden*]» (GW 23,2. 542), che rinvia alla distinzione tra essere essenziale ed essere apparente. Nonostante Hegel abbia ben chiara la distinzione, interna alla metafisica, tra filosofia greca e filosofia scolastica, come dimostra un passo del quaderno di logica di Hotho del 1823 (GW 23,1. 182), poi confluito nell'Aggiunta al § 31 dell'*Enciclopedia* del 1830²¹, gli storici contemporanei della metafisica potranno trovare insufficiente la consapevolezza di Hegel riguardo alla peculiarità del concetto di ontologia, che permette ai *moderni* di rompere, attraverso una divisione della metafisica, con l'apparente oscillazione aristotelica sulla questione dell'unità del sapere discusso nella *Metafisica*: scienza dell'ente in quanto ente o scienza delle cause prime degli enti nella loro totalità? Scienza universale o scienza teologica?²²

Inoltre, oggi appare sospetto il carattere così fortemente unitario e teleologico della “storia” hegeliana della metafisica come manifestazione progressiva dell'essere puro fino all'Idea, una storia in cui le «metafisiche ribelli»²³ della filosofia medievale (la-

²¹ Dall'epoca di pubblicazione della *Scienza della logica* di Norimberga (1812-1816) fino all'ultimo corso di logica nel 1831, i riferimenti di Hegel agli “autori” fondamentali dell'ontologia sono piuttosto costanti e precisi: Platone, Aristotele e Wolff.

²² Sulla risposta *aristotelica* a tali questioni, si veda: E. Berti, *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, Edusc, Roma 2006, pp. 77-78.

²³ L'espressione è usata da Olivier Boulnois per caratterizzare la genesi della metafisica come *scientia* nel Medioevo, secondo un processo articolato in modelli distinti, che sfuggono al tentativo heideggeriano di inquadrarla entro il discorso di *una* costituzione onto-teo-logica. Boulnois distingue tre modelli: (i) un modello *teologico*, elaborato sotto l'influenza diretta di Boezio e quella indiretta del neoplatonismo, in cui la metafisica è scienza del divino e l'ontologia non può esistere come tale, perché lo studio dell'essenza è sempre ricondotto alla struttura del divino, secondo la dinamica di emanazione e ritorno; (ii) un modello *analogico* o *katholou-protologico*, ideato soprattutto da Avicenna, poi ripreso da Tommaso d'Aquino, e caratterizzato dal rinvio all'*analogia entis* per pensare allo stesso tempo il carattere comune dell'essere la dipendenza causale delle forme finite da una forma trascendente; (iii) un modello *trascendentale* o *katholou-tinologico*, rappresentato in modo esemplare da Duns Scotus, presso il quale la metafisica comune (che tratta dell'ente in quanto ente) deve precedere la teologia (che tratta dell'ente divino, principio dell'ente creato), perché il pri-

tina, ebraica, araba) non giocano virtualmente alcun ruolo nelle interpretazioni contrastanti della polisemia dell'essere e del tema (*subjectum*) della metafisica²⁴. Per queste ragioni, l'atteggiamento speculativo di Hegel non sembra porlo nelle condizioni di apprezzare le trasformazioni storiche (non solo puramente dialettiche) dei concetti che strutturano la metafisica, a cominciare dal concetto di ontologia, che nasce dal tentativo paradossale di far ricadere il *concetto* del divino all'interno del tema della metafisica (l'ente in generale) e, allo stesso tempo, di distinguere radicalmente tra un ordine metafisico accessibile all'intelletto e un ordine teologico accessibile solo per mezzo della rivelazione e di un atteggiamento non puramente cognitivo. Preparata dalla svolta suareziana (l'elaborazione di un *sistema* della metafisica²⁵), l'ontologia raggiunge-

mato del soggetto o tema della metafisica non è compreso secondo l'ordine reale della perfezione, bensì secondo l'ordine epistemologica dell'intellezione, in cui l'astrazione del concetto di ente prevale sulla trascendenza del principio divino. Cfr. O. Boulnois, *Métaphysiques rebelles*, cit., pp. 111-162.

²⁴ Sul rapporto costitutivo della *Scienza della logica* con i problemi tradizionali dell'ontologia, si rinvia il lettore al classico lavoro di André Doz, il quale prende le distanze da Hegel nel riconoscere l'importanza della filosofia medievale per le grandi questioni metafisiche dell'inizio della filosofia moderna e adotta un'impostazione ermeneutica basata sul seguente principio: «la presenza agente del passato può estendersi oltre ciò che egli [*scil.* Hegel] segnala e di cui ha chiaramente coscienza» (A. Doz, *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Vrin, Paris 1987, p. 31).

²⁵ Sulla ricostruzione di questa svolta e sul cambiamento di senso che l'ontologia introduce nell'interrogazione della metafisica, resta fondamentale lo studio di Courtine, il quale difende la tesi che la presunta alternativa tra ontologia e metafisica non è «una scelta da compiere tra due discipline già costituite e delimitate preliminarmente», ma piuttosto dipende «da una decostruzione e da una ristrutturazione generale dell'insieme della metafisica nelle sue determinazioni aristoteliche», cioè da una dissociazione epistemica dell'unità della filosofia prima di Aristotele che ha come presupposto «l'occultazione sempre più totale della dottrina dell'*analogue entis* [...] e in ogni caso la totale cecità di fronte alla possibilità di una scienza che sia *al tempo stesso e necessariamente* universale e singolare» (J.F. Courtine, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, trad. it. C. Esposito e P. Porro, Vita e Pensiero, Milano 1999, p. 385). Per una ricognizione aggiornata sulla complessa questione storiografica dell'origine del vocabolo «ontologia», si veda: M. Lamanna, *Sulla prima occorrenza del termine "Ontologia". Una nota bibliografica*, «Quaestio», 6 (2006), pp. 557-570.

rebbe una forma “normale” con la metafisica accademica tedesca del secolo XVIII ed entrerebbe in crisi con il criticismo kantiano, che trasforma l’instaurazione scotista di una scienza trascendentale dell’essere in quanto essere in un nuovo concetto di filosofia trascendentale come esame delle condizioni di possibilità della conoscenza di oggetti in generale²⁶.

Non è difficile rilevare retrospettivamente le lacune storico-ermeneutiche di Hegel e insistere sui possibili problemi teorici legati alla sua concezione della storia della filosofia. Tuttavia, sarebbe poco onesto lasciare che essi inducano a trascurare tre contributi decisivi che la logica hegeliana ha apportato alla storia del tutto peculiare della metafisica: (a) il carattere referenziale dell’essere, inteso come l’idea che l’essere costituisce un dominio oggettuale a cui il pensiero si riferisce e intorno a cui un certo discorso parla, cede il passo a un carattere immanente, il quale fa sì che il

²⁶ Sulla storia della metafisica come *scientia transcendens* da Scoto a Peirce, si veda lo studio magistrale di: L. Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Meiner, Hamburg 1990. Sul rapporto di Kant con le fonti medievali e moderne della filosofia trascendentale, si veda: L. Honnefelder, *Metaphysics as a Discipline: From the “Transcendental Philosophy of the Ancients” to Kant’s Notion of Transcendental Philosophy*, in R.L. Friedman, L.O. Nielsen (eds), *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400-1700*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2003, pp. 53-74. Attraverso l’analisi della modificazione kantiana di cinque concetti fondamentali della tradizione trascendentale – oggetto trascendentale, realtà oggettiva come possibilità di apparire nel campo dell’esperienza, *Sachheit* come categoria qualitativa di realtà o *quidditas* della cosa, la definizione di esistenza come atto o posizione, la connessione tra lo *ens in quantum ens*, *ens realissimum* e *omnitudo realitatis* – Honnefelder argomenta che Kant «adotta il modo scotista di mostrare la possibilità della metafisica: metafisica come a *scientia transcendens* che procede in un modo formale e modale» (ivi, p. 72), nella misura in cui la possibilità logica della concepibilità delle cose come oggetti richiede di essere integrata dalla spiegazione della possibilità dell’esistenza, che a sua volta è spiegata mediante la possibilità dell’esperienza: «di conseguenza, un oggetto è considerato come reale non – come nella tradizione più antica – perché è determinato da elementi formali essenziali, che esistono in modo indipendente e dai quali segue la possibilità dell’esistenza in atto, ma perché esso è soggetto alle condizioni sotto le quali può essere un oggetto dell’esperienza in generale» (ivi, p. 69).

tema dell'ontologia venga a essere *costituito* dallo sviluppo stesso della scienza dell'essere²⁷; (b) la realtà in atto dell'essere non è separabile dalla storicità adeguatamente compresa della sua esposizione (*Darstellung*), che implica un certo *Standpunkt* (una certa posizione nello sviluppo della modernità), l'uso di un certo mezzo di esposizione e una collocazione peculiare della logica nel sistema delle scienze; (c) la storia della metafisica non è una galleria aneddotica di opinioni dei filosofi, ma piuttosto una sequenza di concetti o principi categoriali, che la *Logica* si sforza di ricostruire in un dinamico «sistema della ragione pura» (WL I, 31, GW 21. 34)²⁸. In qualche modo, il primo aspetto è già presente nell'ontologia della prima modernità, la quale riconduce l'essere come tale all'essere *intelligibile* (l'essere in quanto “oggetto” più semplice dell'intelletto) e distingue tra l'ordine dell'astrazione intellettuale

²⁷ *Infra* capitolo 1. Il carattere non referenziale del tema dell'ontologia costituisce un aspetto in cui Hegel sembra anticipare la tesi heideggeriana secondo cui la storia dell'ontologia è identica alla storia dell'essere. Tuttavia, Hegel non mira, in ultima istanza, alla dimensione storica dell'essere intesa come gioco ininterrotto di manifestazione e occultamento, bensì alla trasparenza speculativa del suo significato. La dimensione storica non riguarda l'ontologia come pura filosofia speculativa, ma piuttosto l'essere in quanto spirito, che dell'impresa speculativa si fa, a un certo punto del suo sviluppo, iniziatore. In questo senso, Hegel non sembra affatto ridurre la storia dell'essere alla storia dell'ontologia, così come non vuole dissolvere integralmente l'essere stesso nella sua storia. Sulla peculiarità della storia della metafisica da una prospettiva ispirata da Heidegger, si vedano soprattutto le considerazioni di: P. Aubenque, *Faut-il déconstruire la métaphysique?*, Presses Universitaires de France, Paris 2009, p. 77-89.

²⁸ Per una valutazione del significato hegeliano di questa espressione kantiana, si veda: F. Chierighin, *Rileggere la Scienza della logica. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Carocci, Roma 2011, pp. 39-55; K. De Boer, *Kant, Hegel et le système de la raison pure*, in J.F. Kervégan, B. Mabilie (éds), *Hegel au présent: une relève de la métaphysique*, cit., pp. 239-252; W. Jaeschke, *Die Prinzipien des Denkens und des Seins: Hegels System der reinen Vernunft*, «Teoria», 33 (2013), 1, pp. 13-28, 17-19. Jaeschke difende la tesi secondo cui la *Scienza della logica* è un sistema della ragion pura «metafisicamente neutrale, che sta nella tradizione e al servizio dell'indagine delle categorie come principi dell'essere e del pensare» (W. Jaeschke, *Die Prinzipien des Denkens und des Seins*, cit., p. 19). Il limite della tesi di una presunta neutralità metafisica di Hegel consiste, a giudizio di chi scrive, nella considerazione *esclusivamente* critica e storica del concetto di metafisica.

e l'ordine della perfezione reale. Tuttavia, ciò che propriamente caratterizza la logica speculativa è il modo in cui viene inteso il rapporto tra astrazione e realtà e la necessità di comprendere dialetticamente l'«ordine» logico come un sistema in movimento²⁹.

(ii) La seconda prospettiva ha a che vedere con l'esplicita *valutazione* hegeliana dell'ontologia, caratterizzata dal doppio volto dell'elogio e della critica. Il luogo testuale dove tale valutazione è espressa con maggiore chiarezza è la «Prima posizione del pensiero rispetto all'oggettività» nel *Vorbegriff* dell'*Enciclopedia*³⁰. Nell'accingersi ad analizzarla, occorre enunciare due premesse ermeneutiche di questa indagine. In primo luogo, in ragione della prospettiva teorica che si concentra sulla *Scienza della logica*, si farà astrazione dall'evoluzione storico-concettuale della riflessione di Hegel sulla metafisica negli anni che precedono l'opera di Norimberga³¹. Ciononostante, come si vedrà nel capitolo 1, non si intende minimiz-

²⁹ Su tali questioni, mi permetto di rinviare a un lavoro di chi scrive: F. Orsini, *La logica del reale e il reale della logica*, di prossima pubblicazione.

³⁰ Nella prima edizione dell'*Enciclopedia* (1817) non è ancora presente esplicitamente la divisione del *Vorbegriff* nelle tre posizioni del pensiero rispetto all'oggettività. Tuttavia l'analisi hegeliana della «metafisica di una volta [*vormalige Metaphysik*]» nei §§ 18-25 non è sostanzialmente distinta dall'analisi delle due edizioni successive (1827, 1830), dove la «Prima posizione del pensiero rispetto all'oggettività» occupa i §§ 26-36.

³¹ Una ricostruzione magistrale dell'ambiguo percorso che, dagli anni di Tubinga fino alla *Fenomenologia dello spirito* (1807), conduce Hegel al progetto di rifondare la metafisica, rimane: F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Verifiche, Trento 1980, pp. 135-217. L'autore osserva che l'itinerario speculativo di Hegel «va da un'iniziale indifferenza o rifiuto della metafisica al riconoscimento di un suo compito specifico ed egemonico nella costruzione del sapere filosofico» (ivi, p. 137). Per un esame dei progetti di logica e metafisica anteriori alla *Fenomenologia*, si rinvia soprattutto a: K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Hegel-Studien, Beiheft 15, Bouvier, Bonn 1984², pp. 75-208; R. Schäfer, *Die Dialektik und ihre besondere Formen in Hegels Logik. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen*, Hegel-Studien, Beiheft 45, Meiner, Hamburg 2001, pp. 1-176. Per una ricostruzione storico-genetica delle lezioni di Hegel a Norimberga (1808-1816) negli anni di travagliata

zare o passare sotto silenzio l'importanza del controverso rapporto della *Scienza della logica* con la *Fenomenologia dello spirito* e col sistema della scienza di ispirazione enciclopedica.

In secondo luogo, è importante mettere in risalto la distinzione concettuale tra ontologia e metafisica nel *Vorbegriff*. Mentre la prima designa la dottrina dell'essere come parte generale della metafisica di una volta, la seconda non coincide con la metafisica razionalista prekantiana, ma si estende a *tutte* e tre le posizioni del pensiero rispetto all'oggettività, includendo gli empiristi e persino critici acuti della metafisica come Kant e Jacobi. Il motivo di questa estensione è che la metafisica è connaturata all'universalità della ragione umana, in quanto quest'ultima fa uso (consapevole o meno) di determinazioni di pensiero e ne propone spiegazioni di qualche tipo. In terzo luogo, Hegel ritiene che lo stesso Kant non vada esente dai presupposti della metafisica dogmatica, poiché la tavola delle categorie resterebbe ferma alla visione dell'intelletto, il quale, invece di indagare le categorie in sé e per sé, procede a cercare il loro contenuto mediante il riferimento agli oggetti dell'esperienza possibile. Si vedano ora i due lati della valutazione hegeliana dell'ontologia.

Da un lato, Hegel esalta la grandezza della metafisica di una volta (*tanto* greca *quanto* moderna) per aver riconosciuto il vero contenuto della speculazione, vale a dire l'identità delle determinazioni del pensiero con le determinazioni essenziali delle cose o degli enti. Rispetto al *contenuto*, la metafisica antica è dichiarata addirittura superiore (ENZ C §§ 27-28, 174-175, GW 20. 70) alla seconda posizione del pensiero rispetto all'oggettività (la posizione dell'empirismo e di Kant), che invece assume come punto di partenza la diversità fondamentale del pensiero e dell'essere. Dall'altro lato, però, Hegel dedica un'attenzione ancora maggiore (ENZ C §§ 28-36) alla critica dell'insufficienza della *forma scientifica* dell'antica metafisica. Quest'insufficienza ha a che vedere con l'ingenuità del metodo. Il «procedimento *ingenuo* [*das unbefangene Verfahren*]» (ENZ C § 26, 174, GW 20. 69) consiste nell'af-

gestazione della *Scienza della logica*, si veda l'accurata ricerca di: P. Giuspoli, *Verso la Scienza della logica. Le lezioni di Hegel a Norimberga*, Verifiche, Trento 2000.

fermare l'identità speculativa senza provarla attraverso la critica radicale del pensiero, il quale pure è riconosciuto come l'unico cammino di conoscenza del vero. L'identità in questione è, pertanto, solo un oggetto di «fede [*Glauben*]» (ENZ C § 26, 174, trad. mod., GW 20. 69), vale a dire un sapere immediato che si presenta come una semplice presupposizione.

In quanto tale presupposizione non viene negata come tale, la prima posizione del pensiero non riesce a dare conto di se stessa dinanzi alla posizione contrapposta, che dà la priorità alla «coscienza dell'opposizione del pensare entro sé e rispetto a sé» (ENZ C § 26, 174, trad. mod., GW 20. 69). L'opposizione «entro sé [*in sich*]» allude alla separazione tra la forma soggettiva del pensare e il suo oggetto, assunto come *Gegenstand*, cioè come termine di riferimento contrapposto al soggetto, in quanto esiste in modo indipendente dal pensare. L'opposizione «rispetto a sé [*gegen sich*]» o, secondo un'altra traduzione, «contro di sé», designa l'antinomicità delle determinazioni di pensiero e la separazione delle medesime l'una dall'altra, così come dal contenuto (l'oggettività o la verità) che dovrebbe risultare dalla loro connessione e costituire la finalità interna della filosofia. Ambedue le forme di opposizione tra forma e contenuto fanno capo a un modo del pensare che Hegel, nel § 25 e nel § 27, chiama «intelletto [*Verstand*]», per qualificare il fattore che rende possibile la metafisica dogmatica. In ragione della «mancanza di consapevolezza [*Bewußtlosigkeit*] della sua opposizione», il pensare ingenuo si trova di fronte a due possibilità: «può [*kann*] essere tanto un filosofare *speculativo* autentico secondo il suo contenuto, quanto anche può indugiare in determinazioni di pensiero *finite*» (ENZ C § 27, 174, GW 20. 70).

Mentre la filosofia greca intraprese la prima possibilità³², la filo-

³² L'importanza della distinzione tra metafisica classica e metafisica scolastica per il pensiero di Hegel è stata difesa soprattutto da alcuni studiosi italiani di Hegel: F. Chiareghin, *Dialettica dell'assoluto*, cit., pp. 135-192; L. Lugarini, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rileggendo la Scienza della logica*, Guerini e Associati, Milano 1998, pp. 23-33; A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 80-82; F. Chiareghin, *Mort et transfiguration de la métaphysique chez Hegel*, in J.F. Kervégan, B. Mabilhé (éds), *Hegel au présent: une relève de la métaphysique?*, cit., pp. 54-60. Sulle specificità

sofia scolastica tedesca, esemplificata dal sistema di Christian Wolff, è caduta nella seconda possibilità e ha svolto in pieno la filosofia dell'intelletto³³. Il primato della metafisica greca sulla metafisica scolastica si deve, secondo Hegel, al fatto che essa si astiene dalla presupposizione di “sostrati” della rappresentazione derivati dalla religione cristiana e assunti come temi della metafisica speciale. In questo senso, la metafisica platonica e quella aristotelica sono, almeno in via di principio, «pensare libero [*freies Denken*]» (GW 23,1. 182), libero, cioè, da presupposizioni religiose. Tuttavia, nelle *Vorlesungen* di logica del 1823 (GW 23,1. 186), del 1828 (GW 23,2. 462) e del 1829 (GW 23,2. 557) Hegel non tralascia di osservare che l'ontologia di Aristotele, intesa come dottrina delle categorie, manca di un metodo sistematico di tipo genetico ed è, pertanto, sprovvista di necessità. Per questa ragione, la libertà da presupposizioni rimane un *telos* da sviluppare per la modernità. L'esigenza logico-genetica è avanzata per la prima volta solo da Kant e, in modo ancora più coerente, da Fichte. Inoltre, secondo Hegel, né Platone né Aristotele vanno esenti dalla *presupposizione* dell'identità assoluta di essere e pensare (ENZ A § 140 Anm., GW 13. 88)³⁴. Soltanto lo scetticismo

dell'appropriazione hegeliana dell'ontologia platonica e aristotelica, si veda inoltre il volume: K. Düsing, *Hegel e l'antichità classica*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2022, pp. 25-90.

³³ Sul rapporto tra Wolff, Kant e Hegel, interpretati come rappresentanti di un ciclo di trasformazioni della filosofia trascendentale, occorre segnalare: K. De Boer, *Transformations of Transcendental Philosophy: Wolff, Kant, and Hegel*, «Hegel Bulletin», 32 (2011), pp. 50-79, con ampia bibliografia. Il saggio di De Boer si basa sugli studi relativi alle vicende moderne del concetto di trascendentale, ma, a giudizio di chi scrive, finisce per difendere in maniera troppo unilaterale la continuità tra Wolff, Kant e Hegel. Secondo l'autrice, la continuità sarebbe motivata da un orizzonte comune (la noetizzazione dell'ontologia già iniziata da Suárez e Descartes) e, quindi, da una comune concezione di fondo del trascendentale come orientamento all'analisi dei *concetti* che rendono possibile la conoscenza degli enti. Nel difendere solo la continuità, si cade, tuttavia, nel rischio di trascurare le fondamentali differenze di metodo tra Wolff, Kant e Hegel, e ci si lasciano sfuggire i presupposti teorici ed ermeneutici della critica hegeliana alla filosofia trascendentale di Kant (*infra* capitolo 2).

³⁴ Bowman ha richiamato l'attenzione sulla possibilità di conferire un senso valutativo positivo al termine *unbefangen* (ingenuo) usato da Hegel: ingenuo è il pensiero che non è prigioniero dell'opposizione della coscienza, in quanto riposa

antico di epoca ellenistica ha portato storicamente a coscienza il bisogno di *giustificare* questa identità, e non è un caso che proprio l'interpretazione hegeliana dello scetticismo pirroniano giochi un ruolo fondamentale non solo nell'interpretazione della dialettica di Platone, ma soprattutto nella configurazione del metodo della *Fenomenologia dello spirito* e nella determinazione preliminare del concetto della *Logica* (ENZ C § 78 Anm., 145, § 81 Anm., 149-150, GW 20. 117-119)³⁵. Non può esistere libertà *totale* dalle presupposizioni senza l'esigenza di un compiuto scetticismo, cioè di uno scetticismo che *attraverso* il pensiero dissolva tutte le opposizioni del pensare entro sé e contro di sé.

Nei paragrafi 28-32, Hegel analizza criticamente i tre principali tratti logici che operano nell'analisi di tutti i temi della metafisica, tanto nella metafisica generale, detta ontologia (§ 33), quanto nelle tre discipline della metafisica speciale (§§ 34-36): psicologia, cosmologia e teologia razionali. Tali tratti sono: il privilegio della predicazione come unità di misura della conoscenza (§§ 28-29), la pretesa di conoscere oggetti incondizionati o totalità (§§ 30-31), il dogmatismo inteso come validità incondizionata del principio dell'*aut-aut* o terzo escluso (§ 32)³⁶. Il problema del metodo della

sulla presupposizione di un'identità profonda e inconsapevole tra la mente e il contenuto incondizionato: B. Bowman, *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 80-82. Tuttavia, occorre notare che, secondo la finalità del *Vorbegriff*, che è quella di introdurre allo *Standpunkt* della scienza logica, un aspetto non trascurabile è la *critica* dell'ingenuità in quanto parte integrante di un *procedimento* acritico.

³⁵ Sul ruolo costitutivo dello scetticismo antico nell'idea hegeliana di filosofia, si veda il capitolo 3.

³⁶ Questi presupposti metodologici della metafisica sono stati analizzati da: T.S. Hoffmann, *Totalität und Prädikation. Zur ersten «Stellung des Gedankens zur Objektivität» im enzyklopädischen «Vorbegriff» der spekulativen Logik*, in A. Denker, A. Sell, H. Zaborowski (Hrsg.), *Der «Vorbegriff» zur Wissenschaft der Logik in der Enzyklopädie von 1830*, Karl Alber, München 2010, pp. 114-143, 114-136. Tra gli studi rilevanti sulla critica di Hegel alla metafisica prekantiana a partire dai paragrafi del *Vorbegriff*, sono da menzionare: R.P. Horstmann, *Wahrheit aus dem Begriff. Eine Einführung in Hegel*, Anton Hain, Frankfurt am Main 1990, pp. 23-40; V. Höhle, *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggettivo*, Guerini e Associati, Milano 1991, pp. 125-137; K. Brinkmann, *Hegel's Critique of*

metafisica è un *deficit* critico che si trasmette dal primo al terzo tratto. Poiché la metafisica ritiene che conoscere significhi dimostrare che certi predicati astratti convengono a certi sostrati di predicazione, essa si affida a una visione ipostatizzata delle totalità come soggetti bell'e fatti della rappresentazione; quindi, crede che la verità sia una questione di correttezza della rappresentazione e che si debba decidere tra due coppie di affermazioni contrapposte

Kant and Pre-Kantian Metaphysics, in H.T. Engelhardt Jr, T. Pinkard (eds), *Hegel Reconsidered*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1994, pp. 57-78; A. Sell, *Les déficiences de l'ancienne métaphysique: la critique hégélienne de la métaphysique dans le «Concept préliminaire» de la logique de l'Encyclopédie*, trad. fr. B. Mabilille, in J.F. Kérvegan, B. Mabilille (éds), *Hegel au présent: une relève de la métaphysique?*, cit., pp. 177-190; B. Bowman, *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*, cit., pp. 62-101; J. McNulty, *Hegel's Logic and Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 2023, pp. 108-129. Come Hoffmann, Bowman sottolinea che la metafisica di una volta è, per Hegel, un pensiero finito di oggetti finiti, perché assunti come essenzialità distinte tra sé e distinte dal pensiero. La base di questa finitezza è una commistione di elementi *a priori* ed empirici e la riduzione del suo tema a cose (*Dinge*) o enti (*entia*) (B. Bowman, *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*, cit., p. 77). Questa reificazione è qualificata dall'autore come «categorical view of reality» (ivi, p.76), secondo un'accezione prevalentemente critica di "categoria", intesa, in senso kantiano, come forma finita della sintesi di un molteplice. Così facendo, però, l'autore sembra lasciare da parte il significato propriamente dialettico-speculativo delle categorie della *Scienza della logica*, le quali formano una totalità organizzata metodicamente e hanno un valore oggettivo (non solo critico) che non è limitato ai fenomeni. Appare discutibile ridurle a forme di «visione della realtà», visto che sono forme della realtà *logica* stessa (la realtà-effettiva appresa puramente in pensieri). In seguito, Bowman afferma correttamente che le categorie hegeliane non hanno una connotazione soggettivista, ma al tempo stesso sostiene che esse sarebbero «radicalmente dipendenti da un fondamento infinito che a sua volta non ricade esso stesso sotto le categorie, ma è l'attività di cui esse sono manifestazioni» (ivi, p. 115). Questa formulazione dell'idealismo di Hegel si espone, però, all'obiezione di voler evitare il soggettivismo per mezzo di un fondazionalismo metafisico che appare altrettanto poco all'altezza della logica speculativa. Un aspetto interessante nell'analisi di Bowman è l'attenzione alla peculiarità del significato di «dogmatismo» nel § 32, che quasi nulla ha a che vedere con la definizione kantiana di dogmatismo nella seconda Prefazione della *Critica della ragion pura*, ma si lega piuttosto alla valutazione hegeliana del merito principale della Dialettica trascendentale, vale a dire la necessità delle contraddizioni delle categorie dell'intelletto, quando esse vengono estese a oggetti incondizionati (ivi, pp. 97-98).

riguardo a tali soggetti. Sulla base di questi presupposti metodici, secondo Hegel, la metafisica ingenua non mette in discussione né l'ammissione di soggetti o sostrati di determinazione, né la capacità della predicazione di esprimere il vero, né il potenziale esplicativo della forma di connessione soggetto-predicato.

Il fine di questa valutazione hegeliana è l'introduzione di una nuova scienza, che assuma su di sé il *contenuto* della metafisica, sbarazzandosi del suo *procedimento* ingenuo. La metafisica di una volta, infatti, è, rispetto al suo contenuto, l'insieme delle categorie universali e necessarie che orientano il senso dell'attività teorica e pratica dell'essere umano nel mondo³⁷. Tuttavia, rispetto alla forma, tale metafisica è stata un tentativo incompiuto di affermare o di negare l'uso di categorie finite per conoscere la verità incondizionata delle cose nel senso più ampio possibile. I tratti della «metafisica vera e propria [*eigentliche Metaphysik*]» (WL I, 6, trad. mod., GW 21. 7)³⁸ che Hegel si propone di realizzare attraverso

³⁷ Questo orientamento, spesso più inconsapevole che consapevole, non implica affatto che le categorie siano un possesso dell'uomo o prodotti di operazioni mentali. La *Logica* non è né una psicologia né un'antropologia. Sulla metafora hegeliana della rete e dei punti fermi che orientano la vita e la coscienza al modo di un pensiero naturale (incosciente), si veda la seconda Prefazione della *Scienza della logica*: (WL I, 15, GW 21. 16). Sul nesso tra questa metafora e l'idea di una logica inconscia o naturale, sono importanti le considerazioni di: R. Bodei, *Logica inconscia e soggettività in Hegel*, in G. Movia (a cura di), *La logica di Hegel e la storia della filosofia*, Edizioni AV, Cagliari 1996, pp. 95-112, 102-104. Sull'inevitabilità della metafisica persino nell'atto di criticarla, si rinvia all'analisi del capitolo 3.

³⁸ Per un'analisi attenta di questa espressione, usata nella prima Prefazione (1812) della *Scienza della logica*, si veda soprattutto il saggio già menzionato di Fulda: «In quanto in essa [*scil.* nella logica speculativa] vengono evitate le mancanze delle concezioni precedenti di metafisica e degli impieghi precedenti del nome "metafisica", si può a buon diritto anche affermare che la metafisica giunge con essa [*scil.* con la logica speculativa] a quella figura in cui la sua propria essenza si rivela; la logica speculativa è perciò – come ultima scienza filosofica – la metafisica vera e propria» (H.F. Fulda, *Spekulative Logik als die eigentliche Metaphysik*, cit., p. 25). Da una diversa prospettiva, Peperzak pone l'accento sull'identificazione hegeliana della *eigentliche Metaphysik* con la «pura filosofia speculativa» (WL I, 6, GW 21. 7) e argomenta che «l'uso degli aggettivi *eigentlich* e "pura" (*rein*) in codesta affermazione avverte il lettore che la logica non contiene una filosofia o metafisica completa; essa è piuttosto quella parte che i manuali prekantiani distin-

la sua logica speculativa sono, congiuntamente, la consapevolezza critica del pensare, la sua capacità di dissolvere le sue stesse opposizioni e il superamento della prospettiva dell'intelletto (la finitizzazione del pensiero e del suo oggetto) attraverso un metodo conforme alla ragione, intesa come pensiero adeguato della totalità.

(iii) La terza prospettiva consiste nel chiedersi come si sviluppa il lato costruttivo o generativo di quell'ontologia *sui generis* che è la *Scienza della logica*. Poiché la risposta a questa domanda occuperà il centro della presente ricerca, qui è sufficiente indicare preliminarmente i problemi coinvolti dalla domanda sulla "ricostruzione razionale" dell'ontologia³⁹. Anzitutto, bisogna distinguere tra il contenuto dell'ontologia e la forma dell'ontologia come disciplina inserita nella metafisica di una volta. Se, come ha dimostrato l'esame della «Prima posizione del pensiero rispetto all'oggettività», il rapporto della *Scienza della logica* con l'onto-

guevano come *ontologia* o *metaphysica generalis* dalla *metaphysica specialis*» (A.T. Peperzak, *Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral and Political Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001, pp. 64-65). Peperzak sta suggerendo qui che la realizzazione adeguata delle tre parti della *metaphysica specialis* non è posta a tema nella *Scienza della logica*, bensì nei progetti metafisici della *Realphilosophie*. La tesi di una corrispondenza simmetrica tra il sistema della metafisica wolffiana e la struttura globale del sistema delle scienze filosofiche nell'*Enciclopedia* risale al saggio: E. Vollrath, *Die Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica generalis und eine Metaphysica specialis*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 16 (1962), pp. 258-284, 259. Essa è stata messa in discussione dal saggio di Fulda sulla base dell'argomento che l'idea in senso hegeliano non è un genere in senso aristotelico: «In quanto l'idea viene ai suoi modi di manifestazione come natura e come spirito, essa non si specifica in specie diverse di un genere» (H.F. Fulda, *Spekulative Logik als die eigentliche Metaphysik*, cit., p. 19). Una terza ipotesi interpretativa è quella di Bowman, secondo cui «la discussione sostanziale di Hegel circa il contenuto della metafisica speciale avviene soltanto nella *Dottrina del concetto*» (B. Bowman, *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*, cit., p. 77), anche se il lato critico di questa stessa discussione «appartiene necessariamente alla Logica Oggettiva» (ivi, p. 78).

³⁹ La parola *Reconstruction* è usata dallo stesso Hegel nella seconda Prefazione (1831) della *Scienza della logica* per designare il rapporto della nuova scienza con le forme della logica e della metafisica anteriori: (WL I, 18, GW 21. 19). Nel capitolo 1 si esaminerà più da vicino il concetto hegeliano di ricostruzione.

logia si pone nei termini di una negazione determinata, ovvero di una *Aufhebung* di tale posizione, allora la logica speculativa deve necessariamente *conservare* il contenuto dell'ontologia e *negare* la sua forma intellettualistica. Per questo motivo, non si può dare una risposta diretta e dogmatica (sì o no) alla domanda se la *Logica* sia o meno un'ontologia. Nella misura in cui la *Logica* è simultaneamente dialettica e speculativa, non è né una semplice affermazione (o un ristabilimento) dell'ontologia né una semplice negazione (o critica) dell'ontologia, ma piuttosto una sua *traduzione*, cioè un cambiamento di forma del suo contenuto, il passaggio da una forma inadeguata (incapace di esprimere il suo contenuto) a una forma adeguata. Nel vocabolario hegeliano, si tratta di compiere una *Aufhebung* della metafisica di una volta⁴⁰. Una prova testuale abbastanza esplicita di questa impostazione si trova nell'Annotazione al § 9 dell'*Enciclopedia* (ENZ C § 9 Anm., 134, GW 20. 49):

La logica speculativa contiene [*enthält*] la logica e la metafisica precedenti, conserva [*conservirt*] le stesse forme di pensiero, le stesse leggi e gli stessi oggetti, ma, al tempo stesso, li elabora ulteriormente [*weiter bildend*] e li trasforma [*umformend*] con altre categorie.

La decostruzione della relazione fra contenuto e forma nell'ontologia antica e la ricostruzione della loro unità in una nuova scienza dell'essere (un'*onto-logica*) mostra l'unilateralità della lettura che si concentra esclusivamente sul compito critico della

⁴⁰ Come è stato osservato, «non si tratta affatto per Hegel di respingere semplicemente la metafisica di una volta per sostituirla con la sua propria concezione della metafisica. I difetti di questa fase [*scil.* della metafisica di una volta] non devono essere “migliorati”. La metafisica di una volta costituisce, come parte della storia della filosofia, una base importante per tutto il pensiero filosofico. Grazie a Kant, essa è già stata superata [*dépassée*], e grazie a Hegel essa nel presente è stata tolta [*abolie*] (*aufgehoben*), nel triplice senso del termine: *negare*, *servare*, *tollere*. Le idee di Hegel si basano sempre sui pensieri dei suoi predecessori, e le posizioni rilevanti della storia della filosofia sono conservate in quanto, al tempo stesso, vengono abbandonate [*écartées*]» (A. Sell, *Les déficiences de l'ancienne métaphysique*, cit., p. 188).

Scienza della logica a scapito della sua destinazione positiva o ricostruttiva, che assume su di sé la stessa pretesa di conoscenza della metafisica⁴¹. Al contempo, l'impostazione ricostruttiva richiede il chiarimento delle questioni centrali per l'interpretazione di tale opera: qual è tema di una logica speculativa? Perché l'essere assume in essa lo statuto di un problema? In che modo il contenuto e il metodo della logica dimostrerebbero l'identità di essere e pensiero? Qual è il nesso tra il momento dialettico (dissolutivo) e quello speculativo (affermativo) del metodo? Quali sono i "passi argomentativi" della *Scienza della logica* e come essi si riflettono sulla questione ontologica? Prima di cominciare a svolgere questi problemi, occorre tratteggiare per sommi capi il contesto attuale in cui si inserisce l'interpretazione ontologica di Hegel e, infine, indicare la struttura della ricerca.

(iv) Per completare, sia pure schematicamente, l'orizzonte del problema dell'ontologia nella *Scienza della logica*, resta da considerare la quarta prospettiva, che si può riassumere in queste domande: Come evolve la storia dell'ontologia *dopo* la logica speculativa? Perché quest'ultima non è solo una teoria antiquata, di esclusivo interesse per i soli storici della filosofia, ma continua a essere rilevante per l'attualità del problema ontologico?

Data la vastità del campo storico e problematico sotteso a queste domande, può essere opportuno partire da una circostanza altamente significativa per orientarsi nel dibattito contemporaneo: dal punto di vista della teoria così come della storia della filosofia,

⁴¹ Tra gli studi che esemplificano la lettura esclusivamente critica rispetto all'ontologia in Hegel, sono da menzionare soprattutto: M. Theunissen, *Sein und Schein*, cit.; B. Longuenesse, *Hegel's Critique of Metaphysics*, cit.; C. Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik*, De Gruyter, Berlin-New York, 1990; H.F. Fulda, *Spekulative Logik als die eigentliche Metaphysik*, cit. Sia Theunissen che Fulda distinguono nettamente fra ontologia e metafisica e difendono un'interpretazione metafisica, ma non ontologica, della *Scienza della logica*. Iber e Longuenesse hanno privilegiato la Logica oggettiva (soprattutto la Dottrina dell'essenza) rispetto alla Logica soggettiva, ritenendo che quest'ultima segni il ripristino di un razionalismo metafisico che ricadrebbe al di qua del livello critico della prima.

la logica speculativa rappresenta il più estremo tentativo moderno di fornire «la *sola vera* posizione [*Standpunkt*] nella quale essa [*scil.* la logica] in futuro dovrà *per sempre* essere collocata» (WL I, 29, trad. mod., GW 21. 32, enfasi mia). Per le ragioni già esposte, la stessa affermazione estende la sua pretesa di validità all'ontologia ricostruita. La logica speculativa si propone, pertanto, di essere il *compimento* della questione ontologica e della sua lunga storia, da Parmenide al presente. Se per “compimento” si intende la realizzazione di una meta non suscettibile di aumento o diminuzione *sostanziali*, le forme di ontologia che succedono a Hegel hanno dinanzi a sé quattro alternative di fondo: (a) perfezionare nei dettagli il lavoro hegeliano, in ottemperanza all'auspicio hegeliano che alla sua opera «fosse stato concesso il tempo libero di elaborarla a fondo settantasette volte» (WL I, 22, trad. mod., GW 21. 20); (b) cercare di comprendere ciò che rimane non esplicitato nell'“esperimento” del pensiero speculativo e attualizzarne l'esigenza di fondo (ovvero l'autocritica del pensiero) in base alle sollecitazioni di un mutato orizzonte storico; (c) ignorare la posizione di Hegel e riprendere tradizioni già criticate da Hegel, avendo di mira l'analisi e la costituzione di un corpo di problemi indipendenti dal criterio di scientificità perseguito dal metodo dialettico; (d) respingere, attraverso un confronto consapevole, in tutto o in parte la filosofia di Hegel, assumendo una diversa posizione (una posizione non speculativa) rispetto al concetto, al compito e alla storia dell'ontologia.

La prima alternativa si trova rappresentata non tanto dai sistemi di logica elaborati dai diretti discepoli di Hegel, ma dai lavori di commento e ricostruzione della *Scienza della logica* intrapresi dalla *Hegel-Forschung* nella seconda metà del secolo passato e intensificatisi, a livello internazionale, negli ultimi venti anni. Al tempo stesso, la sensibilità ermeneutica e, in alcuni casi, il bisogno di “formalizzare” l'argomentazione dialettica pongono a buon diritto i migliori studi sulla *Scienza della logica* nella seconda alternativa. Quest'ultima si è manifestata, di fatto, in forme piuttosto composite e teoricamente ambiziose. Prima della stagione degli studi “scientifici” e delle edizioni critiche dei testi di Hegel, avviata dalla fondazione dello *Hegel-Archiv* nel 1958, sono avvenuti i

tentativi di “riforma” della dialettica intrapresi da Spaventa, Croce e Gentile⁴², situati a loro volta nel contesto delle diverse e complesse fasi dell’hegelismo europeo, le quali, con l’eccezione del caso inglese e italiano, raramente hanno diretto l’attenzione alla *Scienza della logica*⁴³. Inoltre, al di fuori delle tradizioni dell’idealismo italiano e inglese, le figure di Nicolai Hartmann (1882-1950), Eugen Fink (1905-1975) e Herbert Marcuse (1898-1979) hanno proposto, in modi tra loro diversi, una significativa rivalutazione della problematica ontologica a partire dal confronto con la filosofia di Hegel. Andando, in qualche modo, controcorrente rispetto alle loro tradizioni iniziali di appartenenza (rispettivamente, il neokantismo e la fenomenologia husserliana) Hartmann e Fink hanno cercato di mettere in luce ora il realismo antisoggettivista delle categorie (Hartmann)⁴⁴, ora una declinazione fenomenolo-

⁴² Sulla ricezione della logica di Hegel in Italia a partire da Bertrando Spaventa, si rinvia a: V. Vitiello, *Hegel in Italia. Itinerari. I. Dalla storia alla logica. II. Tra Logica e Fenomenologia*, Inschibboleth, Roma 2018, pp. 303-388. Per una sintetica comparazione tra la riforma di Croce, che valorizza il lato positivo e relazionale della dialettica, e quella di Gentile, che della dialettica mette a fuoco il lato negativo, si veda: L. Cortella, *La filosofia contemporanea*, cit., pp. 319-328.

⁴³ Un’utile visione d’insieme delle differenze tra l’hegelismo francese e quello tedesco è offerta da: R. Sinnerbrink, *Understanding Hegelianism*, Acumen, Stockfield 2007, pp. 59-199. L’area inglese delle interpretazioni tra la seconda metà del secolo XIX e l’inizio del secolo XX è stata caratterizzata da un’attenzione allo Hegel sistematico della *Scienza della logica*, grazie soprattutto all’impatto del libro di J.H. Stirling *The Secret of Hegel* (1865). Sulla specificità della ricezione inglese rispetto al cosiddetto neohegelismo tedesco dell’inizio del secolo XX, si vedano: A. Cover, *Essere e negatività. Heidegger e la Fenomenologia dello spirito*, Verifiche, Trento 2000, pp. 41-46; W.J. Mander, *British Idealism. A History*, Oxford University Press, Oxford 2011.

⁴⁴ Sull’importanza di un’approssimazione tra Hegel e Hartmann riguardo al problema categoriale ha insistito: W. Jaeschke, *Die Prinzipien des Denkens und des Seins*, cit., pp. 22-27. Ciò che distingue la *neue Ontologie* di Hartmann dall’ontologia hegeliana è la valorizzazione della *causa transiens* rispetto alla *causa immanens* e la critica del monismo a favore di una stratificazione (*Schichtung*) di quattro livelli di realtà (il livello fisico-materiale, il livello organico, il livello psichico, il livello storico-spirituale), ciascuno dotato di leggi proprie e principi propri: «Quel che si può stabilire è la legalità [*Gesetzlichkeit*] della costruzione stessa. In tale legalità è afferrabile tanto la sovraordinazione [*Überhöhung*] degli strati quanto un gioco di contrasto tra dipendenza [*Abhängigkeit*] e indipendenza

gica dell'esperienza ontologica (Fink)⁴⁵. Nel caso di Marcuse, occorre ricordare che all'origine della sua ricerca sulla critica dell'alienazione e della repressione nella società industriale avanzata vi è, negli anni 1928-1933, il tentativo di articolare la mediazione tra fenomenologia esistenziale e marxismo sul terreno di una teoria della storicità, la cui fondazione filosofica più radicale retrocede da Dilthey a Hegel e viene ravvisata nella giustificazione del movimento come carattere dell'essere nella *Fenomenologia dello spirito* e nella *Logica*⁴⁶.

[*Selbstständigkeit*]. Il carattere della realtà [*Realität*] stessa non muta però quando si ascende agli strati superiori. Processi psichici e quelli storico-spirituali non sono meno reali di quanto lo siano le cose e gli esseri viventi, i processi non lo sono meno di quanto lo siano le formazioni [*Gebilde*]. Il nuovo concetto di realtà non è legato alla materialità e alla spazialità, bensì unicamente a temporalità, processualità e individualità» (N. Hartmann, *Alte und Neue Ontologie*, in Id., *Kleinere Schriften, Bd. III: Vom Neukantianismus zur Ontologie*, De Gruyter, Berlin 1958, pp. 333-337, 334).

⁴⁵ Di Fink occorre ricordare non solo la sua interpretazione della *Fenomenologia dello spirito* risalente alle lezioni del 1948, ma anche la conferenza *Zum Problem der ontologischen Erfahrung* (1949) e le sue lezioni del 1950/51, dedicate all'esposizione dell'esperienza ontologica (*ontologische Erfahrung*) nella metafisica di Hegel. Queste lezioni sono state pubblicate nel 1977 in un volume dal titolo di *Sein und Mensch*. Circa l'importanza del riferimento a Hegel, appare eloquente un passaggio della conferenza del 1949: «L'ultimo grande pensiero che comprende concettualmente l'essere [*seinsbegriffliches Denken*] (nello spazio storico della filosofia tedesca) è stato il sistema di Hegel. Là fu pensato a fondo per l'ultima volta che cos'è una cosa, che cos'è una proprietà, che cos'è l'universale, il singolare, l'uno e il multiplo, che cos'è il sussistere, che cos'è l'essenza, che cos'è la realtà-effettiva e la possibilità, che cos'è l'intero di tutte le cose, che cos'è l'ente supremo in ogni ente e che cos'è l'essenza della verità. Hegel ha elaborato l'ultimo grande progetto ontologico completamente realizzato dell'Occidente, un'opera di gigante – e da allora, da cento anni, il pensiero concettuale dell'essere rimane fermo» (E. Fink, *Zum Problem der ontologischen Erfahrung*, in Id., *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von F.A. Schwarz, Karl Alber, Freiburg/München 1976, pp. 127-138, 128).

⁴⁶ Per una disamina dello sviluppo intellettuale che ha condotto Marcuse all'elaborazione della sua tesi di dottorato, intitolata *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità* (1932), si rinvia all'approfondita introduzione di Mario Dal Pra all'edizione italiana: H. Marcuse, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, trad. it. E. Arnaud, a cura di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1969, pp. V-XXIII. Si noti che il concetto marcuse-

La terza alternativa trova la sua più potente realizzazione storica in quel variegato insieme di correnti filosofiche che ancora oggi è noto come “filosofia analitica”, il cui mito di fondazione è l’antihegelismo di Russell⁴⁷. Un posto di grande rilievo entro questo stile di pensiero va certamente a Quine, il cui influente saggio *Su ciò che c’è* (1948) esemplifica la percorribilità di un’opzione ontologica *senza* Hegel (e, in qualche modo, anche senza Kant)⁴⁸. La tradizione intellettuale che orienta il filosofo nordamericano, alunno di Carnap, è, da un lato, l’empirismo, dall’altro, la nuova filosofia matematica dell’inizio del secolo scorso, la quale ripropone sulla base di nuovi orientamenti i problemi classici dell’ontologia platonica e medievale (il problema degli universali). Rispetto a questo sfondo, l’impostazione del problema ontologico diventa una questione di linguaggio (come i nomi si possono riferire a entità senza supporre che queste esistano per il semplice fatto di essere nominate) e di finalità pratica delle teorie scientifiche:

La nostra accettazione di un’ontologia è, penso, simile per principio alla nostra accettazione di una teoria scientifica, diciamo di un sistema di fisica: adottiamo, almeno in quanto siamo ragionevoli,

siano di *Bewegtheit* (motilità) è mediato dall’interpretazione heideggeriana di Aristotele (specialmente del libro *Theta* della *Metafisica*, analizzato nel semestre estivo del 1931) e dalla concezione diltheyana della vita, non dall’interpretazione onto-teo-egologica della *Fenomenologia dello spirito*, presentata dallo stesso Heidegger nel semestre invernale del 1930/31. Il secondo volume di Marcuse su Hegel (*Reason and Revolution*, 1941) sorge in un contesto extra-europeo e con altre motivazioni: l’introduzione delle idee di Hegel e di Marx presso un pubblico di lingua inglese, la critica alla sociologia come scienza di fatti e la rivalutazione della ragione dialettica come strumento di emancipazione dal carattere positivo della società capitalista avanzata.

⁴⁷ Per un tentativo di mettere in discussione l’apparenza monolitica suggerita dall’etichetta “filosofia analitica” a partire da una ricostruzione delle sue correnti storiche e dalla dissoluzione del suo mito originario antihegeliano, si veda: A. Nuzzo (ed.), *Hegel and the Analytic Tradition*, Continuum, New York 2009, pp. 1-11.

⁴⁸ Per una ricostruzione dettagliata del *framework* metaontologico di Quine e della sua influenza sullo sviluppo delle ontologie analitiche, rinvio soprattutto a: F. Berto, M. Plebani (eds), *Ontology and Metaontology: A Contemporary Guide*, Bloomsbury Academic, London-New York 2015, pp. 15-51.

lo schema concettuale in cui i frammenti disordinati dell'esperienza bruta possono essere inseriti e disposti⁴⁹.

Allontanandosi dal naturalismo scienziata di Quine, gli interpreti attuali di Hegel di provenienza analitica (soprattutto McDowell e Brandom) difendono l'inseparabilità tra la critica ai presupposti empiristi del programma neopositivista e un ritorno "post-analitico" al pensiero di Hegel⁵⁰. Ciononostante, in questo fenomeno di appropriazione, motivato da bisogni di legittimazione estranei alle tradizioni dell'hegelismo europeo, agisce una lettura piuttosto selettiva dell'opera di Hegel, di cui interessa soprattutto la *Fenomenologia dello spirito*, non la *Scienza della logica*⁵¹. In ragione di una lettura pragmatico-trascendentale della stessa *Fenomenologia*, l'ontologia è sostanzialmente respinta a tutto vantaggio di una deontologia non speculativa, cioè di una metafisica della normatività chiamata a ricostruire le pratiche moderne del riconoscimento sociale⁵².

⁴⁹ W.O. Quine, *On What There Is*, «Review of Metaphysics», 2 (1948/49), pp. 21-38, 35-36. Per una critica all'ontologia di Quine da una prospettiva kantiana, si veda: H.F. Fulda, *Ontologie nach Kant und Hegel*, cit., pp. 71-82.

⁵⁰ Il cosiddetto "ritorno" a Hegel – in realtà, l'invenzione di un nuovo Hegel – nel pensiero nordamericano post-analitico è stato indagato in due volumi: P. Redding, *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2007; L. Corti, *Ritratti hegeliani. Un capitolo della filosofia americana contemporanea*, Carocci, Roma 2014.

⁵¹ Occorre ricordare che negli ultimi quindici anni il dibattito nordamericano sulla metafisica hegeliana si è arricchito di altre voci oltre al gruppo degli hegeliani post-sellarsiani di orientamento normativo-sociale. Rispetto al tema della presente ricerca, sono da segnalare soprattutto i contributi di Kreines e di Bowman. In modi tra loro diversi, i due autori prendono le distanze dal tentativo di ridurre il pensiero metafisico a un preteso livello più originario (epistemologico, semantico o pratico-sociale) e mirano alla "ricostruzione esterna" di modelli di interpretazione razionalista della metafisica hegeliana, al fine di renderla teoricamente "attraente" – ma non per questo intuitiva o familiare – nel contesto della metafisica analitica e post-analitica. Cfr. J. Kreines, *Hegel's Metaphysics: Changing the Debate*, «Philosophy Compass», 1 (2006), 5, pp. 466-480; J. Kreines, *Reason in the World: Hegel's Metaphysics and Its Philosophical Appeal*, Oxford University Press, Oxford-New York 2015; B. Bowman, *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*, cit.

⁵² Anche se questo orientamento metafisico è perseguito soprattutto da Brandom, che si propone di svilupparlo in modo costruttivo, non è azzardato affermare

La quarta alternativa è esemplificata paradigmaticamente, anche se non esclusivamente, dal progetto heideggeriano di un superamento della metafisica attraverso la decostruzione della sua presunta costituzione ontoteologica e la riformulazione della questione dell'essere. Nel corso di questa riformulazione, Heidegger si confronta a più riprese con Hegel, dal corso del semestre estivo del 1927 (*I problemi fondamentali della fenomenologia*) fino alla conferenza del 1957 su *Identità e differenza*, passando per l'interpretazione della *Fenomenologia dello spirito* nel semestre invernale del 1930/31. Poiché le fasi e i temi di questo lungo confronto sono già stati ampiamente approfonditi nella letteratura⁵³, qui è

che il rifiuto dell'ontologia o la sua deflazione nel *common-sense* (come nel caso specifico di McDowell) sia un tratto comune degli interpreti normativisti di Hegel. Diversamente dal tendenziale disinteresse per la *Scienza della logica* di McDowell e Bandom, autori come Pinkard e Pippin hanno dedicato contributi significativi a quest'opera, nei quali si confrontano con il dibattito critico tedesco, soprattutto con i lavori di Henrich, Bubner, Hartmann e Theunissen. Il primo libro di Pinkard su Hegel si poneva esplicitamente sulla scia della lettura categoriale non-metafisica di Klaus Hartmann: T. Pinkard, *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility*, Temple University Press, Philadelphia 1988, p. 178, nota 11. Pinkard sostiene una concezione hartmanniana di "ontologia" come serie dialettica di spiegazioni trascendentali alternative della possibilità di un pensiero vero su ciò che c'è (ivi, pp. 11-16). Diversa è la prospettiva di Pippin, che rispetto al problema dell'ontologia riconosce di aderire totalmente all'interpretazione di Theunissen della Logica oggettiva (anche se non lo segue nell'interpretazione cristologico-teologica della Logica soggettiva): R. Pippin, *Hegel's Realm of Shadows*, cit., p. 25. A giudizio di chi scrive, Pippin difende una concezione esclusivamente dissolutiva dell'ontologia, perché omette la distinzione tra l'ontologia come contenuto suscettibile di una teoria critica dell'essere e l'ontologia come disciplina della metafisica scolastica; per lui, l'ontologia resta prigioniera del "mito del dato" e laddove si pone come ontologia critica, cessa di essere ontologia. Per una valutazione più dettagliata della posizione di Pippin sulla metafisica hegeliana, mi permetto di rinviare a: F. Orsini, *La discorsività dell'essere. Pippin e la metafisica hegeliana*, «Giornale di Metafisica», 44 (2022), 1, pp. 129-146. Sul problema di uno Hegel trascendentale e il raffronto tra la posizione di Pinkard e quella di Pippin, si veda: *infra* capitolo 2.

⁵³ A conoscenza di chi scrive, i contributi più sistematici sono: D. Kolb, *The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger, and After*, Chicago University Press, Chicago 1986; K. De Boer, *Thinking in the Light of Time: Heidegger's Encounter with Hegel*, State University of New York Press, Albany, 2000; B. Mabilie, *Hegel, Heidegger, et la métaphysique: recherches pour une constitution*, Vrin, Paris 2004;

sufficiente sottolineare la discutibilità della convinzione che la logica di Hegel sia riducibile a una costituzione ontoteologica⁵⁴, vale a dire a un'indagine sull'ente in quanto ente che assuma simultaneamente la figura di una ricerca di ciò che è comune a ogni ente, ovvero ontologia, e di una ricerca dell'ente supremo, vale a dire teologia. Una replica di tipo hegeliano alla critica heideggeriana potrebbe, infatti, dirigersi ai seguenti presupposti: (a) la questio-

L. Lugarini, *Hegel e Heidegger. Divergenze e consonanze*, Guerini e Associati, Milano 2004. Tra gli articoli, sono da segnalare: R. Sinnerbrink, *Sein und Geist: Heidegger's Confrontation with Hegel's Phenomenology*, «Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy», 3 (2007), 2-3, pp. 132-152; D. Dahlstrom, *Thinking of Nothing: Heidegger's Criticism of Hegel's Conception of Negativity*, in M. Baur, S. Houlgate (eds), *A Companion to Hegel*, Wiley-Blackwell, Hoboken, 2011, pp. 518-536; R. Pippin, *Idealism and Anti-idealism in Modern European Thought*, «Journal of Speculative Philosophy», 33 (2019), 3, pp. 349-367.

⁵⁴ La prima occorrenza del termine «ontoteologia [Ontotheologie]» si trova nella *Critica della ragion pura* di Kant (KrV A 632 / B 660), dove esso designa la forma di teologia trascendentale che pretende di conoscere l'esistenza di Dio solamente per mezzo di concetti trascendentali (*ens originarium*, *ens realissimum*, *ens entium*), senza ricorrere all'esperienza. Per questa ragione, essa viene distinta dalla «cosmotologia», che è la variante della teologia trascendentale intenta a derivare l'esistenza della causa del mondo «da un'esperienza in generale (senza determinare più precisamente qualcosa sul mondo a cui essa appartiene)» (KrV A 632 / B 660, 913, trad. mod.). Boulnois ha analizzato in tre tappe il progressivo allargamento di senso del concetto di onto-teo-logia in Heidegger – l'interpretazione della *Fenomenologia dello spirito* nel 1930/31, l'Introduzione del 1949 a *Che cos'è la metafisica?*, la conferenza *Identità e differenza* del 1957 –, mostrando come esso si origina da un'interpretazione dell'idealismo tedesco che ingloba in un'unica nozione l'ideale trascendentale di Kant e la realizzazione della prova ontologica in Hegel: O. Boulnois, *Heidegger, l'onto-théologie et les structures médiévales de la métaphysique*, «Quaestio», 1 (2001), pp. 379-406. Nel corso del 1930/31 sulla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, Heidegger vuole dimostrare che il pensiero di Hegel è il compimento della storia della metafisica e che questa, a partire da Descartes, ha un carattere «onto-teo-ego-logico» (M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 32, hrsg. von I. Görland, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1980, p. 183). Risulta evidente il limite di questa decisione interpretativa: Heidegger non è disposto a svincolare il «concetto» in senso hegeliano dall'orizzonte cartesiano dell'io come soggetto delle rappresentazioni, oltre a non riconoscere che la comprensione dell'"assoluto" in chiave sistematica (logica-natura-spirito) scardina radicalmente la struttura bipartita della metafisica moderna.

ne speculativa della “relazione” del *logos* col divino non si fonda sulla dimenticanza della differenza dell’essere e dell’ente, bensì sul carattere ideale (*ideell*) – ovvero non autosufficiente – di ogni ente e sulla critica del concetto ontoteologico di *ens realissimum*; (b) la tesi della finitezza dell’essere si basa su presupposto dell’essenza temporale dell’esserci, mentre la filosofia speculativa espone l’essere a partire dal *logos* (*das Logische*) come unità dinamica di essere e pensare; (c) la torsione egologica impressa al sapere assoluto, unita all’interpretazione dell’idealismo tedesco come metafisica della soggettività, tende a far collassare in modo discutibile l’uno sull’altro i concetti di io e di spirito, e a passare sotto silenzio il carattere multidimensionale, mediato e, in ultima istanza, non ontico della soggettività nel pensiero di Hegel.

Considerati i limiti dell’interpretazione heideggeriana di Hegel, molti potranno legittimamente considerare più interessante il confronto che con Hegel ha stabilito la tradizione del pensiero critico-dialettico praticato dagli autori del cosiddetto marxismo occidentale, cioè dei pensatori che sono ricorsi al metodo dialettico di Hegel per difendere le concezioni filosofiche di Marx e che hanno mobilitato i concetti di Freud e di Weber per attualizzare e integrare la teoria sociale di Marx. Poiché intraprendere una valutazione delle forme e delle fasi storiche della cosiddetta “teoria critica” richiederebbe un lavoro *sé stante*⁵⁵, è sufficiente in questa sede concludere la ricognizione formale e selettiva delle quattro alternative sopra esposte con una riflessione sulle ragioni

⁵⁵ Per uno studio acuto sulle specificità teoriche e le vicissitudini storiche del rapporto Hegel-Marx nella tradizione della teoria critica (francese e tedesca) della società, si veda: E. Renault, *Marx and Critical Theory*, «Critical Theory», 2 (2017), 1, pp. 1-86. Una sintetica ricostruzione della storia e dei problemi irrisolti del pensiero dialettico nel Novecento si trova in: L. Cortella, *La filosofia contemporanea*, cit., pp. 311-389. In tempi recenti, il rapporto fra il pensiero di Hegel e la teoria critica della tradizione francofortese è stato analizzato da varie prospettive nei seguenti contributi: M. Nobre, *Como nasce o novo. Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel*, Editora Todavia, São Paulo 2018, pp. 13-82; P. Giladi (ed.), *Hegel and the Frankfurt School: Traditions in Dialogue*, Routledge, New York 2021; G. Luciano, A. Manchisi (eds), *Critique: Hegel and Contemporary Critical Theory*, «Verifiche», 52 (2023), 1.

della rilevanza dello studio della *Scienza della logica* nella situazione odierna della filosofia.

5. L'attualità "inattuale" della Scienza della logica

L'attualità del pensiero speculativo dipende dalla capacità di confrontarsi con il problema fondamentale della *Scienza della logica*, vale a dire la possibilità di sviluppare o fondare scientificamente l'identità di pensiero ed essere. Tale capacità si esercita nelle modalità interdipendenti del distanziamento e dell'appropriazione, mediante le quali può far interagire in modo produttivo le quattro prospettive di indagine esaminate nel paragrafo precedente. La condizione concreta perché ciò avvenga è, anzitutto, la storia perdurante degli effetti prodotti sulla filosofia post-hegeliana, le cui vicende procedono dalla "crisi del sistema", vale a dire da una presa di distanza dalla pretesa di "chiusura" (logica e storica) del sistema della scienza⁵⁶. Considerata la natura dialettica, non assiomatico-deduttiva, del metodo del sistema della scienza, si può lungamente discutere se la motivazione della "crisi" di tale sistema sia dovuta o meno a una contraddizione (analitica? dialettica?) presente in una qualche sua proposizione fondamentale o in un qualche teorema, e se la conseguenza di una eventuale contraddizione sia il "collasso" del sapere assoluto o lo sviluppo di una nuova forma di sviluppo della contraddizione, una nuova configurazione del rapporto tra storicità (spirito oggettivo) e filosofia (spirito assoluto). Qualunque sia la posizione assunta a riguardo di una questione così complessa, si può

⁵⁶ Per una disamina critica di dieci obiezioni novecentesche all'idealismo di Hegel, è interessante il quadro offerto da: V. Höslle, *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggettivo*, cit., pp. 17-35. Secondo Cortella, la crisi del sistema idealista speculativo proviene dalla convinzione, da parte dei successori di Hegel, di contraddizioni irrisolte tra il metodo dialettico e il *telos* speculativo del sistema della scienza: «Ai loro occhi appariva evidente l'impossibilità di conciliare soggettività e totalità, teologia e immanenza, assolutezza e storicità, divenire logico e incontrovertibilità del sapere. Ne è derivata la messa in discussione di entrambe le componenti che Hegel aveva tenuto insieme: il primato del soggetto e il rinnovamento della metafisica» (L. Cortella, *La filosofia contemporanea*, cit., p. IX).

osservare che l'attualità della logica speculativa non ha a che fare col suo adattamento circostanziale ai gusti e alle mode di un'epoca che presume di aver liquidato una volta per tutte il sapere assoluto. Al contrario, "attuale" è quella comprensione del pensiero speculativo che permette di localizzare e comprendere le motivazioni dei diversi versanti della filosofia post-hegeliana e di esprimere un giudizio autonomo sui più recenti tentativi di fare fruttare l'"eredità" hegeliana. D'altra parte, l'ermeneutica novecentesca ci ha insegnato quanto sia problematico stabilire quale sarebbe l'interpretazione "corretta" o "adeguata" di un testo filosofico, nella misura in cui l'intenzione dell'opera può superare l'orizzonte di autocomprensione dell'intenzione dell'autore. La posizione storica dell'interprete, in quanto necessariamente distinta da quella del soggetto Hegel, permette di comprendere la peculiarità della filosofia hegeliana per mezzo del contrasto con il pensiero di un "successore" (non necessariamente l'anello di una serie unilineare ininterrotta) che ponga una qualche sfida al pensiero speculativo, ovvero un'interrogazione circa la possibile sostenibilità di una qualche sua linea di tensione (contraddizione dialettica).

Il distanziamento dalla realtà materiale del discorso in quanto "testo" (connessione scritta di relazioni di enunciati e ordine di pretese di verità) in cui si esprime la *Scienza della logica* è l'operazione ermeneutica che apre la possibilità creativa di pensare il suo ordine di intelligibilità a partire da una prospettiva (nel caso specifico, l'insieme di forme discorsive che assume l'ontologia) che mette in atto una relazione riflessiva del pensiero con l'impensato (per la riflessione, il pensiero anonimo, non riflessivo) che è condizione del darsi di una prospettiva. Si tratta, in qualche misura, di riattivare l'hegeliana critica del noto, dirigendola stavolta a tutto ciò che si presenta come noto *su* Hegel – per esempio, una certa immagine della dialettica o dell'idealismo – o come noto *in* Hegel – la presunta assunzione hegeliana di una positività ultima che starebbe a fondamento della dialettica – o come noto *dopo* Hegel – il congedo dalla metafisica, la crisi del sistema della scienza⁵⁷.

⁵⁷ Su quest'ultima pretesa si addensa il problema delineato da Foucault al termine della sua lezione inaugurale al Collège de France: «Ma sfuggire realmente

La difficoltà di realizzare la problematizzazione riguardo alla questione ontologica nella *Scienza della logica* è la concezione del pensiero che quest'ultima vuole affermare ed esporre: un pensare che è sviluppo di sé (pensare concettuale) e produce da sé il suo oggetto, invece di essere riferimento a un impensato che è esterno al pensiero. Certamente il contenuto della questione ontologica – comprendere le innumerevoli configurazioni che il reale può assumere – attraversa la distinzione tra discorsivo e non discorsivo, ma non per questo ciò che viene problematizzato è una positività che sopraggiunge al pensiero da fuori e di cui, poi, quest'ultimo, come pensiero critico o problematizzante, indaga le condizioni di senso e di possibilità. Il pensiero “problematizzante” (o meglio, il pensiero dialettico-speculativo che intraprende la critica) e il pensiero “problematizzato” (l'ontologia) sono una distinzione del pensiero, che sa che i distinti sono prodotti della storicità potenzialmente autotrasparente (autoriflessiva) dello spirito. Dinanzi a questa *pretesa* di sapere, la cui realizzabilità Hegel affida al lavoro di paziente costituzione del sistema della scienza, si possono assumere atteggiamenti distinti: l'opposizione frontale, l'ignoranza (deliberata o passiva), la problematizzazione e la ricostruzione. Se si lasciano da parte i primi due atteggiamenti, in ragione del loro dogmatismo, la problematizzazione e la ricostruzione appaiono come le opzioni critiche. Nel pensiero trascendentale post-kantiano, “problematizzazione” designa perlopiù una presa di distanza dall'autonomia del pensiero logico che mira a ricondurre il sistema della scienza, a cui la *Logica* appartiene, a un impensato che ne condiziona il senso e i fini (un inconscio non dialettico del sapere o una volontà di verità che ha attraversato in modo discontinuo

a Hegel presuppone che si valuti esattamente quanto costi staccarsi da lui; presuppone che si sappia sino a dove Hegel, insidiosamente forse, si sia accostato a noi; presuppone che si sappia, in ciò che ci permette pensare contro Hegel, quel che è ancora hegeliano; e di misurare in cosa il nostro ricorso contro di lui sia ancora, forse, un'astuzia ch'egli ci oppone e al termine della quale ci attende, immobile e altrove» (M. Foucault, *L'ordine del discorso*, trad. it. A. Fontana, Einaudi, Torino 1972, p. 55).

secoli di storia della metafisica)⁵⁸. “Ricostruzione” significa che «una teoria è smontata e ricomposta in una nuova forma, per raggiungere meglio la meta che essa si è posta»⁵⁹. La presente ricerca si orienterà prevalentemente su un metodo di questo tipo, mettendo a fuoco la meta di una ricostruzione del concetto di ontologia critica a partire dalla critica dell’ontologia nella *Scienza della logica*⁶⁰. «Raggiungere meglio» tale meta non significherà proporre un procedimento “migliore” (logicamente più stringente) del metodo hegeliano, bensì tentare di verificare in questo stesso metodo la risposta a un problema che nell’esposizione scritta di tale metodo rimane aperto: come è possibile un’*ontologia critica*?

La problematizzazione, intesa come indagine sulle condizioni di possibilità di certe pretese di verità (specificamente, delle pretese della metafisica), sarà, in parte, messa a tema nel momento in cui si discuterà dell’interpretazione trascendentale di Hegel e, in parte, verrà utilizzata nella discussione delle molteplici interpretazioni della metafisica hegeliana. Tuttavia, la problematizzazione non assumerà la forma del dubbio sulla possibilità dell’autono-

⁵⁸ Queste formulazioni fanno riferimento a uno stile di problematizzazione perseguito soprattutto dal metodo genealogico di Foucault, il quale, tuttavia, ha lasciato la storia della metafisica al di fuori del suo campo di indagini. Riprendere il metodo della problematizzazione, portando a coscienza la dimensione metafisica implicita nel progetto foucaultiano di un’ontologia dell’attualità, potrebbe forse contribuire a esplicitare il presupposto nietzschiano operante nella sua considerazione della metafisica (la divisione tra mondo essenziale e mondo apparente) e la conseguente esclusione di questa “scienza” dall’ambito delle scienze soggette a mutamenti scientifici e, pertanto, problematizzabili. Sul metodo della problematizzazione in Foucault, si veda: P. Cesaroni, *La distanza da sé. Politica e filosofia in Michel Foucault*, Cleup, Padova 2010, pp. 231-238.

⁵⁹ J. Habermas, *Einleitung. Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen*, in Id., *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, pp. 9-48, 9. L’uso di questa citazione di Habermas non comporta che l’interpretazione di Hegel proposta in questo libro coincida con l’interpretazione di Habermas, il quale, come è noto, respinge il progetto hegeliano di un rinnovamento della metafisica.

⁶⁰ Il titolo di questa ricerca (“Il problema dell’ontologia nella *Scienza della logica*”) lascia ancora indeterminata la questione dell’alternativa tra problematizzazione e ricostruzione, nella misura in cui intendere riferirsi più in generale al compito di pensare di nuovo il rifacimento hegeliano dell’ontologia.

mia del pensare espresso mediante il rinvio a un impensato che condiziona inconsciamente il pensiero logico. Questo dubbio o sospetto può venire respinto sin dall'inizio, se si riflette che, per Hegel, il pensare è un'attività che si dice e si manifesta in molti modi, non solo nel modo puramente speculativo, e se ci si avvede che il dubbio sull'autonomia del pensare puro *presuppone* la tesi che tale pensare sia ontologicamente dipendente dalle condizioni (materiali, mentali, storico-sociali) dell'individuo che si decide a scrivere o a leggere un testo come la *Scienza della logica*⁶¹.

L'impostazione ricostruttiva può essere condotta come ricostruzione interna o esterna, a seconda che la «nuova forma» della teoria ricostruita corrisponda allo *Standpunkt* e al procedimento dell'esposizione (*Darstellung*) hegeliana o si regoli su una prospettiva ermeneutica post-hegeliana e su un procedimento teorico indipendente da tale esposizione. La scelta della ricostruzione *interna*, praticata in questa ricerca, non è dettata dalla convinzione della sua intrinseca superiorità epistemica rispetto alla ricostruzione *esterna*, bensì dall'idea della sua priorità metodologica nell'ordine della ricerca. In altre parole, il criterio della ricostruzione interna, vale a dire il criterio della *Voraussetzungslosigkeit*, deve anzitutto essere preso sul serio e messo alla prova nel testo hegeliano. Solo in un secondo momento si può intraprendere un confronto *esplicito* fra l'ontologia ricostruita dalla *Scienza della logica* e i progetti di ontologia contemporanea che si considerano alternativi al progetto hegeliano.

A giudizio di chi scrive, non è opportuno chiedersi se *in generale* la ricostruzione interna sia un mezzo per un fine che si realizza nella ricostruzione esterna o viceversa, perché le due impostazio-

⁶¹ Pippin rileva che «la critica è che il pensare deve sempre essere inteso come fondato sulla, o dipendente dalla, o come epifenomeno della, materialità e contingenza o della fonte o dell'istinto inconscio del pensatore. Ma, dal punto di vista di Hegel, questa critica è una petizione di principio sin dall'inizio. Nella sua trattazione, il tema del pensare puro non ha nulla a che fare con il pensatore, il soggetto, la coscienza, la mente. Il tema solleva invece come un problema la possibilità dell'intelligibilità di qualunque cosa, compreso tutto ciò che viene propagandato come la fonte o l'origine nascosta, le condizioni supposte in ogni identificazione determinata di quel tipo» (R. Pippin, *Hegel's Realm of Shadows*, cit., p. 7).

ni sono modalità complementari del confronto con un problema – l'intelligibilità e la realizzabilità dell'ontologia critica – che, a partire da Kant e Hegel, gode della stessa autonomia della "logica della filosofia" in quanto pensiero critico capace di comprendere sé e il suo altro. La priorità specifica dell'una sull'altra ricostruzione può valere solo rispetto all'interesse pragmatico dell'individuo filosofante e alle caratteristiche del suo processo di formazione. Nel prescegliere la ricostruzione interna, non si intende stabilire una dicotomia troppo rigida tra interno ed esterno, poiché occorre essere consapevoli che un confronto *implicito* con ontologie post-hegeliane e una certa decisione circa il senso del rapporto tra ragione e modernità è, in qualche modo, una condizione storicamente costitutiva della posizione e del discorso di ogni interprete contemporaneo di Hegel. Dall'inevitabilità di questo confronto sorge la necessità di situare la propria ricerca mediante un'analisi attenta dello *status quaestionis*, il cui senso non è da ravvisare nel tributo a una mera esigenza di erudizione accademica o di completezza storiografica (un obiettivo oggi difficilmente raggiungibile da un singolo ricercatore), e ancora meno nella contrapposizione sterile tra una visione "revisionista" e una visione "restauratrice" di Hegel, bensì nella comprensione del conflitto delle interpretazioni come un riflesso del «dispiegamento ultimo e più comprensivo» mediante cui «la vita dell'originale»⁶² si traduce nel presente e continua a scrivere la sua permanente autobiografia. La "traduzione" dell'originale, che vive del gioco pieno di contrasti tra ricostruzione interna e ricostruzione esterna e si alimenta della capacità di produrre sempre nuove norme e prospettive di lettura, anche dove questa produzione genera "malintesi" o "traduzioni"

⁶² W. Benjamin, *Il compito del traduttore*, in Id., *Opere complete. Scritti 1906-1922. Volume I*, a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2008, pp. 500-511, 502. I punti di prossimità fra il saggio di Benjamin del 1921 e la concezione oggettiva del pensare in Hegel sono il nesso tra vita e finalità e l'idea che «tutte le manifestazioni finalistiche della vita, come la loro finalità in generale, non tendono in definitiva alla vita, ma all'espressione della sua essenza, all'esposizione del suo significato» (*ibidem*).

dell'originale⁶³, non può evidentemente consistere in una selezione tra ciò che è vivo (“attuale”) e ciò che è morto (“inattuale”) in Hegel, come se questa dissezione fosse effettivamente possibile rispetto all'idea di sistema⁶⁴, ma indica piuttosto gli innumerevoli tentativi di espandere la vitalità dell'originale in direzioni imprevedibili dalla coscienza dell'individuo Hegel.

Si potrebbe dire che la *Scienza della logica* è, paradossalmente, tanto attuale quanto inattuale: attuale, perché è un classico e, come tale⁶⁵, è una comprensione del suo tempo storico (la modernità) irriducibile alla linearità cronologica; inattuale, perché, in virtù di distinzioni argomentate nel sistema della scienza, il pensare puro non è affetto dalle modificazioni contingenti che riguardano le istanziazioni dei concetti nello spazio e nel tempo, e dunque il movimento logico non coincide con il movimento sensibile (il

⁶³ Sul problema della traduzione in Hegel e con Hegel, si vedano i saggi contenuti nel numero speciale: S. Hrnjez, E. Nardelli (eds), *Hegel and/on/in Translation*, «Verifiche», 49 (2020), 1-2.

⁶⁴ Per un chiarimento dei punti cruciali dell'“eredità” hegeliana e un'analisi della difficoltà di usare o attualizzare solo parti dell'eredità hegeliana isolate dalla totalità, si veda: R.P. Horstmann, *What is Hegel's Legacy and What Should We Do With It?*, «European Journal of Philosophy», 7 (1999), 2, pp. 275-287. La posizione di Horstmann è che il pensiero di Hegel si basa su presupposti estremamente esigenti e non recuperabili, i quali, in ragione del carattere sistematico della sua filosofia, non possono venire separati dalle parti che si ritengono più interessanti senza smarrire il valore di quest'ultime. Da una diversa prospettiva, invece, Quante, Siep e Halbig hanno difeso un'idea di eredità hegeliana fatta di «dialogo costruttivo» tra filosofia analitica e *Hegelforschung* di tipo “continentale”, caratterizzata da interpretazioni testuali dettagliate e orientate sistematicamente: C. Halbig, M. Quante, L. Siep, *Einleitung*, in *Iid.* (Hrsg.), *Hegels Erbe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004, pp. 7-18.

⁶⁵ Il valore “classico” di Hegel è stato difeso da Peperzak in questi termini: «Vorrei dichiarare la mia opinione che l'opera di Hegel è un monumento storico che non è né completamente morto né completamente vivo, ma piuttosto, come tutti i classici, è un esempio magistrale da cui si può imparare molto, a condizione che lo si trasformi radicalmente in un pensiero proprio» (A. Peperzak, *Modern Freedom*, cit., p. 76, nota 49). In modo analogo, Ferrarin si augura che lo studio della «idea hegeliana di critica [...] sia utile per riscoprire la vitalità di un classico che rischia di venire sepolto dal desiderio di attualizzarlo» e per «difenderlo così dai suoi ammiratori» (A. Ferrarin, *Il pensare e l'io*, cit., p. 29).

mutamento di luogo nel *continuum* spazio-temporale)⁶⁶. Sarebbe, tuttavia, sbagliato e, in fondo, persino anti-hegeliano separare l'attualità della *Logica* dal tempo *storico*, perché è sul terreno di quest'ultimo che si misurano gli effetti sempre nuovi di un classico. Come è stato sostenuto da Bobbio, Hegel è un classico perché (a) è da considerarsi un interprete autentico e unico del proprio tempo, (b) propone categorie o teorie globali che sono venute a far parte del patrimonio comune di idee che utilizziamo per comprendere la realtà, persino una realtà diversa da quella che è stata studiata attraverso quelle categorie, (c) si fa sempre presente ogni volta che una nuova generazione sente il bisogno di rileggerlo e, in questo modo, reinterpretarlo⁶⁷.

Nella modernità, l'attualità non è determinata né dalla rapidità dell'effimero né da una presenza al di fuori del tempo e del cambiamento, bensì dalla potenza di mantenersi in vita nel cambiamento⁶⁸. La paradossale attualità "inattuale" della *Scienza della logica* consiste, dunque, nel voler esporre la soluzione definitiva, ovvero la conclusione, del problema della metafisica e, simultane-

⁶⁶ Questo aspetto è stato sottolineato da Fulda: «Si deve intenderla [*scil.* la logica hegeliana] adeguatamente e coglierne l'eredità come teoria del tempo o addirittura di un'epoca [*Zeit*] determinata? Non dobbiamo invece necessariamente prendere sul serio il fatto che essa – in ciò che concerne il suo tema – non si presenta come conoscenza del tempo, bensì come indifferente di fronte alla differenza "temporale"/"sovratemporale" [*überzeitlich*]?» (H.F. Fulda, *Spekulative Logik als die eigentliche Metaphysik*, cit., p. 27).

⁶⁷ Queste caratteristiche dell'autore classico sono state presentate da Bobbio nel primo incontro di un ciclo di lezioni dal titolo *Hegel e noi*, tenute presso l'Istituto Italiano degli Studi Filosofici di Napoli nei giorni 19-24 aprile del 1982. Il contenuto audio di questa lezione è accessibile nel canale YouTube di Accademia IISF: <https://www.youtube.com/watch?v=czyo7haiMHo>. Anche se Bobbio ha in mente soprattutto la filosofia hegeliana del diritto, possiamo estendere le tre caratteristiche del classico all'autore della *Scienza della logica*, essendo questa la scienza prima e la scienza ultima del sistema delle scienze particolari.

⁶⁸ Se identifichiamo il concetto di attualità con il concetto hegeliano di *Wirklichkeit* (realtà in atto o realtà effettiva), l'attualità viene a essere «l'*energeia* di quanto continua ad agire nel tempo, rinnovandosi senza esaurirsi: il tempo nuovo o "moderno", appunto, quello che è capace di rigenerarsi, di essere sempre vivo» (R. Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Einaudi, Torino 1987, p. 187).

amente, nel non poter essere la soluzione definitiva, in ragione della storicità della filosofia, che non corrisponde mai completamente alla scientificità del processo logico⁶⁹ e che sembra condannare la forma di esposizione realizzata da Hegel a un che di inattuale, in quanto essa tenta di fare di un processo (l'autosvolgimento del concetto nella realtà) una totalità conclusa, destinata a venire oltrepassata non appena si fissa in un complesso determinato di scienze e di enunciati⁷⁰.

6. *Struttura del libro*

La ricostruzione del problema ontologico nella *Scienza della logica* non verrà esposta nella forma di un commentario di tutta o di una qualche sezione di quest'opera. Questa impresa richiederebbe, infatti, diversi volumi e correrebbe il rischio di nascondere

⁶⁹ Questo paradosso è stato esposto da: W. Jaeschke, *Objektives Denken: Philosophiehistorische Erwägungen zur Konzeption und zur Aktualität der spekulativen Logik*, «The Independent Journal of Philosophy», 3 (1979), pp. 23-36. Jaeschke mette in guardia contro il tentativo di identificare l'attualità di Hegel con «la pretesa di presentare Hegel come un filosofo contemporaneo. [...] Il maggior pericolo per l'attualità di Hegel è perciò nei limitati tentativi di costringere la *logica* speculativa nel letto di Procuste dei criteri accettati nella filosofia contemporanea e di ignorare gentilmente il suo carattere metafisico come obsoleto, trovandovi invece anticipata in forma embrionaria questa o quella visione che appartiene a una filosofia successiva» (ivi, p. 36).

⁷⁰ Questo è il dilemma circa la chiusura o apertura del sistema della scienza. Come è noto, Adorno ritiene che la filosofia hegeliana sia falsa precisamente nella misura in cui pretende illusoriamente di conoscere l'infinito. Una volta che il conoscere è inteso da Adorno come possesso e dominio di un oggetto, la filosofia idealista si capovolge in una «filosofia finita e conclusa», perché vuole fissare il suo tema in un «*corpus* di teoremi enumerabili» (T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2004, pp. 14-15). Precisamente sulla base della *Scienza della logica*, tuttavia, si può dubitare che Hegel intenda l'infinito come un oggetto di cui disporre e che la *Darstellung* speculativa possa fissarsi in un *corpus* di teoremi enumerabili, soprattutto se si considera quanto sia rilevante per Hegel la critica al metodo della matematica e la circostanza niente affatto marginale che il sistema più maturo di Hegel sia un sistema in forma di lezioni (non pubblicate), non un sistema nella forma insuperabile di un'opera esauriente.

la foresta (la determinazione del problema dell'ontologia) dietro gli alberi (la fitta rete delle categorie). In luogo di una ricostruzione operativa delle categorie, si è intrapreso un percorso di ricostruzione interrogativa che risulta articolato in tre ricerche, corrispondenti ai contenuti dei seguenti capitoli.

Nel primo capitolo, ci si domanderà se esista e in che cosa consista l'"ontologia hegeliana". Dopo aver spiegato la difficoltà di difendere un'"ipotesi" di lavoro sul tema, si analizzeranno i criteri e i tratti strutturali di un'ontologia in senso hegeliano: critica, immanenza, ricostruzione, idealismo speculativo. Infine, una volta esplicitato il nesso tra critica e assenza di presupposizioni (*Voraussetzungslosigkeit*), si discuterà il complesso di presupposizioni (soggettive, oggettive, soggettive-oggettive) che l'autoriflessione del pensare speculativo deve sospendere per realizzare il concetto della scienza logica.

Nel secondo capitolo, il problema di un'interpretazione trascendentale di Hegel verrà esplorato mediante l'analisi storico-teorica delle seguenti questioni: (i) Qual è la motivazione delle letture "trascendentali" della logica hegeliana? (ii) Quali sono le linee di forza e i limiti dell'interpretazione trascendentale della *Scienza della logica* di provenienza nordamericana? (iii) Come essa affronta la riformulazione hegeliana del problema kantiano della deduzione delle categorie? (iv) È possibile svolgere a partire dal testo di Hegel l'idea di un'ontologia trascendentale che vada esente tanto dalla contrapposizione immediata tra ontologia e filosofia trascendentale quanto dalla contrapposizione tra interpretazione epistemologica e interpretazione ontologica della *Logica*?

Il terzo capitolo si soffermerà sul concetto di metafisica, allo scopo di analizzare la molteplicità di significati di "metafisica" nel vocabolario della filosofia hegeliana e di chiarire il nesso tra metafisica e idealismo speculativo. Per sostenere una lettura che tenga unite ontologia critica e metafisica idealista, si svolgeranno tre questioni: (i) Quali sono i tratti strutturali del pensiero metafisico? (ii) Come essi si configurano nella concezione del pensiero sviluppata nella *Scienza della logica*? (iii) In che senso la logica dialettico-speculativa è, simultaneamente, pensiero di pensiero e pensiero della realtà? Il cuore di questo capitolo è costituito dalla

discussione di un insieme di tratti strutturali della metafisica: l'inevitabilità della questione metafisica, il carattere non-ipotetico del sapere in questione, l'intelligibilità del reale, la ricerca del principio del reale, l'unità del reale.

Nelle Conclusioni, si cercherà di fissare i risultati dell'indagine sulla possibilità e il senso di ricercare una logica ontologica nella *Scienza della logica* e, infine, si proporranno alcune considerazioni sulle forme e il problematico valore della *Voraussetzungslosigkeit* nel discorso della filosofia contemporanea.

In ciascuno di questi capitoli, il riferimento costante ai luoghi testuali decisivi della *Scienza della logica* circa lo statuto dell'ontologia e l'attenzione alla posizione di tale opera entro il progetto di un sistema della scienza saranno funzionali a condurre un'interpretazione che, uscendo e rientrando nel testo di Hegel, non si propone di "aggiornare" Hegel, chiedendosi se avrebbe qualcosa di rilevante da dire per uno scenario contemporaneo – domanda retorica o mal posta, visto che, di fatto, il "contemporaneo" non sarebbe nemmeno pensabile come tale senza la storia di effetti (impliciti o espliciti) del pensiero hegeliano – bensì di chiarire in che modo lo Hegel "storico" e il discorso filosofico contemporaneo (a partire dagli studi hegeliani) possono mantenere una loro interrelazione produttiva asimmetrica, in cui il secondo può apprendere dal primo, rispettandone l'alterità, a comprendere la specificità del suo modo di porre le domande più fondamentali (quelle della metafisica) e di trovare soluzioni o coordinate di orientamento per i nuovi problemi di senso aperti dalla crisi di una modernità incompiuta.