

STEFANIA ACHELLA

TRA LOGICA E METAFISICA: IL RIPOSIZIONAMENTO ONTOLOGICO HEGELIANO NEGLI ANNI DI JENA

BETWEEN LOGIC AND METAPHYSICS:
HEGEL'S ONTOLOGICAL REPOSITIONING IN THE JENA YEARS

This paper examines the transformation of metaphysical thinking in Hegel's Jena years, highlighting its role in redefining the relationship between logic and ontology. While distancing himself from both classical and dogmatic metaphysics, Hegel does not reject the possibility of a rational knowledge of being. Instead, he proposes a speculative logic that transcends the methodological limitations of traditional metaphysics and Kantian critique. Through a genetic and processual reconceptualization of knowledge, Hegel reclaims metaphysics as an immanent discourse rooted in the productive activity of thought. This approach culminates in the notion of a "living ontology," in which logical categories are no longer inert formalities but dynamically intertwined with reality itself. The study traces Hegel's trajectory from a critique of abstract reason to the elaboration of a system wherein the metaphysical impulse is preserved, transformed, and rearticulated within a speculative framework that ultimately grounds a renewed philosophical science of being.

Gli anni di Jena segnano per Hegel il momento del congedo da alcuni modelli metafisici che avevano fino ad allora dominato la scena filosofica. Questo congedo, tuttavia, non implica né la negazione della pretesa di conoscibilità della verità della realtà, né il disconoscimento del valore che il discorso metafisico continua ad avere per la filosofia. Al contrario, la messa in crisi della metafisica da parte di un pensiero che resta sulla superficie senza addentrarsi nel lato oscuro e profondo del reale, viene guardata dal filosofo con una certa preoccupazione per la sua impidente ricaduta politica. Qualche anno più tardi, introducendo la prima edizione della *Scienza della*

logica,¹ Hegel renderà esplicita la sua preoccupazione, mettendo in guardia contro il pericolo che corre un popolo quando «perde la sua metafisica», ossia quando «presso di esso non ha più alcun real esistere lo spirito che si occupa della sua propria pura esistenza».² Tale condizione – e sta qui l'elemento di preoccupazione – non può non riflettersi sul piano della vita comune: rinunciare a conoscere l'essere nelle sue “tenebre” significa lasciare il mondo e l'esistenza alla sola felicità, cancellandone i *fiori neri*.³ La felicità moderna viene intesa cioè come uno stato d'animo superficiale, privo di profondità e il cui progetto morale viene descritto da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* attraverso la figura del *Nipote di Rameau*.⁴

Lo stesso destino della metafisica, commenta Hegel preoccupato, potrebbe toccare anche alla logica. Sebbene essa non sia stata ancora estromessa dalle scienze, di fatto anche a lei è stato riservato un trattamento affine: la si è resa un sapere astratto e superato, depotenziato di ogni forza critica rispetto alla realtà.

Ecco perché occorre rilanciare una logica speculativa come istanza critica che però non perda lo stretto ancoraggio alla realtà. Il progetto hegeliano intende pertanto superare l'astrazione in cui paiono ricadere i concetti nella metafisica critica kantiana, prigionieri di una dimensione intramentale, e ricollegarli al mondo concreto nella sua effettualità.⁵ In questo senso, la logica deve assumere su di sé il compito di quella parte della metafisica che può essere individuata nell'ontologia. Che Hegel aderisca al superamento della metafisica dogmatica non significa, tuttavia, che egli intenda rinunciare a ogni forma di ontologia o, più in generale, alla

¹ «Quello che prima si chiamava metafisica è stato, per così dire, estirpato fin dalla radice [*mit Stumpf und Stil ausgerottet worden*], ed è scomparso di fra le scienze», G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, a cura di A. MONI, rived. da C. CESA, Laterza, Roma-Bari 2001, 2 voll. (d'ora in avanti *SL*), qui, I, 3.

² Ivi I, 3.

³ Ivi, I, 4. Cfr. F. DUQUE, *Il fiore nero. Satanismo e paganesimo alla fine della modernità*, Lanfranchi, Milano 1995.

⁴ Per una ricostruzione della ricezione del romanzo di Diderot in Germania e l'influenza di esso su Hegel, cfr. L. POZZI D'AMICO, *Le Neveau de Rameau nella Fenomenologia dello spirito*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 35, n. 3, 1980, pp. 291-306. Il “nipote” incarna per Hegel la coscienza alienata e rovesciata della modernità: un soggetto che ha interiorizzato i codici morali e culturali dominanti, ma li capovolge ironicamente. Egli vi si adatta con furbizia, senza una vera eticità (*Sittlichkeit*). Il nipote è quindi un prodotto della cultura scissa, in cui la ragione si è separata dalla vita concreta, producendo un soggetto riflessivo, ma frammentato e cinico. Per Hegel, questa figura è sintomatica della decadenza della cultura borghese: la ragione, invece di riconciliarsi con l'etica, si perde in giochi di apparenza, parodia, ironia. Nella figura di Rameau non c'è sintesi, ma solo consapevolezza della scissione, rivelando la mancanza di profondità e radicamento del suo tempo.

⁵ C. HALBIG, *Pensieri oggettivi*, in «Verifiche», XXXIV, 1-4, 2007, pp. 34-60, qui p. 47 ss.

possibilità di conoscere l'essere delle cose.

1. Ripensare la logica: lo scarto di Jena

È noto che nel periodo giovanile Hegel si era posto criticamente nei confronti della tradizione metafisica. Le ragioni dell'assenza o del rifiuto hegeliano rispetto alla metafisica che, lungo la linea della tradizione settecentesca, viene intesa come conoscenza scientifica di Dio, dell'uomo e del mondo, entra profondamente in contrasto con l'ideale pratico di religione che il giovane filosofo persegue negli anni della sua formazione. In particolare, il connubio consolidato, presso lo *Stift* di Tubinga, tra l'atteggiamento del criticismo, si pensi ad esempio all'insegnamento di Flatt, e la vecchia metafisica, aveva avallato sul piano pratico un sistema della tranquillità e una sottomissione al dispotismo. Un sistema basato su una ragione astratta sembrava offrire la soluzione a tutti i problemi sollevando l'uomo da ogni preoccupazione, rendendolo al tempo stesso docile a ogni forma di assoggettamento.

Nel passaggio dal soggiorno bernese a quello francofortese il concetto di metafisica rifà la sua comparsa nelle riflessioni hegeliane come strumento teorico per tenere insieme individualità e totalità. In uno degli ultimi frammenti francofortesi Hegel scrive: «è chiaro; la ricerca intorno a questo punto, se dovesse essere condotta a fondo per concetti, finirebbe nell'esame metafisico del rapporto tra finito e infinito».⁶ La metafisica viene pertanto intesa in questa fase come la scienza dell'unificazione.

Questo ripensamento della metafisica viene testimoniato anche dagli annunci dei corsi di Jena, incentrati sul rapporto tra logica e metafisica in relazione alla costituzione del sistema scientifico della filosofia. Ma tale metafisica, reintrodotta pochi mesi prima dell'arrivo a Jena, lascerà nella città turingia, proprio come l'esercito prussiano sui campi di battaglia, il suo corpo esangue. Negli anni jenesi, che conducono Hegel alla stesura della sua *Fenomenologia*, il concetto di metafisica sembra infatti cancellato. Resta però da capire se si tratta di una vera e propria cancellazione, o non piuttosto di una rielaborazione o soltanto di una ridenominazione.

Per provare a dare una risposta a questa domanda, occorre tornare a leggere i manoscritti dedicati a *Logica e Metafisica*, oggi editi con il titolo di *Systementwürfe II*.⁷ Essi rappresentano la

⁶ G.W.F. HEGEL, *Scritti giovanili*, E. MIRRI (ed.), Orthotes, Napoli-Salerno 2015 (d'ora in avanti SG) qui, p. 631, testo 65.

⁷ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Jenaer Systementwürfe II*, R.-P. HORSTMANN UND J.H. TREDE (eds.), in ID., *Gesammelte Werke*, Bd. 7, Meiner, Hamburg 1971 (d'ora in avanti JSII). Si tratta di un manoscritto incompleto - forse a causa della burrascosa fase storica in cui l'autore lo concepì. Esso manca della parte relativa alla *Filosofia dell'organico* (nella sezione dedicata alla *Filosofia della natura*), e dell'intera *Filosofia dello spirito*. Dopo varie datazioni si ritiene che sia stato redatto tra l'estate del 1804 e l'inizio del 1805. A conferma la lettera del 29 settembre 1804 inviata da Hegel a Goethe in cui, dichiarando di non avere lavori letterari da mandargli, in vista di una nomina a professore di filosofia, Hegel decide di sottoporgli un suo progetto di lavoro «una trattazione puramente

base dei corsi di lezione del 1804-1805, e quindi l'ultima tappa della *Entwicklungsgeschichte* della riflessione di Hegel di Jena, in cui il filosofo si confronta direttamente con la metafisica e con il rapporto tra logica e metafisica, alle quali dedica rispettivamente la prima e la seconda parte di questi abbozzi.

Nella prima parte viene affrontata la logica, che non ha più la funzione di introdurre alla metafisica, ma rappresenta già la prima parte del sistema,⁸ sebbene qui la logica sia ancora dominata dallo spirito del *Verstand* e dalle forme del giudizio. Come è stato osservato, la logica degli anni di Jena «punta alla determinazione di una relazione formale e non all'elaborazione di una processualità logica. In questo modo viene a mancare l'unità dialettica delle categorie nello svolgimento del concetto».⁹ Questo aspetto ci fa capire che ci troviamo all'ultimo gradino precedente alla formulazione della logica soggettiva, così come sarà presentata nella *Scienza della logica*. L'intera logica jenese è quindi un esame e una critica dei diversi modi in cui si può presentare quell'originario dirimere (*urteilen*), quel discriminare, che è l'atto fondamentale del *Verstand*. La proposizione che scaturisce ancora dall'intelletto costituisce dunque solo una *formale Bestimmung*, una determinazione puramente formale che non corrisponde al movimento del contenuto (*Bewegung des Inhalts*). La forma del giudizio appare come un'articolazione che il pensiero impone dall'esterno, una *Form der Setzung* che riflette l'atteggiamento riflesso dell'intelletto, incapace di cogliere l'unità originaria di pensiero ed essere. È significativo che Hegel, in questo periodo, non cerchi ancora di riformare la struttura della proposizione, ma piuttosto di mostrare come essa sia il prodotto di un contenuto concettualmente depotenziato: il soggetto della proposizione è ancora pensato come *Substrat*, come qualcosa di già posto, e il predicato come *Bestimmung*, una qualificazione derivata che non scaturisce dal soggetto stesso.

Da un lato quindi lo sguardo viene rivolto alle ‘cose’, separate e indifferenti; dall’altro, grazie alla critica, subentra invece il rapporto posto dal differire delle cose, essa è quindi consapevolezza della differenza, ed è questo il senso in cui Hegel fa propria l’istanza trascendentale kantiana. Questo rapporto rimette in discussione la relazione tradizionale tra forma e contenuto. Sebbene non ci sia ancora la dimensione di un concetto autoponentesi, fin dalle prime pagine della *Logica* di Jena il conoscere viene definito come un movimento circolare («das Erkennen ist an und für sich ein reiner sich selbstgleicher Kreislauff»), un circolo puro, uguale a se stesso.¹⁰ Questa descrizione, apparentemente semplice, racchiude già una importante rivisitazione del rapporto tra forma e contenuto: la forma non è un involucro neutro, né uno schema vuoto che

scientifica della filosofia – che spero di ultimare entro quest’inverno in vista delle mie lezioni»,
G.W.F. HEGEL, *Lettere*, a cura di P. MANGANARO, introd. di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1972, p. 62.

⁸ Si veda l’interpretazione di Heinz Kimmerle che considera la produzione hegeliana successiva al 1804 come appartenente ad una nuova fase. H. KIMMERLE, *Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften*, in «Hegel-Studien», 4, Bouvier, Bonn 1967, p. 141 s.

⁹ E. MAGRÌ, *Hegel e la genesi del concetto. Autoriferimento, memoria, incarnazione, Verifiche*, Trento 2017, p. 63.

¹⁰ JSII, p. 121.

precede o struttura in modo esteriore la materia dell'esperienza, ma un processo vivente che, nel suo stesso svolgersi, genera e trasforma il contenuto. Per questo Hegel insiste nel dire che il conoscere presuppone un contenuto inteso come uno negativo («negatives Eins»),¹¹ diversamente dalla forma che costituisce invece l'unità positiva. Il contenuto non è dunque un dato immediato o un materiale esterno che viene poi ordinato dalla forma: è piuttosto un momento interno della stessa attività del concetto, un elemento negante che interrompe l'identità formale e introduce la determinazione. Ma questa negatività iniziale non resta tale: Hegel precisa infatti che il contenuto, se considerato nel suo vero essere, non è «das negative Eins, die gleichgültige Bestimmtheit sondern die negative Einheit, die Unendlichkeit, die absolute d. h. sich selbstaufhebende Bestimmtheit, die sich selbst, als das was sie ist [bestimmt hat]»,¹² vale a dire non è più l'uno negativo, ma l'unità negativa, l'infinità, la determinazione assoluta. Vale a dire che il contenuto autentico è la forma stessa nel suo farsi concreta, la negatività che si raccoglie in sé e si determina come unità.

Nella sezione dedicata al giudizio e al sillogismo, la relazione dinamica tra forma e contenuto diventa ancora più evidente. Il giudizio, che nella logica tradizionale rappresentava una semplice forma dell'intelletto, appare qui come un contenuto determinato del concetto: il rapporto tra soggetto e predicato non è un'operazione meramente formale, ma una figura necessaria del movimento dialettico. Di conseguenza anche il sillogismo non viene più inteso come una regola astratta, bensì come la struttura stessa della realtà oggettiva, il luogo in cui la forma si realizza come contenuto e il contenuto si comprende come forma mediata. Questa trasformazione che già avviene nella sezione dedicata alla logica trova un'ulteriore affondo nella parte iniziale della *Metafisica* dedicata ai principi dell'identità, della non-contraddizione e del fondamento, dove Hegel ribadisce che ciò che tradizionalmente era considerato una forma vuota del pensiero è in realtà un contenuto determinato, un momento del concetto che, lungi dall'essere una struttura meramente soggettiva, dà forma alla realtà.

Già nella sezione sulla metafisica di questo manoscritto, dunque, il rapporto tra forma e contenuto assume la struttura di una dialettica immanente: la forma si determina come contenuto e il contenuto si rivela come forma realizzata. Come qualche anno dopo Hegel chiarirà nella *Scienza della logica*, non è possibile accettare alcun presupposto estraneo al pensiero: ciò che appare come contenuto è un risultato del movimento formale; ciò che appare come forma è una determinazione concreta che ha già attraversato la negatività. Per questo, nella dinamica circolare descritta in queste pagine jenesi, forma e contenuto non possono essere pensati separatamente: essi sono l'uno il diventare dell'altro, e il concetto è il processo in cui questa identità nella differenza si manifesta. Aspetto che rende ancora più visibile il momento in cui la filosofia hegeliana abbandona definitivamente la distinzione kantiana tra forma a priori e materia empirica, e apre la via alla concezione speculativa matura della *Wissenschaft der Logik*.

Tuttavia il distacco da Kant, come appare evidente in tutte le opere hegeliane, non intende porsi come un rifiuto, ma piuttosto come la prosecuzione di un movimento avviato dal filosofo

¹¹ Ivi, p. 78.

¹² Ivi, p. 38.

del criticismo. Anche in questo manoscritto Hegel parte perciò dal confronto con le posizioni kantiane (che rientrano nell'esposizione della prima parte dedicata alla logica), in cui il materiale viene organizzato secondo una successione che, riprendendo proprio la tavola kantiana, va dal «rapporto semplice» (*einfache Beziehung*) alla «relazione», suddivisa in «relazione dell'essere» (*Verhältniss des Seins*) e del «pensare» (*Verhältniss des Denkens*), fino alla «proporzione» (*Proportion*). Se il rapporto semplice riguarda le determinazioni di qualità e quantità, la relazione dell'essere affronta le categorie di relazione e di modalità (sostanza, causa e azione reciproca). La relazione del pensare, invece, sviluppa l'esposizione di concetto, giudizio e sillogismo; infine, la proporzione — articolata in definizione, divisione e conoscere — offre un'analisi dei procedimenti e del metodo della riflessione, «in un serrato confronto con la manualistica settecentesca»¹³ dalla quale traspare la novità della proposta hegeliana. La proporzione qui viene intesa infatti come analogia (e del resto nella *Scienza della logica* Hegel introdurrà proprio l'analogia matematica). Essa non si limita a descrivere una semplice relazione costante tra elementi differenti. Piuttosto, implica un tipo di relazione in cui il termine centrale, il termine medio, può assumere il ruolo di ciascuno dei due estremi e viceversa. Questo scambio reciproco fa sì che tutti i termini si identifichino tra loro. Tale passaggio riflette una concezione profonda dell'analogia non come mera similitudine, ma come struttura dinamica dell'identità nella differenza. Un aspetto tipico della tradizione neoplatonica e più in generale dell'ontologia speculativa, dove la molteplicità si risolve nell'unità attraverso relazioni interne di reciproco riconoscimento, dove l'unità non annulla i termini, ma li lega proprio grazie alla loro possibilità di scambiarsi di posto: un'unità strutturale e non uniforme.¹⁴

¹³ Cfr. F. PITILLO, *Alla ricerca di un linguaggio vivente*, in «I castelli di Yale online. Annali di filosofia», X, n. 1, 2022, pp. 32-44.

¹⁴ Questa considerazione dimostra però la presa di distanza hegeliana da concezioni come quella plotiniana. Per Plotino, nella metafisica dell'Uno l'unità non nasce dalla relazione, ma è anteriorità, trascendente e ineffabile. L'Uno non è una relazione tra termini: è al di là dell'essere, del pensiero e della molteplicità. Esso, pertanto, non si definisce per confronto o proporzione con altri, perché è assolutamente al di sopra di ogni dualità o articolazione. E infine genera per sovrabbondanza (si veda PLOTINO, *Enneadi*, trad. it. a cura di G. REALE, Mondadori, Milano 2008, in particolare I.6, V.1-3, VI.9). Il rapporto analogico è tematizzato a partire dal *Nous*, al di sotto del quale il filosofo riconosce nelle analogie un mezzo per comprendere l'ordine del molteplice in relazione all'Uno. Le realtà inferiori partecipano all'Uno, e la loro relazione con esso può essere pensata per analogia, sebbene sempre in termini asimmetrici. Su questo aspetto Hegel sembra dunque allontanarsi da Plotino per avvicinarsi più al neoplatonismo cusaniano. Sulle fonti medioplatoniche e neoplatoniche del giovane Hegel, si rimanda a J. HALFWASSEN, *Die Rezeption des Neuplatonismus beim Frankfurter Hegel. Neue Quellen und Perspektiven*, in *Hegels Denkentwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*, hrsg. v. M. BONDELI und H. LINNEWEBER-LAMMERSKITTE, Fink, München 1999, pp. 105-126. Ma cfr. anche V. VERRA, *Dialettica e filosofia in Plotino*, Vita e Pensiero, Milano 1992; G. MOVIA (ed.), *Hegel e il neoplatonismo*, AV, Cagliari 1999; W. BEIERWALTES, *Hegel e Plotino*, in *Hegel e il*

La logica procede così dalle più semplici determinazioni della coscienza empirica, dove si manifesta il massimo di irrelatività e di indifferenza, alle relazioni tra termini reciprocamente implicanti all'interno di un più elevato grado di fluidità e di dinamismo della coscienza, per approdare infine alla «proporzione», in cui i termini rapportati perdono totalmente la loro reciproca separatezza e confluiscono in una interscambiabilità, che prelude alla circolarità e all'assoluta autosufficienza che è propria della trattazione metafisica.

Tuttavia, sebbene la valenza ontologica sia sottesa in questi passaggi, non è ancora del tutto sviluppata e sembra piuttosto affermarsi ancora una concezione strumentale della logica, quale la si ritrova nei *Topici* (I, 11) di Aristotele, in cui appare evidente che i problemi logici non sono discussi di per se stessi, ma in ragione della loro utilità in vista della conoscenza di verità superiori quali quelle morali e speculative. In questo senso la logica si presenta ancora come uno 'strumento' grazie al quale si può arrivare a verità di ordine sovraordinato, di qui la ragione della sua 'dissoluzione' nella metafisica.

La logica resta cioè analisi delle parti, mentre solo l'approdo alla metafisica le consentirà il rapporto con la totalità. Scrive infatti Hegel, nella spiegazione del passaggio alla metafisica: «il conoscere in quanto trapassa nella metafisica è il togliere la logica stessa, quale dialettica o idealismo».¹⁵ La metafisica consente di superare sia l'idealismo soggettivo di matrice kantiana sia la logica classica, orientandosi verso una forma di conoscenza capace di confrontarsi con gli oggetti in quanto tali. La logica, prosegue Hegel, «cessa là, dove cessa la relazione, ed i suoi membri come essenti per sé si sfaldano».¹⁶ In questo momento l'altro diventa non più altro per noi, ma per se stesso. È questo lo spazio della metafisica.

La conoscenza si qualifica come soglia d'accesso alla metafisica solo a condizione di una radicale sospensione del dispositivo metodologico tradizionale: essa deve operare una tabula rasa rispetto a definizioni, partizioni concettuali, dimostrazioni logico-formali, operazioni analitiche e sintetiche. Solo in seguito a questa destituzione metodica, la metafisica può configurarsi come sapere immanente, emancipato dalle sovrastrutture intellettualistiche e matematiche presenti in Hobbes e Spinoza.

Tale riconfigurazione del sapere si articola come riattivazione e compimento della tensione moderna verso una logica genetica, orientata non alla classificazione statica dei concetti, ma alla loro produzione interna. Il metodo metafisico così inteso non è né sintetico né analitico, bensì espressione della autoproduzione del concettuale, ovvero dello sviluppo della ragione come processo, in quanto essa genera da sé i propri contenuti.

La metafisica, in questa accezione, si configura come una liberazione dalle presupposizioni: non si tratta di negare il dato, ma di risignificarlo attraverso la ricostruzione del suo processo genetico. Così, ogni subordinazione al fatto inteso come immediato viene messa in discussione,

Neoplatonismo, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 27-47; M. SCHIAVONE, *Plotino nella interpretazione dello Hegel*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 44, 1952, pp. 97-108.

¹⁵ G.W.F. HEGEL, *Logica e metafisica di Jena (1804/1805)*, a cura di F. Chiereghin et al., Verifiche, Trento 1982 (d'ora in avanti *LMJ*), qui p. 123.

¹⁶ Ivi, p. 122.

e si afferma la libertà dell'atto: la capacità del pensiero di cogliere l'essere come diveniente, e quindi l'essere del mondo non come dato da contemplare, ma come prodotto di un'attività – come atto di produzione. È evidente allora che il contributo che Hegel stesso considererà come il più originale da lui offerto per l'elaborazione della forma scientifica della filosofia ha nella metafisica il suo luogo di nascita: qui infatti le singole essenzialità, di cui s'intesse il discorso metafisico, spiegano geneticamente da se stesse il movimento che le porta a compimento, ci si imbatte cioè in quell'automovimento dei concetti che costituisce l'invenzione metodologica più rilevante che Hegel mette in opera fin dalle prime riflessioni jenesi.

2. *Dalla metafisica classica alla metafisica della soggettività*

Da quello che si è detto, appare dunque chiaro come già nello Hegel dei primi anni di Jena, la metafisica non sia più una fondazione sulla base di principi primi dati, ma attività costitutiva del pensiero che genera le proprie condizioni. L'atto conoscitivo non ha più lo statuto di registrazione passiva del dato, ma si struttura come produzione immanente del senso. Come ora vedremo meglio, questo dinamismo si mostra anche nell'esigenza hegeliana di rompere con la metafisica dell'oggettività esterna (come in Hobbes o Spinoza), per pensare una metafisica del divenire, dove il reale è intelligibile solo se compreso come atto, non come struttura fissa. In questo senso, si profila un modello di metafisica genetico-processuale, in cui pensiero ed essere non sono due piani separati, ma due facce di un'unica dinamica di autoproduzione del reale.

Tale capacità dell'intero di pensarsi nella sua differenza si raggiunge però solo alla fine di un percorso che in una ricostruzione anche storica della metafisica nella filosofia occidentale, Hegel riassume in tre tappe: dalla 'metafisica come conoscenza' alla 'metafisica della soggettività',¹⁷ passando per la *metafisica dell'oggettività*. In questo modo, Hegel ripercorre la storia della metafisica occidentale dall'esperienza presocratica alla modernità.

Il primo momento è connotato da una 'metafisica come conoscenza', «*das Erkennen als System von Grundsätzen*» – come 'sistema di principi' – in cui accanto ai due principi tradizionali, dell'identità o della contraddizione e del terzo escluso, Hegel inserisce il 'principio del fondamento'. Questa forma di conoscenza metafisica si pone ancora dal punto di vista dei presupposti epistemologici. In questa sezione, il 'principio del fondamento' diventa quello su cui riposa la vera infinità: in esso gli opposti si presentano come uniti, come aventi in sé la riflessione di sé. L'approdo non è ancora alla coincidenza tra conoscenza e contenuto della conoscenza, in quanto il conoscere conosciuto è ancora affetto dall'opposizione. Per ora, quindi, la conoscenza o l'assoluto in quanto fondamento è posta ancora come una cosa, una sostanza, cioè come un oggetto. Questa forma di metafisica che rimane astratta perché le manca il lato oggettivo, passa – è necessitato a passare – nella 'metafisica dell'oggettività' propria dell'età moderna, il cui spazio di analisi riguarda l'anima, il mondo, l'essenza assoluta, ma il cui limite è l'incapacità di confrontarsi con le strutture del soggetto conoscente.

¹⁷ Ivi, pp. 134-149.

Tuttavia, qui Hegel non presenta i ‘contenuti’ nel senso tradizionale del termine: anima, mondo e Dio non sono entità indipendenti da una parte formale del pensiero, ma figure che, nel loro differenziarsi, mostrano come la forma si oggettivi e come il contenuto sia sempre l’esito di questo processo. Per questa ragione, nell’*anima* la separazione tra conoscente e contenuto esclude ogni opposizione, annullando ogni esteriorità, e riproducendo, alla fine del suo percorso, l’indifferenza iniziale. Scrive Hegel: «l’*anima*, come quest’uno negativo che si esclude ed è nel suo escludere uguale a se stesso, è sostanza, la quale non è però solo la differenza degli accidenti, che sarebbero posti in essa solo come rapportantisi l’uno all’altro, ed averti nell’essere posti la loro possibilità fuori di sé; ma la loro possibilità è posta in essi stessi, ovvero essi son posti come ideali, tolti; e la sostanza è piuttosto soggetto, nel quale la determinatezza non è come una determinatezza reale bensì come una determinatezza particolare, cioè sottratta al suo rapporto con quella che le è opposta».¹⁸ Si avvia così un ciclo che tende a riprodursi infinitamente, in cui ogni anima diventa contenuto e conoscente delle altre anime in una catena infinita che genera il secondo momento della metafisica dell’oggettività, il *mondo*. Qui Hegel opera una distinzione tra una parte relativa alla conservazione di sé dell’*anima* singola, e una parte analizzata in rapporto al genere universale. Ma anche il genere si dimostra insufficiente in quanto in esso non è ancora posta la conoscenza come assoluta semplicità. È a questo punto che si mostra la necessità del terzo momento, quello dell’essenza assoluta. Nel genere avviene il passaggio del singolare nell’universale e viceversa, dove i due elementi vengono considerati come indifferenti, in cui però il legame, la relazione tra gli opposti, non è ancora manifestata in sé. Quell’unità che non trova espressione nel processo del genere dà vita alla categoria del genere assoluto, *das höchste Wesen* (l’essenza suprema).¹⁹ In esso si sopprimono tutte le opposizioni caratteristiche del mondo, così che l’universale è immediatamente unito al particolare, e la conoscenza si coglie come fondamento assoluto. In questo momento si compie il passaggio dalla metafisica dell’oggettività a quella della soggettività. Si tratta di un passaggio molto rapido, in cui l’essenza assoluta viene presentata nella sua più assoluta semplicità, nella riflessione dell’essenza su se stessa.

Qui il rapporto tra totalità esterne l’una all’altra si sposta all’interno stesso dell’unica totalità della sostanza. Se la nuova forma di metafisica deve costituire un modello di integrazione, essa non può essere né la sostanza spinoziana, che risente dell’assenza della singolarità, né quella leibniziana che, sebbene recuperi la componente individuale, non riesce ad andare oltre se stessa.²⁰

Il distacco dalla metafisica classica avviene tuttavia su un punto molto determinato. Come Hegel afferma nella *Logica*, la metafisica a un certo punto della storia del pensiero ha reso le categorie oggetti rigidi, «morte ossa di uno scheletro, gettate [...] qua e là in disordine», così che «da quell’onore di essere considerate per se stesse, [le categorie] vengono riabbassate a servire nell’esercizio spirituale del contenuto vitale, nella creazione e nello scambio delle

¹⁸ Ivi, p. 135.

¹⁹ Ivi, p. 145.

²⁰ Si capisce allora la critica nella *Logica* alla monade leibniziana come *integrità sparpagliata*, *SL*, II, 607.

rappresentazioni che vi si riferiscono».²¹

Siamo ad un ritorno alla soggettività, sebbene, ovviamente, ad un gradino superiore, nella perfezione del suo compimento. La ‘metafisica della soggettività’ si articola, a sua volta, nell’io teoretico (o coscienza), nell’io pratico e nello spirito assoluto. L’io teoretico è dato a sé senza essersi ancora dato, si pensa cioè come oggetto e non come soggetto che riflette su se stesso, riceve in pratica la sua infinità come un semplice fatto di cui gli sfugge la provenienza. La riflessione assoluta compiuta nell’io teoretico, che si riconosce come assoluta presenza di sé nell’altro, è però ancora formale perché coincide immediatamente con la sua esistenza singola. In altre parole, non è ancora uscita dall’astratta relazione con sé, ecco perché le deve subentrare l’io pratico il cui ruolo consiste proprio nella soppressione dell’io teoretico. In esso la soggettività riflette sulla sua determinatezza, facendosi spirito assoluto. «L’io è, come teoretico, spirito in generale, come io pratico realizzato, per il quale la determinatezza stessa è assoluta determinatezza, infinità, è spirito assoluto».²² Alla fine di questo percorso Hegel arriva a riconoscere, nella metafisica della soggettività, l’io come auto-conoscenza e dunque come assoluto, sciolto quindi da ogni presupposto. Si tratta di un risultato innovativo che mette in discussione la vecchia concezione metafisica. Mentre, infatti, la tradizione si arrestava alla metafisica dell’oggettività, in cui la sostanza restava concepita come sostanza assoluta alla maniera spinoziana Hegel, introducendo la metafisica della soggettività, riconduce all’io le determinazioni dell’essere della sostanza, compiendo un passo decisivo verso il problema della fondazione di una metafisica critica.

Facendosi conoscenza del mondo, la metafisica nella sua ultima tappa diventa storica e, riflettendo sulla sua determinatezza, si trasforma in spirito assoluto. L’io si muta in soggetto assoluto, segnando così la strada verso l’idea di sostanza della *Fenomenologia dello spirito*.

Hegel mette in luce i limiti di questo processo, rilevando un’insufficienza anche nella forma più emancipata della metafisica della soggettività. La metafisica degli anni jenesi, infatti, risulta ancora parziale; da qui l’esigenza del passaggio alla filosofia della natura, che segna il momento in cui gli enti di ragione giungono all’esistenza.

3. “Dissoluzione” della metafisica e ontologia vivente

È questo risultato a mettere definitivamente in discussione la vecchia concezione metafisica. Mentre, infatti, la tradizione si fermava alla metafisica dell’oggettività, Hegel, nell’introdurre la metafisica della soggettività, arriva a predicare l’essere della sostanza con le determinazioni dell’Io, compiendo un passo decisivo verso una forma nuova di metafisica, che l’anno successivo prenderà il nome di *filosofia dello spirito*. Nella metafisica della soggettività la conoscenza resta separata, appannaggio di un luogo proprio, ancora distinto dalla realtà, nella filosofia dello spirito le categorie si fanno carne e ossa, e diventano concetti viventi.

Lo spirito assoluto, che conclude il percorso della metafisica della soggettività deve quindi

²¹ Ivi, I, 13.

²² *LMJ*, p. 159.

esprimere, secondo Hegel, un salto ad un'altra sfera che vada oltre l'io teoretico e l'io pratico, e quindi approdare alla sfera della totalità: «La totalità è l'assoluto» e la metafisica rappresenta ora il sapersi dello spirito in sé, nel suo essere altro. Quest'idea di metafisica approda però ad una sostanza che non è ancora pienamente intesa come spirito, e nel suo essere altro non è colta a pieno come soggettività, come accadrà di lì a poco nella *Fenomenologia*. Le singole scienze quindi non riescono a fondersi e rimangono discipline isolate, sebbene lascino già intravedere la via che Hegel intende seguire: lo spirito non è più il puramente indifferente, ma comincia a essere articolato nelle sue parti, seppure in modo ancora provvisorio.

A partire da questa prospettiva, diventa possibile delineare una filosofia dello spirito assoluto che includa sia una dottrina della conoscenza di Dio sia una filosofia di Dio come oggetto del pensiero rappresentativo, ora ricondotto entro l'attività del soggetto. In questo modo si evita di riproporre la separazione soggetto-oggetto implicita nella concezione dell'*ens rationis*: tale filosofia insegna infatti a pensare razionalmente ciò che la metafisica onto-teologica aveva concepito come 'Dio'. La logica hegeliana si dimostra così, alla fine di questo percorso, come metafisica in senso forte. In questo processo essa si fa filosofia prima, non intesa più come disciplina particolare, ma piuttosto come vera filosofia dell'intero. Tale percorso, importante ai fini di una ricostruzione genealogica, si interrompe però nei *Systementwürfe* III (1805/06), in cui non si trova più alcuna metafisica, mentre di contro viene tracciato uno sguardo complessivo sulla filosofia dello spirito.

Esito di questo processo è l'uscita definitiva dalla "metafisica di una volta" in direzione di quella che potremmo chiamare un'*ontologia vivente*.²³

Criticando la dimensione trascendentale e l'origine soggettiva delle categorie cui si sarebbe arrestata l'analisi kantiana, Hegel mostra la necessità, per la deduzione categoriale della logica speculativa, di inserire nella logica del concetto una riflessione sull'oggettività. Come scrive Illetterati: «Dire pensiero oggettivo significa, per Hegel, dire che il mondo non è l'altro rispetto alla ragione, ovvero che tra pensiero e mondo non vi è una frattura che debba essere sanata attraverso una sorta di adattamento dell'uno all'altro. Dire pensiero oggettivo significa, per Hegel, dire che il mondo, per quanto non sia il prodotto o il precipitato dell'attività pensante del soggetto e sia dunque in questo senso indipendente rispetto al soggetto (*mind independent*), ha però in sé e non in altro le condizioni della propria pensabilità»²⁴.

Per Hegel può valere quanto affermato da Jacobi nel suo tentativo di riabilitazione del realismo: «L'oggetto contribuisce tanto alla percezione della coscienza quanto la coscienza alla percezione dell'oggetto».²⁵ E cioè, nella conoscenza l'oggettività ottiene lo stesso rango della soggettività; essa non deve aspettare la soggettività per essere strutturata e ottenere così il suo valore

²³ Cfr. S. ACHELLA, *Pensiero vivente. Saggio su Hegel*, il Mulino, Bologna 2019.

²⁴ L. ILLETTERATI, *Pensiero e realtà*, in L. AMOROSO, A. FERRARIN, C. LA ROCCA (eds.), *Critica della ragione e forme dell'esperienza. Studi in onore di Massimo Barale*, ETS, Pisa 2011, pp. 241-261, qui p. 251.

²⁵ F.H. JACOBI, *Werke. Gesamtausgabe*, vol. 2: *Schriften zum Transzendentalen Idealismus*, con la coll. di C. Goretzki, a cura di W. JAESCHKE E I.-M. PISKE, Meiner, Hamburg 2004, p. 37.

epistemologico.²⁶ Il fine della logica hegeliana si presenta quindi non come una descrizione della varietà dell'esistente, quanto come «un sapere integrale dei contesti e delle condizioni complesse (intrascendibili) della comprensione del reale».²⁷ Questo significa che accanto al rapporto con la realtà esterna, in gioco sono i discorsi sul sapere della realtà.

Occorre ovviamente rimarcare che, come la soggettività del concetto non è la soggettività psicologica, né quella dell'io trascendentale, così l'oggettività in questione nella dottrina del concetto non si riferisce all'oggettività che si contrappone alla soggettività. L'idea hegeliana di una logica speculativa cerca di superare *ab origine* la separazione tra piano logico e piano del reale. Certo, il pensiero non pensa qualcosa che «*precede* il pensiero stesso e si pone come indipendente rispetto ad esso – lo *ens* in generale, appunto –, ma si configura piuttosto come la scienza del pensiero che pensa se stesso nella dimensione della pura verità»²⁸. Ciò non toglie però che Hegel non ponga una coestensività tra pensiero e realtà, rendendo perciò possibile ripensare la sua logica come un'ontologia. Cercando di proporre cioè una conoscenza delle cose da parte del soggetto che però si ponga oltre il realismo e l'idealismo, a suo modo facendosi carico di entrambi i punti di vista.

Le indagini sul rapporto tra logica e metafisica svolte in questi anni passati a Jena portano dunque Hegel a una duplice consapevolezza: che la critica kantiana alla metafisica era carente nell'individuare un metodo fondativo della conoscenza oggettiva della realtà, e che la logica, nel momento in cui si confronta con un pensiero della sostanza intesa come soggetto, deve cambiare forma, deve farsi ragione speculativa.²⁹

Come chiarirà nell'annotazione al § 9 dell'*Enciclopedia*: «La logica speculativa contiene la logica e la metafisica precedenti, conserva le stesse forme di pensiero, le stesse leggi e gli stessi oggetti, ma, al tempo stesso, li elabora ulteriormente e li trasforma con altre categorie».³⁰

L'esito è l'assorbimento della metafisica in parte nella logica oggettiva, in parte nella logica dello spirito. Perciò, può scrivere Hegel nella *Scienza della logica*, «la logica oggettiva prende piuttosto il posto della metafisica di una volta, come di quella che era l'edifizio scientifico sopra il mondo, da innalzarsi solo per mezzo di pensieri».³¹ Il riferimento alla metafisica è qui ricondotta

²⁶ L. ILLETTERATI, *Pensiero e realtà*, cit., p. 251.

²⁷ P. GIUSPOLI, *Idealismo e concretezza. Il paradigma epistemico hegeliano*, FrancoAngeli, Milano 2013, p. 26.

²⁸ A. NUZZO, *La logica*, in C. CESA (ed.), *Guida a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 55-56.

²⁹ Per una ricostruzione del ruolo della metafisica nell'idealismo tedesco si rimanda al volume monografico: *Metaphysik im Deutschen Idealismus / Metaphysics in German Idealism*, in «Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism», V, 2008.

³⁰ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, con le Aggiunte di L. VON HENNING, K.L. MICHELET E L. BOUMANN, a cura di V. VERRA e A. BOSI, Utet, Torino 1981-2000, 3 voll., § 9 ann., p. 134.

³¹ *SL*, I, 47.

al senso che Kant stesso le aveva dato nelle opere successive alla *Critica della ragion pura*, nei saggi dedicati alla morale o alla natura, una metafisica³² intesa come scienza di concetti che richiedono un contenuto empirico. Tale contenuto è per Hegel la vita, con tutte le implicazioni che questa affermazione comporta sul piano della strutturazione della conoscenza.

In questo senso, intendere l'ontologia come vivente e dinamica consente a Hegel di superare il problema kantiano della scienza dell'empirico, sulla base di una relazione biunivoca tra realtà e concetti che rende la formulazione dei concetti rivedibile alla luce dell'esperienza della coscienza. In questo caso, non si tratta di una semplice verifica empirica dei concetti: ciò che viene messo alla prova è piuttosto il modo in cui i concetti sono applicati alla realtà, il loro impiego concreto, la prospettiva da cui si guarda il mondo. Il concetto di scienza che anima la *Scienza della logica* non è altro, in definitiva, che il processo stesso di apprendimento dall'esperienza. Questo processo fa sì che venga superata una dimensione di astrattezza del sapere, che venga posta una conoscenza degli enti, e quindi un'ontologia, e infine si riconosca la natura dinamica, vivente, di tale ontologia.

stefania.achella@unich.it

(Università degli Studi “G. d’Annunzio”, Chieti – Pescara)

³² J.W. BURBIDGE, *Hegel’s Logic as Metaphysics*, in «Hegel-Bulletin», 35/1, 2014, pp. 100-115, qui p. 107.

BIBLIOGRAFIA:

- S. ACHELLA, *Pensare la vita. Saggi su Hegel*, Il Mulino, Bologna 2019.
- W. BEIERWALTES, *Hegel e Plotino*, in *Hegel e il Neoplatonismo*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 27-47.
- J.W. BURBIDGE, *Hegel's Logic as Metaphysics*, in «*Hegel-Bulletin*», 35/1, 2014, pp. 100-115.
- F. DUQUE, *Il fiore nero. Satanismo e paganesimo alla fine della modernità*, Lanfranchi, Milano 1995.
- P. GIUSPOLI, *Idealismo e concretezza. Il paradigma epistemico hegeliano*, FrancoAngeli, Milano 2013.
- Ch. HALBIG, *Pensieri oggettivi*, in «*Verifiche*», 34, 1-4, 2007, pp. 34-60
- J. HALFWASSEN, *Die Rezeption des Neuplatonismus beim Frankfurter Hegel. Neue Quellen und Perspektiven*, in *Hegels Denkentwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*, a cura di M. BONDELI e H. LINNEWEBER-Lammerskitten, München, Fink 1999, pp. 105-126.
- G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, con le Aggiunte di L. von HENNING, K.L. MICHELET e L. BOUmann, a cura di V. VERRA e A. BOSI, Utet, Torino 1981-2000, 3 voll.
- G.W.F. HEGEL, *Lettere*, a cura di P. Manganaro, introd. di E. GARIN, Laterza, Roma-Bari 1972
- G.W.F. HEGEL, *Logica e metafisica di Jena (1804/1805)*, a cura di F. BIASUTTI et al., Trento, Verifiche, 1982.
- G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, a cura di A. MONI, rived. da C. CESA, Laterza, Roma-Bari, 2001, 2 voll.
- G.W.F. HEGEL, *Scritti giovanili*, a cura di E. MIRRI, Orthotes, Napoli- Salerno 2015.
- L. ILLETTERATI, *Pensiero e realtà*, in L. AMOROSO, A. FERRARIN, C. LA ROCCA (eds.), *Critica della ragione e forme dell'esperienza. Studi in onore di Massimo Barale*, ETS, Pisa 2011, pp. 241-261.
- L. ILLETTERATI, *Vita e organismo nella filosofia della natura*, in F. CHIEREGHIN, F. BIASUTTI, L. BIGNAMI, P. GIUSPOLI, L. ILLETTERATI, F. MENEGONI e A. MORETTO (a cura di), *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Encyclopédia» hegeliana del 1817*, Verifiche, Trento 1995.
- F.H. JACOBI, *Werke. Gesamtausgabe*, vol. 2: *Schriften zum Transzentalen Idealismus*, con la coll. di C. GORETZKI, a cura di W. JAESCHKE e I.-M. Piske, Meiner, Hamburg 2004.
- H. KIMMERLE, *Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften*, in «*Hegel-Studien*», 4, Bouvier, Bonn 1967.
- F. PITILLO, *Alla ricerca di un linguaggio vivente*, «I castelli di Yale online. Annali di filosofia», X, n. 1, 2022, pp. 32-44.
- E. MAGRÌ, *Hegel e la genesi del concetto. Autoriferimento, memoria, incarnazione*, Verifiche, Trento 2017.
- Metaphysik im Deutschen Idealismus / Metaphysics in German Idealism*, in «*Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism*», V, 2008.
- G. MOVIA (a cura di), *Hegel e il neoplatonismo*, Cagliari, AV, 1999.
- A. NUZZO, *La logica*, in C. CESA (a cura di), *Guida a Hegel*, Laterza, Roma- Bari 2004.
- PLOTINO, *Enneadi*, trad. it. a cura di G. Reale, Mondadori, Milano 2008.
- L. POZZI D'AMICO, *Le Neveau de Rameau nella Fenomenologia dello spirito*, in «*Rivista Critica di Storia della Filosofia*», 35, n. 3, 1980, pp. 291-306.
- M. SCHIAVONE, *Plotino nella interpretazione dello Hegel*, «*Rivista di Filosofia Neoscolastica*», 44, 1952, pp. 97-108.
- V. VERRA, *Dialettica e filosofia in Plotino*, Vita e Pensiero, Milano 1992.