

SAŠA HRNJEZ

# TERTIUM DATUR

Sintesi e mediazione  
tra criticismo e idealismo speculativo

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione dell'Università di Torino.

In copertina: *Triangular Dis/Unity* (Ivan Radenković, 2017)

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)  
[mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

Collana: *Filosofie* n. 555  
Isbn: 9788857545752

© 2017 – MIM EDIZIONI SRL  
Via Monfalcone, 17/19 – 20099  
Sesto San Giovanni (MI)  
Phone +39 02 24861657 / 24416383

# INDICE

INTRODUZIONE: “IL TUTTO COME TRE E NON PIÙ COME DUE”	13
--	----

## PARTE PRIMA IL TERZO TOPOLOGICO

### CAPITOLO I: LA NECESSITÀ TRASCENDENTALE DI UN TERZO INTRASOGGETTIVO

1. Le due sorgenti della conoscenza e la necessità della loro unione	31
2. Sintesi e immaginazione	35
3. Sintesi e unità: tra immaginazione e appercezione	46
4. Spontaneità come <i>tertium comparationis</i> tra immaginazione e intelletto	51
5. La validità oggettiva dell' <i>Io penso</i>	57
6. La struttura trascendentale del giudizio: la copula e l'appercezione	63
7. I tre fattori costitutivi dell'esperienza	68
8. Il terzo si deve dare: “Nun ist klar, daß es ein Drittes geben müsse”	76

### CAPITOLO II: LA TERZA *CRITICA* COME CRITICA DEL TERZO

1. I due domini e l'idea dello <i>Übergang</i>	97
2. Il giudizio riflettente come ulteriore livello della sintesi	104
3. <i>Sensus communis</i> : fondazione dell'intersoggettività	111
4. Il sublime e l'intrusione del noumenico	123

## PARTE SECONDA IL TERZO SPECULATIVO

### CAPITOLO I: L'IDENTITÀ SPECULATIVA: DAL TERMINE MEDIO AL MEDIO

1. Il bisogno della filosofia come bisogno del terzo – tra riflessione e speculazione	135
---	-----

2. La speculatività dell'immaginazione e l'unità originaria dell'appercezione	148
3. Il verace medio	161
 CAPITOLO II: L'ORIZZONTE ONTO-LOGICO DEL TERZO	
1. Il cominciamento: il divenire come il primo Terzo del sistema della logica	179
2. Dalla triplicità alla quadruplicità	203
3. La riflessione e il terzo incluso nella contraddizione	221
 CAPITOLO III: LA LOGICA DELL'AUTOCOSCIENZA: L'ALTERITÀ E IL TERMINE MEDIO	
1. La differenza e la struttura duplice dell'autocoscienza	235
2. L'altro resistente: il fallimento della negazione nella figura del desiderio	240
3. Sillogismo dello specchio: lo sdoppiamento dell'autocoscienza	244
4. La lotta mortale e la morte del termine medio	248
5. I due sillogismi della signoria: il dominio e il godimento	252
6. Sillogismo dell'emancipazione	257
7. La resurrezione dello sdoppiamento infelice e il ruolo mediatore del terzo	264
8. Considerazioni finali: l'anello mancante, termine medio, sillogismo	271
 PARTE TERZA	
<i>TERTIUM DATUR</i> COME SFONDO ONTOLOGICO DI SINTESI E MEDIAZIONE	
1. Oltre l'ombra della triplicità: mediazione come divenir-altro	282
2. Sintesi immanente e giudizio analitico a posteriori	294
3. Il compimento della mediazione nel sillogismo	301
 BIBLIOGRAFIA	 307
 INDICE DEI NOMI	 317
 INDICE DEI TERMINI	 321

Questo lavoro è il frutto della mia ricerca dottorale svolta in maggior parte durante gli anni 2013 e 2014 presso l'Università di Torino nonché durante i brevi soggiorni di ricerca alla Freie Universität di Berlino. La tesi di dottorato con l'omonimo titolo "Tertium Datur. Sintesi e mediazione tra criticismo e idealismo speculativo" è stata discussa il 26 marzo 2015 all'Università di Torino davanti alla commissione composta dai seguenti membri: Prof. Maurizio Pagano (Università del Piemonte Orientale), Prof. Gianluca Garelli (Università di Firenze) e Prof. Angelo Cicatello (Università di Palermo). Il testo qui presentato, anche se abbreviato rispetto all'originale, segue fedelmente la struttura della dissertazione e riporta tutti i suoi capitoli principali. Le modifiche apportate durante la revisione del testo riguardano soprattutto l'abbreviazione dell'argomentazione e la sua articolazione sistematica, l'arricchimento bibliografico generale, ma anche un affinamento di certe riflessioni su alcuni aspetti della filosofia hegeliana.

La mia riconoscenza va in primo luogo al Prof. Gaetano Chiurazzi per aver incoraggiato e sostenuto questa pubblicazione, nonché per la disponibilità e per la massima attenzione con cui ha seguito il mio lavoro, per le discussioni stimolanti e i preziosi suggerimenti, che sono stati di grande aiuto per trovare e profilare le soluzioni a certi problemi.

Vorrei ringraziare anche il Prof. Georg W. Bertram della Freie Universität di Berlino, dove ho trascorso un soggiorno di ricerca tra l'aprile e il novembre 2013: tale momento è stato significativo non soltanto per le ricerche bibliografiche condotte in gran parte presso la *Philologische Bibliothek* della FU Berlino, ma anche per la possibilità di partecipare ai seminari organizzati nell'*Arbeitsbereich* del Prof. Bertram, avendo li avuto l'opportunità di discutere alcuni argomenti affini alle idee di questo studio.

I miei ringraziamenti vanno anche al Prof. Anton Friedrich Koch che è stato il tutor della mia ricerca postdoc svolta durante il 2016 grazie a una borsa di ricerca DAAD presso l'Università di Heidelberg: questo sog-

giorno di ricerca mi ha permesso di condurre le ultime ricerche bibliografiche ora integrate nel libro.

Ringrazio il Prof. Pagano, il Prof. Garelli e il Prof. Cicatello per le loro obiezioni, critiche e suggerimenti esposti durante e dopo la discussione della tesi: sono stati tutti degli ottimi spunti e punti di orientamento per la revisione della tesi.

Sarebbe in questa sede impossibile, e forse esagerato, menzionare tutti i colleghi e le colleghe, i compagni e le compagne, con cui, in diversi momenti e in diversi luoghi tra Italia, Germania e Serbia, ho avuto la fortuna di condividere un pezzo del mio percorso. Ringrazio tutti loro con un unico messaggio amichevole e caloroso per tutte le discussioni e le chiacchierate in cui, in un modo o nell'altro, abbiamo condiviso il sentire che fare filosofia ha ancora un senso nonostante il clima sociale-ideologico sempre più ostile alla ricerca libera, al pensiero critico, e alle discipline umanistiche in generale. Senza di loro tutto sarebbe stato meno divertente, mentre la condizione di "precariato giovanile" nella quale è nata questa ricerca sicuramente sarebbe stata più gravosa.

Infine, ringrazio Lorenzo Pizzichemi, Francesco Lodato, Aris Tsoullos e Sebastiano Pirotta per l'aiuto e i consigli utili nell'ultima fase di stesura del testo per quanto riguarda la sua redazione finale e le ultime correzioni.

Un grazie anche a Ivan Radenković che ha creato l'immagine per la copertina prendendo spunto da alcune idee sul terzo e sulla triangolazione.

Dedico questo libro ai miei genitori, Obrad e Mirjana, che durante gli anni precedenti hanno retto con forza d'animo il fatto di avere uno studente di filosofia in famiglia, a distanza.



## ABBREVIAZIONI

KANT, Immanuel, *Werke*. Akademie-Textausgabe, Berlin, W de Gruyter, 1968.

KrV                      Band III: Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787)

KrV 1                    Band IV: Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl. 1781)

P                        Band IV: Prolegomena

KpV                    Band V: Kritik der praktischen Vernunft

KU                      Band V: Kritik der Urteilskraft

HN Lo                 Band XVI: Handschriftlicher Nachlass: Logik

HN Me                Band XVII: Handschriftlicher Nachlass: Metaphysik

Kant in italiano:

CRP                    *Critica della ragion pura*

CRPr                  *Critica della ragion pratica*

CG                     *Critica del Giudizio*

Prol                    *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Werke in 20 Bänden*. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986.

HW1 FS	Frühe Schriften
HW 2 JS	Jenaer Schriften
HW 3 PG	Phänomenologie des Geistes
HW 5 L I	Wissenschaft der Logik I
HW 6 L II	Wissenschaft der Logik II
HW 7 PR	Grundlinien der Philosophie des Rechts
HW 8 E I	Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I
HW 9 E II	Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II
HW 10 E III	Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III
HW 15 A III	Vorlesungen über die Ästhetik III
HW 20 GP III	Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, Felix Meiner, 1968ss.

L 1812	Bd. 11 <i>Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/13)</i> hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, 1978.
JS	Bd. 8 <i>Jenaer Systementwürfe III</i> , hrsg. von Rolf Peter Horstmann und Mitarbeit von Johann Heinrich Trede. Mit einem Beitrag «Die Chronologie der Manuskripte Hegels in den Bänden 4 bis 9» von Heinz Kimmerle, 1976.



Hegel in italiano:

Pr	<i>I principi di Hegel</i>
PSC	<i>Primi scritti critici</i>
Fen	<i>Fenomenologia dello spirito</i>
SL	<i>Scienza della logica</i>
ESF	<i>Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio</i>
	ESF I, La scienza della logica
	ESF II, La filosofia della natura
	ESF III, La filosofia dello spirito
LSF	<i>Lezioni sulla storia della filosofia</i>
FSJ	<i>Filosofia dello spirito jenese</i>
E	<i>Estetica</i>
ST	<i>Scritti teologici giovanili</i>
FD	<i>Lineamenti di filosofia del diritto</i>



## INTRODUZIONE: “IL TUTTO COME TRE E NON PIÙ COME DUE”

Da un punto di vista storico, la figura del terzo risale agli albori della filosofia occidentale e accompagna le prime problematizzazioni filosofiche rilevate dai filosofi greci. Il terzo qui compare come elemento costitutivo e imprescindibile del pensare dialettico, dia-logico, nella ricerca della verità che opera secondo la logica delle opposizioni. L'esplicitazione di questo significato dialettico-critico del terzo è rimasta per lo più disattesa, lasciata ai margini; e anche quando vi si dedica maggiore attenzione, ad esempio sollevando obiezioni ai procedimenti dualistici e al pensiero dicotomico, essa è di solito di breve respiro e in funzione di qualche altra questione, senza tematizzare cosa esattamente significhi il concetto del terzo in quanto tale. Il *terzo* in questo senso si è palesato più come termine o problema di sottofondo e meno come concetto articolato e messo in primo piano.

Già nel *Sofista* di Platone viene espressa la necessità di un terzo elemento, un *tertium quid*. Discorrendo sul moto e sulla quiete Platone si chiede come questi possano trovarsi in opposizione dal momento che entrambi ugualmente “sono”. Se il moto è opposto alla quiete e se nello stesso tempo “il moto è” e “la quiete è”, allora entrambi hanno in comune la determinazione dell'essere, per il fatto che entrambi *sono*, e perciò non possono essere assolutamente contrari. Inoltre, nell'affermare: “il moto è” oppure “la quiete è”, questo “è” si manifesta come qualcos'altro rispetto ai due (l'essere né si muove né sta in quiete), dunque come un terzo elemento rispetto sia al moto sia alla quiete che li collega. Il terzo è dunque esplicitamente associato all'essere e alla sua funzione sintetico-copulativa<sup>1</sup>. In altri termini, i due concetti per quanto siano separati ed

---

1 “*Ospite*: E allora ponendo l'essere come un terzo elemento nell'anima, al di fuori di questi due, come se sotto di quello il moto e la stasi fossero congiunti, e comprendendo e considerando la loro comunanza con l'essere, tu dici che l'uno e l'altro 'sono' ?

*Teeteto*: Rischiamo proprio di preannunciare un terzo elemento, quando diciamo che 'moto e stasi sono' !” (Platone, *Soph*, 250b-c).

eterogenei devono avere qualcosa in comune, per il fatto che entrambi “sono”. “Come dobbiamo pensare questo vostro essere? Forse come un terzo accanto a quei due, e dobbiamo porre, secondo voi, il tutto come tre e non più come due?” (*Soph.*, 243e).

Anche nel *Parmenide* possiamo rintracciare lo stagliarsi di un terzo e di un problema che sarà affrontato da Aristotele nella *Metafisica* (990b 17, 1039a2, 1059b), diventando poi noto come “problema del terzo uomo”. Questo problema si inserisce nel quadro della teoria platonica delle idee e si trova in prossimità di concetti quali *metexis* (partecipazione) e *parousia* (presenza), con i quali Platone spiega il rapporto tra la singolarità della cosa e la sua essenza universale. In breve, la cosa singolare riceve la sua qualità partecipando all’idea, cioè all’essenza universale: il problema nasce dallo scarto tra il mondo delle idee e il mondo delle apparenze, anche qualora si mostri la presenza delle idee nel mondo sensibile. La predicazione logica è pensata in virtù della *metessi* del soggetto all’essenza del predicato, per cui dire che una cosa è grande è come dire che questa cosa partecipa all’idea di grandezza. L’idea di grandezza rimane una, mentre esiste una molteplicità di cose grandi. Tuttavia, il molteplice e l’idea devono avere una nuova forma in comune, appunto un che di terzo. Questo terzo elemento poi deve avere qualcosa in comune sia con le cose sensibili sia con l’idea, per cui si prospetta un quarto elemento mediano che abbraccia tutti gli altri tre elementi. Il procedimento ottiene la forma di una regressione all’infinito, oppure nel lessico hegeliano, di una cattiva infinità. Il terzo che si prospetta in questo problema platonico-aristotelico è un terzo contabile, numerico, un elemento aggiunto che si moltiplica per la sua natura, lascia alla forza inarrestabile del contare all’infinito.

È ben noto come nel quarto libro della *Metafisica* (1011 b 23-24) Aristotele esprima il principio del *tertium non datur*, o meglio il principio del termine medio escluso: è impossibile che ci sia nulla di intermedio, alcun termine medio fra due contraddittori, ed è necessario affermare o negare solo uno dei contraddittori di una e stessa cosa. Tra i vari tentativi di far presente il principio opposto, cioè il principio del medio *incluso*, è annoverabile proprio un passo del *De Anima* (423 a-b), dove si discorre sul tatto e sul medio: ogni cosa tangibile, dice Aristotele, è immersa in un medio che a sua volta non è tangibile. Questo medio ha una doppia funzione perché distingue i due dividendoli, individua gli estremi, ma anche li mette in contatto. In altri termini, l’analisi aristotelica fa vedere che per avere il (con)tatto tra i due ci vuole la mediazione di un terzo, ossia un medio che per certi versi fa parte dell’atto di toccare, ma a sua volta non è percepito. I due non si possono toccare senza un terzo, perché per ave-

re la differenza tra i due ci vuole un terzo<sup>2</sup>. Che per la differenza ci vogliono i tre è un’idea ricorrente in questo studio.

Un altro interessante tentativo di concettualizzare la terzietà nell’ambito della filosofia antica è rappresentato da un concetto di Democrito: *den*<sup>3</sup>. Questo neologismo costituisce il tentativo di sottrarsi all’alternativa tra essere e nulla: *den* non è né essere né nulla, né l’Uno né il vuoto; è un che di terzo. *Den* nasce dalla negazione di *hen* (Uno) che si può esprimere sia come *ouden* sia come *meden*, ed è appunto il “denominatore comune” nei due modi di dire “nulla”, “niente”, “niuno”; cioè il termine *den* costituisce il resto comune delle due negazioni, l’esito né positivo né negativo di una doppia negazione (né l’uno né l’altro, né ente né niente, ma appunto *Iente*, *das Ichts*, *the Othing*, *Ien*, *Ista*), o meglio, esso è l’esito né positivo né negativo di una negazione e di una sottrazione. È appunto il terzo, la negazione dell’uno, dell’ente, ma anche negazione della negazione dell’uno che non è mero niente. Il termine democriteo *den* rappresenta un passo storico importante nella concettualizzazione di un’ontologia del terzo che vorrei delineare in questa ricerca.

Tenendo presente questo sfondo storico e filosofico<sup>4</sup>, e senza entrare nel merito di tutta la storia della problematizzazione del terzo nei suoi diversi aspetti, questo lavoro si concentra anzitutto sulla costituzione moderna della figura del terzo, ossia sull’articolazione del terzo in riferimento alla soggettività moderna. Questo non vuol dire che i punti messi in risalto da Platone,

2 Per queste riflessioni sul tangibile e l’intangibile in Aristotele, sui due e sul terzo, sono debitore alla lettura di Mladen Dolar e al suo libro *Oficirji, služkinje in dimnikarji*, Ljubljana, Analecta, 2010.

3 Per ulteriori approfondimenti del concetto si veda: W. I. Matson, *Democritus, Fragment 156*, in “The Classical Quarterly”, 13, 1963, pp. 26-29; A. Badiou, B. Cassin, *Il n’y pas de rapport sexuel*, Paris, Fayard 2010, p. 81; M. Dolar, *The Atom and the Void – From Democritus to Lacan*, in “Filozofski vestnik”, Vol. XXXIV, Num. 2, 2013, pp. 11–26. Mladen Dolar interpreta *den* come una mancata doppia negazione, come una sottrazione dalla negazione, dal non-essere, e dunque come un fallimento della negatività hegeliana. Per Slavoj Žižek questo curioso *den* è “meno di niente”, come indica il titolo del suo libro *Less than Nothing*, London-New York, Verso, 2012, p. 58ss (“more than something, less than nothing”, *Ivi*, p. 495).

4 Uno dei tentativi più rappresentativi di ampliare la questione del terzo e del medio lungo tutta la storia della filosofia, è quello di Jan Van der Meulen che nel suo fondamentale studio sul medio infranto introduce il problema della sintesi pura, cioè dell’originaria unità di concetto, tempo e spazio come il problema fondamentale della filosofia occidentale – il problema che comunque solo con Kant sarà reso evidente e poi portato a compimento da Hegel. Cfr. J. Van der Meulen, *Il medio infranto*, Napoli, Morano, 1987.

Aristotele o altri Greci perdano il loro valore. Anzi, possiamo notare che le stesse connotazioni messe in risalto dai Greci (l'universale, il particolare, l'essere, il nulla, il movimento, l'uno e il molteplice, il regresso all'infinito, negazione ecc.) emergono di nuovo, arricchite però di ulteriori sfaccettature in virtù del loro riferirsi alla soggettività moderna. Si parte dalla premessa che la modernità ha destituito il grande Terzo metafisico e trascendente per introdurre una sorta di terzo trascendentale, appartenente alla struttura soggettiva. Ad ogni modo, questo passaggio non è così lineare e univoco.

Ciò che noi qui tratteremo come Terzo nella tradizione psicoanalitica contemporanea di matrice lacaniana corrisponde in effetti all'Altro<sup>5</sup>. Nella lunga tradizione della filosofia occidentale la funzione di questo grande Altro era svolta dalla trascendenza divina. Ciò che con la filosofia moderna man mano viene meno è il carattere esterno, esogeno, trascendente rispetto al soggetto di questa struttura ontologicamente determinante e costituente: l'Altro acquisisce sempre di più lo status di qualcosa che va *presupposto* da parte del soggetto, e smette di essere l'oggetto ultimo in cui si crede e di cui ci si fida<sup>6</sup>. In questo senso si può dire che con Kant il campo dell'Altro, ossia il presupposto ontologico del sapere e dell'ordine conoscibile, viene ricondotto alla soggettività trascendentale. Ciò che la struttura del grande Altro comunque mantiene è il suo carattere extra-ordinario: l'Altro appartiene a un altro ordine, è fuori dall'ordine esperienziale del contabile, per cui esso non viene semplicemente dopo il primo, non è un altro Uno, un altro successivo. L'ordine dell'Altro è diverso, estraneo, irriducibile (e difatti in Kant la soggettività trascendentale non appartiene all'ordine dell'esperienza e della natura, bensì a un altro registro, appunto al trascendentale).

Se la figura del terzo viene presa in considerazione sulla scia di queste riflessioni, allora il terzo non si dà come elemento contabile, un elemento che semplicemente viene dopo i due. Il terzo non è un elemento aggiunto,

5 L'Altro dell'ordine simbolico, il garante del senso, l'Altro come presupposizione della verità nel dialogo (il terzo del dialogo), in quanto l'Altro che è presupposto; anche l'Altro del linguaggio, l'Altro come l'ultimo destinatario che non si palesa nel dialogo, l'interlocutore assente – insomma, l'Altro come ciò che è presupposto, implicito e comune, originativo e costituente; l'Altro del potere, l'Altro della legge. Per tutti questi significati dell'*Autre* in Lacan si veda l'articolo di Jacques-Alain Miller, *Encyclopédie: article 'Lacan, Jacques' rédigé pour l'Encyclopédia Universalis*, in "Ornicar?", no. 24, 1981, p. 40.

6 "Unlike other epochs, which could see their order based on God, nature, or established tradition, modernity had to conceive a way for itself to be self-grounding" (S. Lumsden, *Deleuze and Hegel on the Limits of Self-Determined Subjectivity*, in K. Houle, J. Vernon (a cura di), *Hegel and Deleuze. Together Again for the First Time*, Evanston, Northwestern Uni. Press, 2013, p. 138.

ma piuttosto un eccesso, qualcosa di veramente altro che sfugge all'ordine e alla spartizione dell'esperienza. Quindi, il terzo dischiude la dimensione dell'Altro che non è riconducibile alla successione dell'uno dopo l'altro. E tutta la ricerca sul terzo parte dalla domanda principale come questa figura trascendentale, originaria ed extra-ordinaria determini e condizioni l'ordine della realtà e dell'esperienza senza veramente appartenere a essa, ossia, come il terzo sia incluso nella realtà senza appartenerci. In Hegel questa domanda principale diventa la domanda sull'origine della dualità e sul suo superamento: il terzo come origine dei due, come ciò che costituisce la dualità e la differenza e le trasfigura. La trattazione delle questioni salienti del pensiero kantiano e quello hegeliano mette in luce una figura del terzo come qualcosa di *più* rispetto ai due, ma *non* come elemento successivo da cui parte la progressione all'infinito; è piuttosto un *più* che si sottrae all'ordine della dualità e che allo stesso tempo ne è alla base.

Sin dall'inizio della sua impostazione moderna, *in primis* con Cartesio, la soggettività era destinata a svilupparsi come una struttura triadica. Questo è ben presente nella prospettiva cartesiana, la quale, come ben sappiamo, propone il dualismo sia nella strutturazione ontologica del mondo (*res cogitans* e *res extensa*) sia nella strutturazione dell'Io (anima e corpo). Il dualismo cartesiano, però, è difficilmente sostenibile senza un terzo che interviene per procurare l'identità del soggetto e dell'oggetto, nonché per far funzionare la stessa soggettività, scissa in due. Questo ruolo in Cartesio è svolto dalla figura di Dio, che viene introdotta nella terza delle *Meditazioni sulla filosofia prima*<sup>7</sup> come garante ontologico della verità, che, da un punto di vista epistemologico, deve rendere possibile il passaggio dall'*Io penso* all'*Io so*, cioè dalla auto-cerchezza soggettiva alla certezza veritativa. Questo Terzo nell'ordine ontologico deve essere un vero Primo. Il principio dell'autocoscienza, qualora sia posto a partire da una visione dualistica, si apre necessariamente verso il terzo termine che deve mediare e colmare lo scarto generato dal modo in cui la stessa autocoscienza viene impostata. La storia moderna della soggettività è contrassegnata da questa tentazione dualistica, nonché dai diversi tentativi del suo superamento.

Avendo in mente questo sfondo storico, sia Kant sia Hegel cercano di configurare la soggettività a partire da un bisogno del terzo, andando oltre il dualismo cartesiano. In Kant questa problematica è articolata sotto il progetto della sintesi trascendentale. In altri termini, Kant non necessita più di un ter-

---

7 Cfr. R. Cartesio, *Meditazioni sulla filosofia prima*, a cura di G. Brianese, Milano, Mursia, 1994.

zo trascendente, superiore (come Dio)<sup>8</sup>, per risolvere il problema dell'identità di soggetto e oggetto, ma è la stessa sintesi, intesa come struttura a priori del soggetto, ciò che ora risponde all'esigenza del terzo termine. Ovvero, detto altrimenti, con Kant abbiamo un'operazione di interiorizzazione del terzo (dal terzo trascendente al terzo trascendentale), in quanto principio della stessa soggettività fondata sull'unità trascendentale dell'appercezione. Ciò che in Kant viene esplicitamente chiamato in causa riguardo alla figura del terzo (*das Dritte*) è l'immaginazione che produce gli schemi – gli elementi necessari per applicare le categorie dell'intelletto alla sensibilità.

La problematica messa a fuoco in questo lavoro riguarda soprattutto le conseguenze di un nuovo scarto generato dal soggetto trascendentale kantiano. La posizione kantiana viene così significativamente caratterizzata da una continua riproduzione delle dualità che pongono sempre nuove esigenze di sintesi. L'autocoscienza con Kant è diventata il luogo del terzo, la funzione stessa della sintesi, enunciando il principio del terzo incluso (*tertium datur*) proprio della stessa struttura della soggettività e fondativo dell'oggettività. L'intento che ci si propone qui è dimostrare come l'impostazione kantiana non supporti totalmente l'inclusione del terzo, proprio per la sua fondazione prettamente soggettiva. Il terzo incluso in Kant passa così facilmente nel terzo escluso facendo riemergere la dualità. Di conseguenza, il soggetto kantiano rimane aperto nei confronti di unateriorità che gli rimane trascendente, ossia irraggiungibile, e svolge però una funzione regolativa (*als ob*). Un'altra conseguenza del modo kantiano di impostare il terzo, e dunque la soggettività in generale, è la stessa evidenziata da Aristotele nel problema del terzo uomo, e cioè la cattiva infinità.

Hegel continua sulla via imboccata da Kant, traendo però altre conclusioni. Potrebbe sembrare che dopo il trascendentalismo di Kant, l'idealismo assoluto, il metodo speculativo e l'ontologia dello spirito hegeliani rappresentino un passo indietro, un ritorno alla vecchia metafisica che di nuovo necessita di un terzo trascendente, esteriore, un'entità sovra-individuale (che non si chiama più Dio, ma Spirito). Contrariamente a questa interpretazione, si suggerisce che Hegel è un pensatore dell'immanenza radicale<sup>9</sup>, e che anche il terzo (inteso come principio di sintesi) va inserito in

8 Lasciamo da parte ora la questione come il postulato della ragion pratica sull'esistenza di Dio in realtà costituisca il ritorno dalla finestra di ciò che Kant voleva cacciare dalla porta.

9 Su Hegel come pensatore dell'immanenza dell'esperienza (nella *Fenomenologia*) e dell'immanenza del pensiero (nella *Logica*) cfr. K. Brinkmann, *Idealism Without Limits. Hegel and the Problem of Objectivity*, Dordrecht, Springer, 2011, pp. 71-77.



questo orizzonte di immanenza: all'interno di tale orizzonte il trascendente è concepibile come auto-riflessione dell'immanenza stessa.

Il terzo assume il significato dello spirito; il suo carattere è fondamentalmente spirituale. Dunque, anche per Hegel, il terzo è un principio legato strettamente alla problematica dell'autocoscienza, che egli risolve “allargando” il suo concetto, e superando l'accezione soggettivistica dell'autocoscienza (lo spirito è quel concetto hegeliano che appunto significa questo allargamento e l'universalizzazione dell'autocoscienza<sup>10</sup>). Nella vita naturale non c'è nessun terzo termine e nessuna intersoggettività. Solo il sorgere dell'autocoscienza apre la prospettiva del terzo, dunque quella della mediazione e di un rapporto originario con l'alterità, tale per cui diviene possibile che l'autocoscienza venga pensata in termini di intersoggettività.

Sia Kant sia Hegel, anche se in maniera diversa, cercano di evitare le derive dualistiche, prospettando una concettualizzazione del terzo all'interno dell'orizzonte dell'autocoscienza. L'intento del percorso qui proposto è quello di avanzare l'idea dell'autocoscienza come orizzonte originario del terzo. Il terzo però non ha soltanto il tenore soggettivo, nel senso del suo radicarsi nell'autocoscienza dell'Io, ma assume anche un ruolo centrale nella costituzione dell'oggetto, dell'esperienza e del reale: questo è nient'altro che il lascito capitale del trascendentalismo kantiano. Così si compie il circolo tracciato dalla soggettività moderna: il terzo nasce dalle esigenze della stessa autocoscienza di costituirsi come principio del mondo, come quell'elemento sintetico-copulativo che fonda la presenza del

---

10 Ciò non va inteso come lo intende R. C. Solomon, cioè come se lo spirito hegeliano fosse solo un'universalizzazione dell'Io trascendentale kantiano: “l'universalizzazione” dell'autocoscienza va qui intesa come superamento della sua accezione soggettivistico-coscienziale kantiana. Cfr. R. C. Solomon, *In the Spirit of Hegel: A Study of G. W. F. Hegel's Phenomenology of Spirit*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1983. Per una critica a Solomon si veda anche R. Stern, *Hegel, Kant and the Structure of the Object*, London, Routledge, 1990. Nel tentativo di allontanare l'idealismo soggettivo di Kant dall'idealismo assoluto di Hegel Stern però finisce col perdere la soggettività, fraintendendola, insistendo troppo sulla sostanza-forma universale che costituisce l'unità dell'oggetto. Il filo conduttore della mia ricerca, in realtà, tenta di evitare sia la prima che la seconda soluzione, riconoscendo lo scarto tra Kant e Hegel solo come appartenente al compimento hegeliano del paradigma inaugurato da Kant stesso. A tal proposito mi permetto di rinviare a S. Hrnjez, *Kant's Slumber and Hegel's Ontological Gesture*, in D. Jørgensen, G. Chiurazzi, S. Tinning (a cura di), *The Experience of Truth — The Truth of Experience: Between Phenomenology and Hermeneutics*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2015, pp. 44-59.

soggetto nel mondo e il suo rapporto con l'oggettività. Kant e Hegel in linea di massima condividono questa strategia, anche se articolano risposte diverse e per certi versi opposte.

Dunque, come è appena stato messo in evidenza, il problema della sintesi va indagato in connessione alla tematica della soggettività moderna, basata sul principio dell'autocoscienza. In Cartesio però l'unità tra il soggetto e l'oggetto non è ancora pensata come sintesi. La soluzione cartesiana è infine fondazionalista, perché ricorre al Grande Altro trascendente e divino come fondamento di due sostanze. È solo con Kant che la problematica della sintesi acquista pieno spessore. La questione del terzo in Kant, come si vedrà, viene infatti introdotta esplicitamente riguardo alla possibilità dei giudizi sintetici. La ricerca kantiana intorno alla terzietà della sintesi si svilupperà su più livelli, come dottrina delle tre sintesi (nella prima edizione della *Critica della ragion pura*), come distinzione tra sintesi intellettuale e sintesi figurata (nella seconda edizione) e culminerà con la dottrina dello schematismo. Va notato che la funzione sintetico-copulativa del terzo sarà sostanzialmente condivisa tra le due facoltà (appercezione e immaginazione). La conclusione a cui intende pervenire la nostra indagine è che in Kant la sintesi si configura come un collegamento *attraverso* il terzo, come termine medio, o meglio, come anello di concatenazione tra due campi separati.

In Hegel, però, sarà problematizzato il tentativo stesso di parlare del terzo come una sintesi. Ammesso il caso in cui di sintesi si tratti, questa sarà piuttosto articolata come una sintesi immanente, che non concerne soltanto la struttura soggettiva con le sue facoltà conoscitive, ma coinvolge piuttosto una categorialità ontologica. Perciò il paradigma della sintesi immanente è la categoria del divenire che unisce l'essere e il nulla, ma non come due entità esteriori che si escludono reciprocamente, bensì come momenti propri che si co-implicano, passando l'uno *nell'*altro. La dialettica del divenire tratta l'essere che passa nel nulla, e viceversa, il che cambia totalmente lo statuto del terzo che non è più estrinseco, ma fa parte dei membri della relazione: *ogni* membro della relazione è *in sé* l'unità con l'altro da sé. La sintesi che produce l'unità opera, per così dire, dall'interno, come il passare dell'uno nell'altro.

La sintesi immanente supera il dualismo lasciando una certa dualità dei membri, ma non più come estrinseci, bensì come già passati nel proprio opposto *dentro di sé*. Così tutti gli opposti che si ritenevano fissi si ricostituiscono come il proprio passare nell'altro, come *Übergang* entro di sé attraverso la relazione con l'altro. È anche qui che emerge la differenza tra Kant e Hegel: nel primo il passaggio è pensato soprattutto come passaggio *dall'*uno *all'*altro dei due eterogenei, che rimangono separati e non mutati, mentre nel

secondo si tratta del passaggio dell'uno *nell'*altro dei due opposti; la sintesi immanente è così una trasfigurazione dei membri della relazione e il suo paradigma è infatti sostanza che si manifesta (anche) come soggetto. Per queste ragioni, intendiamo mettere in questione la solita classificazione manualistica di Hegel come pensatore della sintesi. Se Kant è chiaramente un pensatore della sintesi, con Hegel invece abbiamo in atto il pensiero della mediazione: discorrendo a rigore, la sintesi tende a escludere la mediazione, anche se con questa condivide lo stesso terreno, appunto il terreno del terzo.

In Kant la mediazione si declina nella mediazione determinante (funzionale alla costituzione dell'esperienza), che in senso stretto possiamo identificare con la sintesi, e nella mediazione riflettente (funzionale alla riflessione su ciò che rimane indeterminato). In entrambi i casi il terzo viene pensato come *Mittelglied* (l'occorrenza del termine si nota soprattutto nella *Critica del Giudizio*, mentre la *Critica della Ragion Pura* registra piuttosto il termine *das Dritte*, il terzo), cioè come termine medio, anello di concatenamento che interviene per stabilire una continuità.

Il ruolo di questo termine intermedio si può illustrare con una metafora, utilizzata da Kant stesso: un ponte che si erige sopra l'abisso per rendere possibile il passaggio da una sponda all'altra. L'immagine del ponte<sup>11</sup> è stata utilizzata da Kant nel contesto della *Critica del Giudizio* e del suo progetto di unire la natura con la libertà. D'altra parte, anche le altre immagini, le metafore nautiche e geografiche ed esempi spaziali<sup>12</sup>, a cui Kant ricorre spesso, testimoniano il carattere fondamentale del suo pensiero: tutta la critica kantiana si può ricondurre a una *Grenzbestimmung*, una *determinazione dei confini* che vuole delimitare la topografia della ragione umana, il suo spazio legittimo. Geografo della ragione umana<sup>13</sup>, Kant cerca la

11 Cfr. Gaetano Chiurazzi, *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere*, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. IX-XI.

12 Cfr. KrV, p. 496ss; CRP, p. 1075ss (B787); poi nella prima edizione della *Critica* sul "nihil ulterius" e l'immagine dell'oceano senza sponde, cfr. KrV I, p. 247; CRP, p. 1305 (A396). A tal proposito si veda anche il testo *Che cosa significa orientarsi nel pensiero?* e anche una nota manoscritta in cui si dice che dopo la geografia delle terre della ragione bisogna prendere in considerazione anche la loro storia universale (HN Me, p. 559, R 4458). Per una contestualizzazione delle metafore kantiane rimandiamo a G. Garelli, *L'oceano della ragione: metafore kantiane*, Milano, CUEM, 1996. Si veda anche H. Hohenneger, *Kant geografo della ragione*, in P. Totaro, L. Valente (a cura di), *Sphaera. Forma immagine e metafora tra medioevo ed età moderna*, Firenze, Olschki, 2012, pp. 411-428.

13 Kant infatti usa questa descrizione per Hume (Cfr. KrV, p. 496; CRP, p. 1075; B788). Il primo a usare la stessa descrizione per Kant è stato Cassirer (Cfr. E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, trad. it. di G. A. De Toni, Firenze, La nuova Italia, 1977, p. 52).

delimitazione completa della terra, cioè della sua superficie, il che non si conosce empiricamente, ma tramite una sorta di topologia trascendentale che determina i luoghi confinando l'orizzonte ed escludendo quegli spazi vuoti o abissi che vanno colmati. Potremmo anche richiamare le righe iniziali che aprono il capitolo sul fenomeno e noumeno con una metafora sull'intelletto puro come un'isola con i confini ben protetti e circondata da un oceano vasto e tempestoso<sup>14</sup>, in cui il navigante (la ragione umana) può vagabondare ed errare illudendosi di aver trovato dei nuovi territori, nuove isole della verità, mentre si tratta soltanto di parvenze (idee trascendentali).

La scienza kantiana si presta, dunque, a fornire una mappa di navigazione con i territori sicuri, non soltanto per evitare il naufragio della ragione, ma anche per avere un terreno su cui erigere con sicurezza l'edificio del sapere umano. Il punto è che il navigante (l'uso empirico dell'intelletto), prima di avventurarsi nell'oceano, deve diventare anche cartografo (la critica della ragione umana), e la "mappa nautica" deve essere disegnata sulla base della riflessione sulle proprie condizioni di possibilità di navigare (cioè di conoscere). E siccome la riflessione, come scrive Kant, "non ha a che fare con gli oggetti stessi"<sup>15</sup>, ma con il rapporto tra le rappresentazioni degli oggetti e le fonti soggettive del conoscere, il disegno della mappa nautica si profila come una disciplina *topologica* in cui non ci accingiamo a descrivere come stanno le cose, ma a regolamentare e prescrivere il confine tra il possibile e l'impossibile, che garantisce la continuità e la regolarità del sapere. La topologia va oltre la topografia, perché introduce il momento della legge, della norma, della giustificazione (*quid iuris*). Questa disciplina non è che la topica trascendentale di cui Kant parla nella *Nota all'anfibolia dei concetti della riflessione*: riflessione che determina il luogo al quale appartengono le rappresentazioni degli oggetti<sup>16</sup>. Questa riflessione su cui si basa la topica trascendentale è un dovere, dice Kant<sup>17</sup> – e, possiamo aggiungere, un imperativo categorico della stessa critica.

La topica dunque rende eterogenea la conoscenza umana perché distingue i luoghi, cioè le diverse posizioni (le sorgenti del conoscere) in cui rientrano i concetti. Il terzo, che mira a stabilire una connessione tra due luoghi trascendentali (due isole), non è nient'altro che *il terzo topologico* – una sorta di copula che mette insieme due zone, due aree del territorio, tenendole ciò nonostante separate. Il terzo topologico funziona come un *pon-*

---

14 Cfr. KrV, p. 202; CRP, p. 451 (B292).

15 KrV, p. 214; CRP, p. 485 (B316).

16 KrV, p. 220; CRP, p. 495 (B325).

17 KrV, p. 216; CRP, p. 487 (B319).

te e implica una correlazione tra separatezza e unificazione, facendo sì che la prima "appare più come cosa della natura", e l'ultima "più come cosa dell'uomo"<sup>18</sup>. La separatezza è un punto di partenza dato, mentre ciò che bisogna dimostrare è come nella situazione di questa separazione viene costituita l'unità dell'esperienza e l'unità degli oggetti dell'esperienza. La risposta kantiana va cercata nella sua teoria dei giudizi sintetici a priori. Il terzo si può dunque ricondurre a quella "curvatura della superficie"<sup>19</sup> che ci aiuta a trovare il raggio della sfera della ragione per delimitare il territorio dell'esperienza possibile. La domanda hegeliana da porre alla topologia kantiana sarebbe: ma è possibile fare una mappa di navigazione con le regole di orientamento prima della navigazione?

Il terzo portato avanti da Hegel, denominato *il terzo speculativo*<sup>20</sup> in questa ricerca, discorrendo a rigore, non è un termine intermediario, ma è la stessa relazione dell'identità nella differenza, secondo la quale *ogni* membro della relazione è l'identità di sé e del proprio altro. Così, sia l'uno sia l'altro è già il medio (*Mitte*) con la funzione di mettersi in relazione con il proprio altro. Gli estremi sono in se stessi uniti con il proprio altro, di modo che *essi stessi diventano* il terzo. L'intervento di un terzo esterno così appare superfluo. A differenza di Kant, in cui il terzo (come il ponte) rimane sempre fisso, stabile e separato da ciò che connette, in Hegel abbiamo una sorta di dinamicizzazione e di immanentizzazione del terzo.

La risoluzione hegeliana del problema epocale dell'*Entzweiung* (scissione, separazione), dunque, non distrugge i due, la dualità in quanto tale, e non fa dileguare lo spazio tra i due sovrapponendo un'unità superiore

18 Ci avvaliamo qui di questa ispirante descrizione di Simmel, cfr. G. Simmel, *Il ponte e la porta*, in Id., *Saggi di estetica*, a cura di M. Cacciari, Padova, Liviana, 1970, p. 6.

19 Cfr. KRV, p. 497; CRP, p. 1079 (B790).

20 Nella *Filosofia del diritto*, nel paragrafo in cui spiega la singolarità e la concretezza della volontà, Hegel definisce esplicitamente il terzo come ciò che è speculativo e vero: "ma il terzo, il vero e speculativo (*das Wahre und Spekulative*) (e ogni verità, in quanto è compresa, può essere pensata soltanto speculativamente) è quello, nel quale ricusa di consentire l'intelletto, che chiama sempre inintelligibile il concetto" (HW 7 PR, p. 55; FD, p. 31, §7). E poi continua con gli appunti: "Dies dritte ist nicht Abstraktion, sondern konkret, gesunder Menschenverstand, und Spekulation. Absolute Form – allenthalben und überall – Göttlicher Rhythmus der Welt und Methode des absoluten Erkennens [...] Dieses Dritte – ßß ist erst das Wahrhafte so, daß jene Momente selbst es in sich haben – das Allgemeine – Aufheben der Besonderungen – ist ebenso Rückkehr in sich – aber unbestimmte – und das Besondere – Bestimmen – ist ebenso Subjektivität – Aufheben des Abstrakten – das Anderssein gegen Bestimmtheit" (*Ivi*, pp. 56-57).

che schiaccia e soffoca la differenza. Si tratta piuttosto di un atto di riconfigurazione in cui lo spazio mediano è pensato come relazione viva e intrinseca ai membri della relazione, come movimento nel tempo. Questi membri della relazione non sono nulla al di fuori, e nemmeno semplicemente dentro il medio che li divide e unisce allo stesso momento, bensì essi stessi sono questo spazio dinamicizzato e immanentizzato. Per questo, il terzo in Hegel ha carattere di medio (*die Mitte*), inteso come totalità, e non semplicemente come un termine di congiunzione, un anello di anello di concatenazione (*Mittelglied*) da frapporre tra due estremi estrinseci. Il medio per di più non è un semplice contesto che mette insieme, al pari della totalità che non è un mero e semplice racchiudere in un'unità. Il medio come totalità significa il contesto della trasfigurazione di ciò che si trova nel medio. Perciò il modello del terzo in Hegel è piuttosto *trasfigurativo*, a differenza di quello kantiano che possiamo definire *comunicativo* (mettere in contatto, gettare i ponti, ecc). Ed ecco una delle tesi portanti di questo studio: l'esigenza del terzo in Kant e Hegel si sviluppa in due modelli diversi e secondo due paradigmi diversi: il paradigma della *sintesi e comunicazione* (Kant) e il paradigma della *mediazione e trasfigurazione* (Hegel). Questi due paradigmi comunque non si lasciano separare così facilmente perché condividono lo stesso sfondo ontologico e inoltre costituiscono la stessa tradizione filosofica.

Dunque, *tertium datur*: sia per Kant sia per Hegel il terzo si deve dare. Per citare solo due esempi di cui ci occupiamo in questo libro: in Kant il terzo si deve dare come schema e come Giudizio, cioè come immaginazione in entrambi i casi, mentre in Hegel il terzo si deve dare come divenire. Però il necessario *es gibt* dello schema è diverso dal *presentarsi* del divenire.

Secondo il modello comunicativo kantiano, lo schema, cioè l'immaginazione, deve mettere in contatto ciò che è e deve rimanere separato (concetto e intuizione). Questa funzione comunicativa nella prima *Critica* mette in atto l'applicazione delle categorie dell'intelletto ai dati della sensibilità, il che è il cardine del costituirsi dell'esperienza. La funzione comunicativa nella *Critica del Giudizio* invece non è funzionale all'applicazione, bensì alla riflessione allusiva su di un fondamento sovrasensibile di tutte le nostre facoltà.

Nel caso di Hegel, dove non vale più il modello comunicativo, bensì quello trasfigurativo, il modo di darsi del terzo è concepito piuttosto come processo, allo stesso tempo riflettente e determinante, che non colma la separazione, ma la trasfigura, prendendo atto del fatto originario che in realtà non c'è nessuna separazione fissa, ma che gli elementi separati sono *già* uniti con il proprio opposto ed è la separazione il fenomeno derivato.

In questo modo, prendendo in esame le prime categorie della logica hegeliana, l'essere, passando nel nulla (ossia, l'essere già passato nel nulla), dà luogo al divenire come alla *propria* verità. Il modo di darsi di questo terzo è piuttosto il modo di darsi di ciò che esso unisce, cioè il divenire è *un modo di darsi* dell'essere e del nulla che non sono fissi e separati. Il terzo è dunque un modo di darsi sia dell'uno sia dell'altro attraverso il quale entrambi risultano trasfigurati. È dunque il modo di darsi *della loro* dualità che non può essere più un'Entzweigung incolmabile. Inoltre, è la trasfigurazione della stessa separazione. Perciò si potrebbe dire che anche il divenire è un modo di darsi della stessa separazione tra l'essere e il nulla, che non togliendo la loro differenza (e dunque mantenendo una certa distinzione e divisione) riconosce se stessa nell'unità di ciò che è separato.

Prendendo in considerazione tutte queste affermazioni riassuntive e sommarie diventa chiaro perché il percorso della nostra indagine si presenti innanzitutto come lavoro di concettualizzazione e poi di problematizzazione del terzo. Perciò verranno tematizzati quegli aspetti della filosofia kantiana e della filosofia hegeliana che ci permettono di identificare il terzo come figura per certi versi necessaria e implicita. L'idea generale che orienta tutto il lavoro è che l'identificazione, la concettualizzazione e la problematizzazione della figura del terzo possano servire come filo conduttore per riportare alla luce il carattere peculiare dei profili filosofici di Kant e di Hegel nonché per mettere in evidenza le loro differenze. Questo lavoro, insomma, costituisce un modo di mettere a confronto i due più alti esponenti filosofici della modernità<sup>21</sup>.

Delineare un approccio possibile alla filosofia critica e alla filosofia speculativa, attraverso la figura del terzo, non vuol dire soltanto abbracciare e mettere insieme i loro diversi aspetti, che magari sotto un altro riguardo sembrerebbero separati, ma anche affrontare *in nuce* il modo proprio kantiano e hegeliano di filosofare e concepire le cose. La tesi interpretativa preliminare è che l'esigenza del terzo in entrambi si giustifica soprattutto come tentativo mirato a porre fine a ogni forma dualistica del pensiero, generata dalla fondazione assoluta della posizione del soggetto in Cartesio. La filosofia critica e l'idealismo della filosofia speculativa (in questo lavo-

---

21 Come sostiene Vincenzo Vitiello, nel confronto Hegel-Kant "è segnato per molti versi il senso della nostra comprensione della modernità. E con il senso della nostra comprensione anche il destino del nostro esser-moderni" (V. Vitiello, *La riflessione tra cominciamento e giudizio*, in Id. (a cura di), *Hegel e la comprensione della modernità*, Milano, Guerini, 1991, p. 84).

ro però ricondotte soltanto alle loro figure primarie, cioè a Kant e a Hegel) si configurano come due risposte alla stessa esigenza del terzo. E il compito che si assegna è vedere come queste risposte si profilino nelle loro convergenze e differenze.

A tal proposito la nostra indagine ottiene anche un significato più ampio: il lavoro di concettualizzazione e la storia dei concetti convergono con l'esperienza storica e politica di un'epoca, che affermando il nuovo principio del mondo – il principio della soggettività moderna e illuminista – ha prodotto nuove scissioni e contraddizioni, vivendo le lacerazioni sociali e la crisi della legittimazione di una forma di vita storica emergente<sup>22</sup>. Le riflessioni sul terzo si inseriscono così nel quadro di questo generale cambiamento storico-sociale, di cui l'idealismo tedesco è un'espressione paradigmatica, e ciò non soltanto come progetto del superamento delle scissioni (l'esigenza del terzo come esigenza di una nuova sintesi e mediazione epocale), ma anche come riconoscimento della radicalità e fundamentalità della crisi e per certi versi della necessità storica della disgregazione del vecchio mondo. I filoni filosofici attuali e oggi dominanti spesso ignorano totalmente o perdono di vista il nesso tra l'approccio storico-contestuale e quello (onto)logico-trascendentale, che la figura del terzo di fatto tiene insieme<sup>23</sup>. Questa disgiunzione dell'aspetto storico da quello ontologico è uno dei motivi per cui la figura del terzo al giorno di oggi potrebbe sembrare un problema spettrale, oggetto di una fissazione filosofica specialistica. Ma questa "spettralità" del terzo è un buon punto di partenza per la nostra ricerca, cosicché si potrebbe dire: uno spettro si aggira per la storia della filosofia – lo spettro del terzo. Inoltre, come motto potremmo usare il se-

22 Questo bisogno di dare una risposta filosofica alle contraddizioni e tensioni crescenti che prevalevano all'inizio dell'Ottocento e dominavano in generale il passaggio dal mondo feudale alla modernità capitalista è il segno particolare della dialettica hegeliana. Sulla logica hegeliana come logica del cambiamento e della trasformazione che non va separata dall'analisi del mondo storico attuale e dalla fenomenologia della sua crisi si veda A. Nuzzo, *Dialectic as Logic of Transformative Processes*, in K. Deligiorgi (a cura di), *Hegel. New Directions*, Chesham, Acumen, 2006, pp. 85-105.

23 Come esempi dell'approccio contrario, quell'approccio che contestualizza o addirittura deduce le categorie logiche dall'esperienza storica, individuiamo i lavori di D. Losurdo, *Le categorie della rivoluzione nella filosofia classica tedesca*, in Id. (a cura di), *Rivoluzione francese e filosofia classica tedesca*, Urbino, QuattroVenti (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici), 1993, pp. 343-358; D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, Napoli, La scuola di Pitagora, 2012; C. Preve, *Una nuova storia alternativa della filosofia. Il cammino ontologico-sociale della filosofia*, Pistoia, Petite Plaisance, 2012.



guente adagio di Hegel tratto da *Fede e sapere*: "c'è un *tertium*, dice invece la filosofia, ed esiste una filosofia proprio perché c'è un *tertium*"<sup>24</sup>

Non possiamo glissare sul fatto che la trattazione del terzo cela un certo disagio o un imbarazzo, quello di occuparsi di un problema inesistente, perfino inventato o fittizio, oppure così astratto che può essere riempito con qualsiasi contenuto. Lungi da essere un problema-fantasma inventato per divenire un unico oggetto di riflessione, il terzo dato, ossia il terzo incluso, costituisce la via principale nel cuore della problematica ontologica che attraversa la storia della filosofia e che per di più ha il suo culmine nell'idealismo tedesco. Per questo il terzo incluso non si può ridurre alla pura e mera inversione del principio logico di contraddizione (*tertium non datur*) e di conseguenza non si tratta qui di un problema formalmente logico. Si è piuttosto cercato di delineare un profilo onto-logico del terzo partendo dalla convinzione che un'ontologia del *tertium datur* ci permetta di identificare una struttura sintetica e mediazionale dell'essere e del soggetto sotto il riguardo della loro temporalità.

Le prime due sezioni del libro analizzano due configurazioni della figura del terzo, appunto il terzo topologico in Kant e il terzo speculativo in Hegel e cercano in tal modo di mettere in risalto i due modelli del pensiero: il modello comunicativo e il modello trasfigurativo. La parte conclusiva, la terza, esegue un confronto finale tra le posizioni di Kant e di Hegel attraverso i concetti di sintesi e di mediazione. In questo senso le loro stesse posizioni si manifestano come le posizioni del terzo (nel caso di Kant la filosofia critica come "il terzo" nei confronti del dualismo tra dogmatismo e scetticismo, e nel caso di Hegel l'idealismo speculativo come la terza posizione nei confronti della filosofia critica e della metafisica prekantiana<sup>25</sup>).

---

24 "Es gibt ein Drittes, sagt dagegen die Philosophie, und es ist dadurch Philosophie, daß ein Drittes ist" (HW 2 JS, p. 411; PSC, p. 232).

25 Già qui però possiamo ravvisare una certa ambiguità del terzo hegeliano e della triplicità, che cela un quarto incluso: se teniamo conto delle tre posizioni del pensiero rispetto all'oggettività nell'*Enciclopedia* (metafisica, empirismo/filosofia critica, il sapere immediato) la posizione speculativa di Hegel dunque sarebbe la quarta posizione.



PARTE TERZA:  
*TERTIUM DATUR* COME SFONDO ONTOLOGICO  
DI SINTESI E MEDIAZIONE

*Nella sfera dello spirito domina la tricotomia, ed è merito di Kant aver richiamato l'attenzione su questo fatto.*

(Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*)



Come abbiamo visto più volte nel percorso di questa nostra indagine, Hegel, occupandosi della filosofia kantiana e della sua eredità, torna spesso alla “riscoperta della triadicità”, con la quale Kant arrivò per istinto alla forma speculativa, senza darle però un contenuto appropriato, cioè parimenti speculativo. Anche Kant stesso riconosce che le sue divisioni triadiche non sono una semplice arbitrarietà metodologica, ma qualcosa che è “nella natura stessa della cosa”<sup>1</sup>. Se però la suddivisione risulta a priori e soprattutto compete alla natura della cosa, essa non può dunque essere considerata meramente soggettiva. Quando parla della natura della cosa Kant intende infatti la natura della sintesi della cosa, che infine si articola come una tricotomia (1. la condizione 2. un condizionato 3. l’unione della condizione col condizionato<sup>2</sup>). Hegel segue questa linea di riflessione kantiana, togliendole, però, l’accezione esclusivamente soggettivistica. Tutta la differenza tra la tricotomia kantiana e quella hegeliana si gioca sul significato della “natura della cosa”. Per Hegel essa non è soltanto la natura della sintesi, che è sempre la sintesi da parte di un qualche soggetto esterno, bensì il carattere analitico-sintetico della cosa stessa. È il carattere di automediazione della cosa attraverso la riflessione del soggetto. Queste premesse porteranno Hegel a un superamento della semplice triplicità schematica.

La filosofia hegeliana, tutt’altro che un’applicazione ossessiva della triade – tesi-antitesi-sintesi (come spesso presentato nelle interpretazioni manualistiche) – è di fatti una distruzione di questo tipo di schema. Anche nella Prefazione al suo *Sistema della scienza*, cioè alla *Fenomenologia* (prevista come prima parte del sistema), Hegel torna sul tema della triadicità kantiana a cui sempre riconosce il suo meritato valore, obiettrandole allo stesso tempo di essere “uno schema privo di vita” (*Schema*) e “un’autentica larva” (*Schemen*)<sup>3</sup>. La triplicità dunque non può essere soltanto uno

---

1 KU, p. 197; CG p. 40 (Introduzione, IX).

2 *Ibidem*.

3 HW 3 PG, p. 48; Fen, p. 35.

*Schemen* della verità, la sua ombra, il fantasma o l'immagine sfumata, perché si deve "formare" secondo la concretezza del contenuto. In parole hegeliane: la triplicità deve essere "elevata al suo significato assoluto"<sup>4</sup>. È proprio qui che la distruzione dello schema triadico prende le mosse. Dal momento in cui la triplicità si eleva allo stato di espressione speculativa, nel senso assoluto, essa si auto-annienta come schema, si dissolve. Sembra che la vera logica ternaria respinga l'incasellamento in uno schema triplice. E come abbiamo visto nel capitolo dedicato alla *Scienza della Logica*, il compimento dell'idea assoluta porta a un'implosione della triplicità, che si lascia leggere anche come una quadruplicità, in virtù dello sdoppiamento del secondo momento, quello della negazione e della differenza.

Inoltre, negli altri aspetti della sua filosofia, si può scorgere come Hegel opti spesso per una partizione tetradica<sup>5</sup> o perfino quintupla<sup>6</sup>. D'altra

---

4 *Ibidem*.

5 Già i primi tentativi di suddividere il suo sistema filosofico dimostrano che il giovane Hegel prevedeva una divisione in quattro parti. Ad esempio, nella *Differenz-Schrift* egli suddivide la filosofia in scienza dell'intelligenza e scienza della natura. Poi necessita di una terza parte – la scienza dell'indifferenza – che a sua volta sarebbe suddivisa in due parti: l'arte e la speculazione filosofica. Alla fine tutto il sistema diventa tetradico (cfr. HW 2 JS, pp. 107-111; Psc, pp. 88-91). Inoltre, anche gli altri abbozzi del periodo jenesee affermano la tetradicità del sistema hegeliano. Sul tema si veda V. Höhle, *Il sistema di Hegel*, cit., p. 204ss., e anche H. Kimmerle, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels "System der Philosophie" in den Jahren 1800-1804*, Bonn, Bouvier, 1970. Il grande merito del lavoro di Höhle consiste nell'aver attirato l'attenzione sul fatto che le quadripartizioni del sistema, oppure di certi aspetti del sistema, non siano un'eccezione o una digressione del giovane Hegel, ma permangano pertinenti anche per lo Hegel maturo e tardo. Così, le tetracotomie si notano anche nella *Scienza della logica* (suddivisione del giudizio in quattro "specie", in virtù dello sdoppiamento del secondo momento del giudizio nel giudizio della riflessione e nel giudizio della necessità), oppure la suddivisione dell'idea in quattro gradi: vita, l'idea teoretica, l'idea pratica e l'idea assoluta (di nuovo in virtù dello sdoppiamento, perché il secondo momento, l'idea del conoscere, si manifesta nella doppia figura del teoretico e del pratico). Se a queste tetracotomie, causate dallo sdoppiamento del secondo momento, quello della negazione, della differenza e della riflessione, aggiungiamo il discorso sul terzo e sul quarto della fine della *Logica*, allora ci può sembrare incoerente l'affermazione di Hegel che le tetracotomie spettano alla natura, mentre le tricotomie sono la forma dello spirito (cfr. la terza tesi di abilitazione di Hegel: "Quadratum est lex naturae, triangulum mentis", HW 2 JS, p. 533. Si veda anche HW 8 E I, p. 382; ESF I, p. 451; §230 A, e poi HW 9 E II, p. 30; ESF II, p. 96; §248 A). E infatti, la filosofia della natura hegeliana è colma di diverse tetracotomie.

6 Ogni struttura triadica, con l'inserimento dei termini medi, può facilmente essere esposta come una quintuplicità. S. Žižek nota che proprio la dialettica storica in-

parte, alcune sue divisioni triadiche non escludono una certa dualità<sup>7</sup>. Queste considerazioni, che potrebbero sembrare puramente secondarie o meno pertinenti, perché riguardano l'organizzazione esterna del sistema filosofico, sono invece esemplari e testimoniano la complessità dell'operazione hegeliana nel tentativo di superare il dualismo e le bipartizioni proponendo il momento dell'unità attraverso la mediazione. Nonostante ciò, le tripartizioni e il culminare del processo in un terzo risolutivo costituiscono la soluzione a cui Hegel per lo più ricorre quando si tratta delle divisioni generali o sistemiche che riguardano anche i momenti del metodo di esposizione del pensiero. Ad esempio, nella famosa tripartizione dell'elemento logico (*das Logische*) nella Logica dell'*Enciclopedia* si mettono in evidenza i suoi tre lati, come tre momenti "di ogni concetto e di ogni vero in generale"<sup>8</sup> (il momento astratto-intellettuale, quello dialettico-negativo, e il terzo momento speculativo-positivo). Oppure, basti pensare alla conclusione dell'*Enciclopedia*, dove Hegel articola lo sviluppo della filosofia in tre sillogismi<sup>9</sup>.

---

dica una divisione in cinque parti (Cfr. S. Žižek, *Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, London-New York, Verso, 1999, p. 79ss). Così la triade della storia occidentale: l'eticità greca – il medioevo – la modernità si può ulteriormente sviluppare in una pentade, fraponendo gli stadi intermedi (il mondo romano tra l'eticità greca e il medioevo, e la prima modernità, che culmina con il terrore rivoluzionario, tra il medioevo e la modernità razionale). Tuttavia, seguendo i passi di Hegel della *Filosofia del diritto*, possiamo facilmente notare che i principi dei regni storico-mondiali sono quattro, per cui anche la *Weltgeschichte* è divisa in quattro regni (il regno orientale, il regno greco, il regno romano, il regno germanico). Cfr. HW 7 PR, p. 508ss; FD, p. 293ss; §352-360. Le proposte di quintuplicità si notano anche nella filosofia della natura di Hegel (Cfr. HW 9 E II, p. 30; ESF II, p. 96; §248 A).

7 Ad esempio, la divisione della *Scienza della Logica* in Dottrina dell'essere, Dottrina dell'essenza e Dottrina del concetto non esclude, ma anzi rende possibile, la suddivisione generale in due parti: Logica oggettiva e Logica soggettiva. È da notare, poi, che nella Logica dell'*Enciclopedia* tale bipartizione sarà abbandonata e rimarrà soltanto la suddivisione in tre dottrine.

8 HW 8 E I, p. 168; ESF I, p. 246; §79.

9 Per un approfondimento del tema dei tre sillogismi, come tre modi di leggere l'*Enciclopedia*, cfr. T. F. Geraets, *Lo spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano*, Napoli, Bibliopolis, 1984, pp. 71-94, e anche A. Peperzak, *Autoconsapevolezza dell'assoluto: Lineamenti della filosofia dello spirito hegeliano*, cit., pp. 158-189. Per Höhle invece si tratta di un problema sopravvalutato da molti studiosi, anche se egli argomenta a favore di un'interpretazione: i tre sillogismi come corrispondenti alla tricotomia della filosofia reale (filosofia della natura, filosofia dello spirito soggettivo, filosofia dello spirito assoluto), cfr. V. Höhle, *Il sistema di Hegel*, cit., p. 212ss.

Hegel insomma non sostituisce la triadicità kantiana con un altro schema più adatto o verace; egli piuttosto cerca di far venire in luce la logica interna della triadicità che va contro ogni formalizzazione schematica. Dar vita alla triplicità, animarla, infonderle lo spirito si manifesta in fin dei conti come un atto annientante, o meglio, auto-distruggente, con cui la triplicità implode e si apre alle altre forme che però non sono schematiche, a priori, o imposte dall'esterno, ma vengono in luce, si espongono secondo la loro logica interna, secondo il movimento e l'automediazione del contenuto. Il discorso qui è analogo a quello sul metodo: il metodo è l'esibizione del contenuto, la determinazione interna al movimento dell'esperienza o del concetto. In questo senso il metodo – ma lo stesso vale anche per la triplicità – è la logica stessa della cosa-concetto, e dunque può essere considerato una forma soltanto come movimento del contenuto nel darsi la forma.

### 1. *Oltre l'ombra della triplicità: mediazione come divenir-altro*

Il termine che soprattutto va indagato per avvicinarsi alla cosiddetta triplicità hegeliana, la quale, come appena si è visto, si autonega nel momento in cui smette di essere puramente schematica, è la mediazione. Il movimento della mediazione include necessariamente una logica ternaria. Come la definisce Hegel stesso:

Infatti è un rapporto di *mediazione* appunto quello in cui gli elementi che si rapportano fra loro non sono un'unica e medesima cosa, bensì costituiscono l'uno per l'altro qualcosa di *altro*, e sono un'unità solamente in un terzo; mentre il rapporto *immediato* non significa di fatto altro che l'unità.<sup>10</sup>

La mediazione prima di tutto presuppone una dualità, cioè un'alterità e un rapporto tra due. Affinché tra essi possa esistere una mediazione, essi non possono essere identificabili l'uno con l'altro e nemmeno riconducibili l'uno all'altro. Non ha senso parlare della mediazione se il rapporto tra i due estremi si risolve in una loro identificazione. Sia l'uno sia l'altro sussistono dunque costitutivamente come alterità rispetto a un altro. Già qui possiamo scorgere la necessità di qualcosa che non è né l'uno né l'altro, ma deve comunque darsi, perché è intrinseco al rapporto dell'uno con l'altro. Se ogni membro della relazione bilaterale è un'alterità nei confronti del suo altro, questo significa che la sua alterità irriducibile e la sua non-identifica-

---

10 HW 3 PG, p. 482; Fen, p. 433.



bilità con l'altro è una proprietà relazionale. Ed essendo una proprietà relazionale l'alterità dunque non può essere né trascendente né assoluta. Essa sì che è irriducibile, ma soltanto dentro una relazione, perché in fin dei conti soltanto a partire da una relazione con l'altro ha senso parlare dell'alterità<sup>11</sup>. Questa relazione è il luogo del terzo, che non è né il primo né il secondo, e non può esserci, perché se la relazione fosse costituita sulla base del dominio di un membro che si appropria dell'altro, allora non si tratterebbe di alcuna mediazione, ma di una subordinazione o di un assorbimento. Per evitare che l'uno si sovrapponga all'altro, Hegel dice che l'unità è possibile "solamente in un terzo" (*nur in einem Dritten*) e aggiunge che il rapporto immediato invece non è nient'altro che l'unità.

Questa aggiunta potrebbe confondere e far pensare che l'introduzione del terzo elemento sancisca essenzialmente un ritorno alla semplice unità, la rivincita del rapporto immediato e della positività. Hegel piuttosto distingue i due concetti dell'unità: l'unità della mediazione non può essere l'unità del rapporto immediato. Anzi, l'assenza del terzo nel rapporto immediato è ciò che lascia i relati nella loro quieta indifferenza e perciò questo rapporto non è "nient'altro che l'unità" perché è solamente l'unità senza alterità.

Non è forse il caso che Hegel prospetti l'unità in un terzo, in modo che questo terzo sia una trascendenza rispetto agli elementi in relazione? Questi elementi sarebbero, in questo caso, uniti come membri di un'entità superiore, al pari degli organi che stanno in una mutua relazione soltanto come membri dello stesso organismo. In virtù della mancata riflessione in sé dei membri dell'unità-organismo e della determinazione dell'altro questa soluzione non eliminerebbe il problema dell'unità immediata, che rimarrebbe comunque esterna (si può parlare della mediazione in un sistema organicistico se gli organi comunque nella loro interazione rimangono non modificati?). E infatti questa logica organicistica non è ciò che intende Hegel. L'unità in un terzo vuol dire più che altro il muoversi sia dell'uno sia dell'altro momento della relazione, o meglio, il muoversi della loro immediatezza. L'unità che così si ottiene, dunque, non è qualcosa che sopprime la differenza di ciò che è unito. Piuttosto si tratta dell'unità *nella* differenza, cioè l'unità di ogni membro della rela-

---

11 Sulla logica relazionale dell'alterità e di ogni nozione hegeliana, al confronto delle cosiddette *Le discours de l'alterité*, si veda L. Illetterati, *Tra la cosa e l'altro. Dialettica del limite e discorso dell'alterità in Hegel*, cit., pp. 19-24. Sul tema dell'alterità nella *Scienza della logica*, rimandiamo ad A. Bellan, *La logica e il suo altro. Il problema dell'alterità nella Scienza della logica di Hegel*, cit.

zione con se stesso nel proprio differenziarsi. Il terzo di cui parla Hegel non esiste quindi come un'entità trascendente unificante, perché sembra piuttosto che ogni membro della relazione, a partire da questa relazione, si configuri come un terzo che unisce. Ciascun elemento, oltre a essere costituito come uno e come altro, viene costituito anche come terzo. In altri termini, ogni elemento non è soltanto l'altro di un altro che gli sta di fronte, ma anche l'altro rispetto a se stesso. In questa trasfigurazione del divenire-altro va cercato il significato del terzo<sup>12</sup>.

- 12 Questo modello della mediazione si può illustrare con un altro concetto che era centrale negli scritti giovanili di Hegel – il concetto dell'amore. Anche Gadamer nota che per il giovane Hegel l'amore era l'ultima verità dello spirito, per cui le sue speculazioni giovanili sull'amore già contenevano tutto Hegel, anche se ancora non sviluppato e concettualmente non elaborato (cfr. H. G. Gadamer, *Hegel und der geschichtliche Geist*, in "Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft / Journal of Institutional and Theoretical Economics", Bd. 100, n. 1/2, 1940, pp. 32-33). L'amore è il fenomeno che mette in luce in maniera radicale il problema della separazione e dell'unione, cioè della differenza e dell'identità, per cui Hegel stesso definirà l'amore come "miracolo che non siamo in grado di capire" (HW 1 FS, p. 244; ST, p. 557) – un'asserzione che non abbandonerà neanche negli scritti maturi ("l'amore è la *contraddizione* [corsivo nostro] più enorme, che l'intelletto non può risolvere", HW 7 R, p. 308; FD, p. 349; §158 Z). Ciò che succede nell'amore non è tanto semplicemente la fusione dell'Io con un altro Io, cioè l'unità degli estremi, quanto proprio un'unificazione *nella* opposizione, *nella* separazione. Gli amanti non stanno presso se stessi, ma si dimenticano, escono fuori di sé e si dedicano all'altro amato. Nell'incontro d'amore tra l'Io e il Tu ogni membro della relazione amorosa è fuori di sé, presso l'altro, senza però perdere la propria autonomia. Anzi questa autonomia e particolarità del soggetto è una condizione affinché l'amore vi sia, perché ciò che si ama è proprio la particolarità del singolo individuo a cui si dedica il proprio essere. In ciò sta il paradosso dell'amore: il superamento dell'autosufficienza e dell'autonomia unilaterale del soggetto nell'amore nei confronti della singolarità dell'altro assume il significato dell'acquisto della propria libertà nell'altro. Nei *Lineamenti di filosofia del diritto* l'amicizia e l'amore sono i fenomeni della libertà concreta (Cfr. HW 7 PR, p. 57; FD, p. 306; §7 Z). Solo dimorando presso l'altro, nell'abbandono all'altro, si acquista la propria soggettività e la libertà: il sé si trova soltanto nell'altro. Questo rapporto per Hegel significa anche superamento di ogni dominio: nell'amore non ci sono né dominanti né dominati (HW 1 FS, p. 242; ST, p. 555). Essere uno con l'altro (nel senso di unito) per Hegel significa un rapporto di libertà e di uguaglianza. In altri termini, la logica dell'amore è quella dell'*Aufhebung* del soggetto, dato che si tratta dell'attività della mediazione con l'altro, che tuttavia non cancella le differenze, ma le vivifica, le rende sensate, dotate di un senso, articolate, *proprie*. Perciò la separazione necessariamente rimane anche nell'amore, anche se questa separazione viene trasfigurata in modo che le viene tolta estraneità. "Nell'amore rimane ancora il separato, ma non più come separato (*nicht mehr als Getrenntes*) bensì come unito; ed il vivente sente il vivente" (HW 1 FS, p. 246; STF, p. 559).

Va notato anche che la citazione sopra riportata, che dà una definizione precisa della mediazione, compare in quella parte della *Fenomenologia* dove Hegel comincia a parlare del linguaggio come medio universale del riconoscimento reciproco<sup>13</sup>. Il discorso è il seguente: la coscienza morale che sa il suo dovere, indifferente però nei confronti della realtà effettiva, rimane ancora priva dell'esistenza. La sua autonomia si mantiene a scapito della propria effettualità. Soltanto quando questa coscienza viene posta nel medium universale dell'essere, cioè nell'orizzonte intersoggettivo dell'interazione con le altre coscienze, essa è pronta a realizzarsi e oggettivarsi. La coscienza, che riconosce il medium oggettivo e che richiede anche di essere riconosciuta, non è più la pura coscienza morale, bensì l'animo coscienzioso (*Gewissen*). Questa coscienza non è più muta ma parla, e si realizza nel medium del linguaggio. Il linguaggio è l'elemento e la condizione della sua oggettivazione<sup>14</sup>. Essa può essere riconosciuta dalle altre coscienze riconosciute soltanto se si dichiara, se si enuncia, se esprime con parole il proprio volere e la propria convinzione. Soltanto in quanto enunciata la coscienza esiste per le altre coscienze, cioè esiste come *essere per altro*. Anche la sua azione, ciò che essa fa, si può giudicare e riconoscere soltanto a partire dal linguaggio in cui essa si articola come universale e come formalmente uguale a tutti gli altri. Il Sé della coscienza morale entra così nella differenza, in altri termini, si media con le altre coscienze autonome da cui attende il riconoscimento. La mediazione qui è principalmente linguistica. Perciò Hegel afferma che il linguaggio è il medio<sup>15</sup> (*die*

13 Per un'analisi di queste pagine, e sul linguaggio come dimensione essenziale per l'animo coscienzioso, rimandiamo a G. Garelli, *Lo spirito in figura. Il tema dell'estetico nella "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, Bologna, Il Mulino, 2008, p. 161ss.

14 "l'esistenza dello spirito consiste nel *linguaggio*. Il linguaggio è l'autocoscienza essente *per altri*, che *si dà* immediatamente *come tale* e che, in quanto è *questa* determinata autocoscienza, è universale. Il linguaggio è il Sé nell'atto di separarsi da se stesso, che diviene oggettivo in quanto puro "Io=Io"; esso si mantiene in questa oggettività come *questo* determinato Sé, proprio al modo in cui confluisce immediatamente negli altri ed è la *loro* autocoscienza. Il linguaggio recepisce se stesso proprio come viene recepito dagli altri, e quel recepire è appunto l'*esistenza* che è *divenuta Sé* [...] Il linguaggio invece emerge solamente come termine medio (*die Mitte*) fra coscienze autonome e riconosciute, e il *Sé esistente* è immediatamente un essere-riconosciuto universale, molteplice e vario, e semplice in questa pluralità. Il contenuto del linguaggio dell'animo coscienzioso (*Sprache des Gewissens*) è il *Sé che si sa come essenza*" (HW 3 PG, pp. 478-479; Fen, pp. 430-431).

15 Per approfondire il tema del linguaggio e del linguaggio hegeliano in specifico cfr. A. Koyré, *Nota sulla lingua e la terminologia hegeliane*, in R. Salvadori (a cura di), *Interpretazioni hegeliane*, Firenze, La nuova Italia, 1980, pp. 29-53.

*Mitte*) nel quale diventa possibile che il Sé dell'animo coscienziioso si costituisca come essente per altri, per certi versi come visibile nell'orizzonte intersoggettivo, e dunque come un Sé universale ed effettivo.

Se torniamo ora a quanto detto riguardo al vero rapporto di mediazione dove l'unità si raggiunge in un terzo, vedremo che questa unità non va concepita secondo il modello organicistico, ma piuttosto come processo linguistico. Al pari del linguaggio che non è una trascendenza rispetto alle coscienze autonome e riconosciute, bensì il loro medio in movimento, così anche la terzietà va concepita come automediazione di ciascuna coscienza nella relazione con l'altro. In altri termini, il terzo non è un *tertium quid* essenzialistico, ma un modo di darsi delle coscienze in relazione, appunto un *tertium datur* come il terzo modo di darsi del Sé<sup>16</sup>.

Se il primo modo di darsi del Sé era quello in cui esso rimane racchiuso presso di sé, muto e puramente interiore, lasciato a se stesso e alle proprie intenzioni, e se invece il secondo modo del suo darsi era il suo agire, il suo fare e avere a che fare con l'altro, allora il terzo modo, quello definito linguistico, costituisce il Sé come soggetto linguistico, attraverso l'enunciazione, l'esteriorizzazione linguistica con la quale la propria azione (il secondo momento) si riconosce come espressione della propria interiorità (il primo momento). Il Sé è posto nel linguaggio, perché esso stesso si trasfigura come linguaggio, si traduce in qualcosa di oggettivo<sup>17</sup> che è riconosciuto come propria oggettività, cioè come oggettività soggettiva. Il soggetto-oggetto linguistico è quel terzo che, come vediamo, retroattivamente rende possibile sia il primo che il secondo modo di darsi del Sé. Cioè soltanto in quanto linguistico, dotato di capacità di mediazione, il Sé può costituirsi sia nella sua interiorità, come pura e muta intenzionalità, sia come essere per altro, il fare esteriore.

Il linguaggio, come "l'autocoscienza essente per altri", è il medio universale dell'essere dell'autocoscienza, e dunque non ha carattere di qualcosa di trascendente. È l'esteriorizzarsi del Sé grazie al quale ciò che è esteriore (l'altra autocoscienza) si può riconoscere altrettanto come un'essenza linguistica. La mediazione è dunque il processo che appartiene all'imma-

16 Il terzo pensato specularmente non è affatto un *quid* che unisce i precedenti, un qualcosa, *seppure* venga concepito come qualcosa che diviene (cfr. A. Vera, *Sulla dottrina del termine medio di Platone, Aristotele e Hegel*, Firenze, Le lettere, 2011, p. 80): ed è appunto questo modo di interpretare la dialettica, il sillogismo e il termine medio che vorremmo sottoporre a una critica, perché il terzo non è *ciò* che diviene per riunire i due, bensì il divenire stesso che diviene, il divenire dei due nell'unità con l'altro da sé.

17 Cfr. HW 7 PR, p. 58; FD, p. 32; §8.

nenza dell'immediato. È proprio questo immediato che si configura come un che di terzo, cioè come propria mediazione linguistica.

Questo rapporto tra l'immediatezza e la mediazione Hegel indica esplicitamente in un brano in cui rinfaccia all'illuminismo la concezione non-immanentistica della mediazione, perché l'illuminismo

pensa cioè solamente alla mediazione che avviene tramite un terzo elemento *estraneo* (*durch ein fremdes Drittes*), e non a quella in cui l'immediato considera se stesso come quel terzo che costituisce la sua mediazione con l'altro, cioè con *se stesso*.<sup>18</sup>

Questo testo è così paradigmatico che si potrebbe considerare come la sintesi riassuntiva di tutta la concezione hegeliana del terzo, nonché della sua differenza da Kant, a cui appunto si addice una visione "illuministica" della mediazione attraverso il terzo estraneo. Tale visione non è nient'altro che la versione laica della coscienza credente, che opera secondo la logica di lacerazione presente, ad esempio, nella coscienza infelice, la quale cercava la mediazione con l'essenziale e con l'immutabile per mezzo di un terzo estraneo, della figura dell'"interprete privilegiato" o dell'autorità esterna. Questo ricorso al terzo esterno che ci deve aiutare a parlare la lingua estranea dell'essenziale è la conseguenza di un fraintendimento e di un misconoscimento. Ciò che è frainteso è il fatto che al di là vi sarebbe una vera lingua dell'essenziale. Ciò che non si riconosce è il fatto che la lingua che l'autocoscienza già parla è *già* "sufficientemente" essenziale per esprimere la verità, e che l'unico modo di farlo è di tenerla nel processo della costante traduzione con cui si approfondisce il proprio orizzonte di significati. Nel quadro di questa impostazione non c'è bisogno del terzo estraneo, perché il passaggio dell'uno nell'altro (in fin dei conti, della sostanza nel soggetto) è reso possibile dalla struttura stessa di ciò che passa, che si muove (lo spirito è il nome di questa struttura movente). Il divenire altro da sé, che si esibisce così, è l'automediazione dell'immediato; è ciò che costituisce l'immediatezza stessa che non ha più il perno della mediazione fuori di sé, ma che è essa stessa mediazione con l'altro e dunque con se stessa.

Dato che abbiamo usato il modello linguistico per spiegare la mediazione hegeliana e il suo rapporto con l'immediato, possiamo avvalerci di un altro fenomeno linguistico e culturale – il processo traduttivo<sup>19</sup>. Per tradur-

18 HW 3 PG, p. 421; Fen p. 379.

19 I contributi che vanno in questa direzione per poter parlare di una logica della traduzione o della mediazione traduttiva in Hegel sono G. Garelli, *Hegel e lo spirito della traduzione*, in E. Antonelli, A. Martinengo (a cura di), *Confini dell'estetica*.

re è necessario un terzo che media tra due lingue – il traduttore che sta in mezzo e per certi versi appartiene a tutte le due. Per effettuare la traduzione da una lingua all'altra però non ci vuole una terza lingua, un terzo estrinseco. È un processo immanente che conduce entrambi i membri del rapporto a una auto-trasfigurazione. Perciò la traduzione, intesa come mediazione, non può essere un'operazione secondaria successiva che mette in contatto due lingue già costituite: essa è il processo immanente a queste lingue che si trasfigurano attraverso il rapporto dell'una con l'altra. Allora si può parlare dell'automediazione della lingua stessa da cui si traduce, che si estrania da sé e trova se stessa nell'altra lingua, come anche il testo tradotto si trova nel proprio altro, nella propria traduzione, pur rimanendo in sostanza lo stesso testo.

Questo esempio conta non solo come un'analogia affinché si possa spiegare il passaggio dell'uno nell'altro, l'automediazione dell'immediato, che si rivela un alterarsi, un divenir altro. Il movimento di questo divenire un altro da sé che si riconosce come divenire se stesso, come soggetto, è ciò che Hegel definisce lo spirito. E per questo l'esistenza (*Dasein*) dello spirito<sup>20</sup> è linguistica; la sua natura non è nient'altro che mediazione<sup>21</sup>.

---

*Studi in onore di Roberto Salizzoni*, Roma, Aracne, 2014, pp. 287-302 e A. Nuzzo, *Translation, (Self-) Transformation, and the Power of the Middle*, in "Philosophia", 3, 2013, pp. 19-35. Nuzzo definisce la logica della traduzione come una logica dell'autotrasformazione immanente basata sul potere del medio e la traduzione come il medio che precede i termini di mediazione e anzi li rende possibili.

20 Cfr. HW 3 PG, p. 478; Fen, p. 430. E anche HW 3 PG, p. 521; Fen, p. 468.

21 Anche Gadamer sceglie la mediazione hegeliana come paradigma e come modello per la propria ermeneutica opposto all'altro modello ermeneutico, quello della ricostruzione dell'originario e della restituzione del passato che si trova in Schleiermacher (cfr. H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 2004, pp. 351-361). Anzi il modello della mediazione ermeneutica nasce proprio dall'avvedersi dell'impossibilità del ritorno all'origine: il progetto della restaurazione è destinato allo scacco, perché il contesto ricostruito non può mai essere quello originario che è sempre perduto. I contenuti tramandati dal passato sono come frutti staccati dall'albero su cui erano cresciuti e dunque privati della vita che li alimentava (la metafora che Gadamer riprende dall'*Estetica* di Hegel). E perciò il modo giusto di rapportarsi con il passato e con i prodotti dello spirito umano, nella situazione della distanza temporale e del loro irrecuperabile sradicamento dal contesto originario, non è quello di ricostruire questo contesto e il presunto senso originario, ma di mediare l'estraneità dei contenuti con i contenuti della vita presente e della produzione attuale, e dunque di riprodurli nel nuovo contesto del senso. È vero che questo è il significato profondamente hegeliano della mediazione a cui Gadamer si riferisce, ma in lui la mediazione hegeliana non è pensata in termini radicali (e dunque non si tratta della mediazione hegeliana a pieno titolo): cioè Gadamer la comprende ancora come una sorta di integrazione, come se i frutti staccati dall'albero originario (per tornare alla

La mediazione infatti non è altro che l'uguaglianza-a-se-stesso considerata nel suo muoversi, ovvero essa è la riflessione entro di sé, il momento dell'Io che è-per-sé, la negatività pura, cioè il *semplice divenire*. L'Io, o il divenire in generale, questo atto del mediare, in virtù della propria semplicità è appunto l'immediatezza in divenire e l'immediato stesso.<sup>22</sup>

Anche qui vediamo che la concezione hegeliana della mediazione, a differenza di quella kantiana, implica un processo di trasformazione. Perciò Hegel la definisce in termini di divenire. È qui che l'esistenza del terzo esterno è resa superflua. Se la mediazione è un divenir-altro, allora l'alterità non è qualcosa di dato, ma di prodotto; l'alterità non è nient'altro che rendersi altro da sé, *Anderswerden*. Però, se si rimane soltanto a questo momento negativo, la mediazione sarebbe manchevole. Manca il momento positivo, proprio quello che costituisce la struttura ternaria della mediazione, per cui la trasmutazione in un altro si riconosce come trasmutazione di sé, e dunque come un processo. Senza questo terzo momento della mediazione, essa non sarebbe costituita come processo, e il divenir-altro sarebbe soltanto un divenuto-altro, l'immediatezza dell'altro senza automediazione<sup>23</sup>.

Più volte durante questo lavoro abbiamo adoperato il termine "il mediatore evanescente" (*vanishing mediator*) in riferimento al terzo che sparisce, che si autonega per dar luogo a una acquisizione più concreta, più determinata e concettuale. È la logica del dileguare che alla fine si rivolge su di sé e contro se stessa. La prima formulazione di questa figura del pensiero nella *Logica* è il divenire, definito appunto come "sparire dello sparire". Nella logica dell'essenza, o più precisamente nel passaggio dall'essenza al

---

suddetta metafora) debbano ricomporsi e integrarsi in un nuovo albero, l'albero dello spirito assoluto. A nostro parere questo non è il senso della mediazione hegeliana: essa non è un'integrazione nel senso che le parti staccate si includono in una totalità. La differenza è sottile ma importante: la mediazione è la trasfigurazione in totalità di *ogni* parte attraverso il rapporto reciproco tra i particolari. Nei termini della nostra metafora: ogni frutto staccato non deve guardarsi né come pezzo che va restituito alla totalità originaria né come pezzo che va integrato in qualcos'altro, ma esso stesso deve riconfigurarsi e costituirsi come il tutto, nel senso dell'universalità concreta. La mediazione non è inclusione in un'entità superiore, ma la trasfigurazione del staccato nel suo rapporto reciproco con gli altri frutti staccati.

22 HW 3 PG, p. 25; Fen, p. 16.

23 Nella *Logica* Hegel rimprovera a quasi tutti gli idealismi (quello leibniziano, kantiano, fichtiano) di non aver mai superato l'immediatezza ossia di essere rimasti a una determinazione immediata. Questa "incapacità" dell'idealismo si lascia elucidare attraverso la mancata elaborazione del terzo – appunto quell'elemento che ricostituisce l'immediatezza scoprendo in essa il potere di automediazione. Cfr. HW 6 L II, p. 20-21; SL II, p. 441.

concetto, Hegel parla esplicitamente del “superamento della mediazione”: il concetto in cui l’essere e l’essenza tornano e trovano il proprio fondamento è appunto il superamento della mediazione e cioè “presupporre l’immediato”<sup>24</sup> (*Voraussetzen des Unmittelbaren*). Cosa vuol dire esattamente questo “presupporre l’immediato” e in che senso esso si può ricondurre alle affermazioni della *Fenomenologia* già riportate in precedenza?

Si tratta qui della circolarità propria del *logos*, cioè del fatto che il risultato retroagisce sul proprio “fondamento” di modo che ciò che all’inizio valeva come fondamento ora vale come presupposto costituito dal risultato, dal suo fondato. Dunque, il fondamento pone, fonda il fondato, ma alla fine anche il fondato costituisce il proprio fondamento come presupposto. Nei termini principali della *Logica* ciò vuol dire che il concetto si sviluppa dall’essere, come dal suo fondamento, ma il fatto di essere fondamento è il presupposto determinato dal concetto. In altri termini, l’essere è il fondamento in quanto si toglie come fondamento, in quanto non sta autonomamente all’inizio ma è l’effetto di una retroazione. In virtù di questa circolarità Hegel è costretto a operare con due concetti di fondamento: il fondamento è raddoppiato come principio della verità (il concetto) e come principio dello sviluppo (l’essere).

Nei termini di mediazione questo vuol dire che la mediazione va tolta, superata, *aufgehoben* per poter costituire il fondamento. Il fondamento esiste soltanto nel processo del superamento: esso non è nient’altro che l’effetto retroattivo di un’operazione negativa.

La mediazione per mezzo del fondamento si toglie via; non lascia però sotto a sé il fondamento, per modo che quello che da lui sorge sia un *posto*, il quale abbia la sua essenza altrove, cioè nel fondamento, ma questo fondamento (*Grund*) è, quale abisso (*Abgrund*), la mediazione sparita (*verschwundene Vermittlung*); e viceversa solo la mediazione sparita è insieme il fondamento, e solo per questa negazione essa è l’uguale a sé e l’immediato.<sup>25</sup>

Vediamo qui in atto il noto ritorno a sé hegeliano, identità con sé nell’altro, per cui il superamento della mediazione coincide con la liberazione, cioè con trovare se stesso nell’alterità posta e prodotta. In altri termini, la mediazione sparita si configura come automediazione secondo la quale l’alterità a cui la mediazione ci ha portato – il mediato, il fondato, il posto – non è più come tale, ma è anche la negazione che retroagisce su ciò da cui quest’alterità è sorta: l’alterità ripristina l’immediato appunto in que-

24 Cfr. HW 8 E I, p. 304-305; ESF I, p. 376; §159.

25 HW 6 L II, p. 128; SL II, p. 541.



sto atto di autonegazione, di negazione di sé come un'alterità *solamente* posta. E di conseguenza ciò che sembrava il fondamento, il primo, appare come un abisso (*Abgrund*).

Anche nella logica enciclopedica, cioè nelle note posizioni del pensiero rispetto all'oggettività, e più precisamente proprio in un paragrafo dedicato alla filosofia critica di Kant, destinata a rimanere idealismo soggettivo, Hegel giunge alle conclusioni simili che concernono il superamento della mediazione nella mediazione stessa. Quando il pensiero passa dall'essere immediato, dal mondo sensibile all'astrazione, all'universale, dunque quando si eleva e trascende il finito – il processo che corrisponde all'elevazione a Dio – esso non lascia intatto il proprio punto di partenza, il mondo empirico, ma retroagisce su esso, lo nega. Ma negando il proprio precedente si nega anche la mediazione che porta con sé la negazione e "l'elemento mediatore svanisce e, quindi, in questa mediazione è superata (*aufgehoben*) la mediazione stessa"<sup>26</sup>. Lo svanire del mediatore (*Vermittelnde*) si intende, in questa prospettiva d'elevazione del pensiero all'universale, come lo sparire della negazione che il mondo rendeva nullo, lo riteneva non sostanziale, troppo basso. La vera elevazione dunque non si nutre della presunta nullità o meschinità del mondo, bensì riconosce il suo valore. Dunque, non è che lo svanire del mediatore fa sparire anche il mondo nella sua finitezza (il che è il caso dell'acosmismo spinoziano). Anzi, esso fa consegnare il mondo a esso stesso, gli restituisce la realtà effettiva, e per di più gli fa scoprire il potere del negativo dentro il mondo stesso, cioè ricostituisce il mondo alla luce della sua costante trasfigurazione. Il punto di arrivo finale, vale a dire l'universale, Dio, il concetto, è il rivolgersi del mondo, del particolare, del finito contro se stesso; ed è la trasfigurazione di sé attraverso la riflessione di sé. L'elemento del mediatore evanescente in effetti dischiude l'orizzonte logico della trasformabilità e va elucidato in questa ottica – l'ottica della produzione nell'atto della propria sparizione.

L'idea della mediazione che si nega, e la struttura triadica in cui il terzo deve sparire, rappresentano un ulteriore passo nella costituzione dinamica dell'universo logico. È anche la prova che l'organizzazione logica hegeliana non si può capire giustamente sulla falsariga di un organismo. Nell'organismo abbiamo uno sviluppo lineare in cui il particolare è sottomesso al genere, all'universale, ed è piuttosto il particolare che sparisce. In Hegel, invece, in virtù della capacità della mediazione di far sparire se stessa, lo sviluppo logico è fondamentalmente trasfigurativo su tutti i livelli.

---

26 Cfr. HW 8 E I, p. 132; ESF I, p. 211; §50.

In Kant, però, la mediazione non implica alcuna autonegazione, e dunque alcuna trasformazione. La mediazione tra i concetti dell'intelletto e le intuizioni sensibili, attraverso lo schema, non influisce sul carattere dell'intelletto o della sensibilità. La mediazione qui è piuttosto un'applicazione che non cambia la natura né dell'intelletto né della sensibilità, bensì li lascia nella loro indifferenza e quiete. In seguito alla mediazione l'intelletto resta spontaneo così come la sensibilità resta recettiva. Anzi, si può dire che il ruolo del terzo stia proprio nell'impedire il divenir-altro dell'intelletto o della sensibilità. La loro pura autonomia va conservata e dunque non si prevede nessuna trasformazione o nessun passare nel proprio altro. L'applicazione attraverso il terzo termine (lo schema) deve rendere possibile il passaggio puro dall'uno all'altro senza che questo passaggio infici la natura degli elementi del passaggio.

Sia in Hegel sia in Kant, dunque, c'è una certa necessità del terzo; per entrambi il terzo si deve dare. Nel caso di Kant lo abbiamo visto apertamente nel capitolo sullo schematismo ("Ora, è chiaro che si deve dare un terzo elemento..."<sup>27</sup>) e anche all'inizio della *Logica* nel caso di Hegel ("Ora, dovunque e comunque si parli di essere o di nulla, vi dev'essere sempre questo terzo"<sup>28</sup>). La funzione e il carattere di questo terzo sono però diversi. In Kant, lo schema, come prodotto di quella terza facoltà che si trova nell'immaginazione produttiva, deve mediare tra le due facoltà destinate a rimanere separate. Il terzo kantiano deve dunque mediare e rendere possibile il passaggio tra due domini e in quanto tale deve collocarsi in mezzo, come un anello di concatenamento che manca per completare l'edificio fondato sul binarismo dei domini. Il terzo è la conseguenza e allo stesso tempo il garante di questo binarismo. Esso deve rendere il passaggio dall'uno all'altro senza violare le linee di demarcazione che separano due campi sovrani (l'uno dell'intelletto e l'altro della sensibilità).

Il terzo hegeliano invece è sin dall'inizio messo in scena come fattore costitutivo del passaggio, del movimento. La differenza sta però nel carattere di questo passaggio. Sarebbe più giusto dire che il terzo hegeliano, pensato attraverso la categoria del divenire, oltre a rendere possibile un passaggio dall'uno all'altro, è esso stesso il passaggio. Il divenire è un passaggio, il passare dell'essere nel nulla. La categoria del divenire cambia totalmente l'impostazione, in modo che il terzo non va più pensato fuori dagli elementi del passaggio, e neanche fuori dal passaggio stesso.

---

27 KrV, p. 134; CRP, p. 301; B177.

28 HW 5 L I, p. 97; SL I, p. 83.

A differenza di Hegel, in Kant lo schema, o anche l'immaginazione in generale, sono ciò che media, ma la mediazione rimane incompleta, cioè rimane sempre esterna sia al mediato che al mediante, sempre dipendente da un elemento ausiliare, il che è appunto il terzo che, come una sorta di *deus ex machina*, deve mettere in contatto ciò che in sé è privato della stessa capacità di mediazione. Per usare il gioco di parole hegeliano, cui abbiamo riferito all'inizio di questo sottocapitolo, lo schema kantiano è soltanto uno *Schemen*, un fantasma della mediazione, la sua immagine sfumata. Per questo in Kant c'è il passare (*Übergehen*) dall'uno all'altro, mentre in Hegel si tratta piuttosto del passare dell'uno nell'altro. In Kant la mediazione è pensata come comunicazione, in Hegel essa è piuttosto una trasformazione<sup>29</sup>.

Se dunque la concezione kantiana della mediazione ricorre necessariamente a un terzo termine che deve mediare, mentre in Hegel la mediazione è una riflessione in sé che trasforma, soggettivizza il mediato e il mediante, rimane da chiedersi: perché la mediazione ha dunque una struttura triadica? Non sarebbe forse sufficiente concepire il passaggio dell'uno nell'altro come una relazione diadica senza parlare nei termini della terzietà? La struttura della mediazione come "l'immediatezza in divenire e l'immediato stesso"<sup>30</sup> dimostra tuttavia una mancanza del *tertium quid* nel senso sostanzialistico. Se l'uno passa nell'altro e viceversa, allora non ha senso parlare di un che di terzo? C'è però un *tertium datur* che non è nient'altro che il modo di darsi dell'immediato. L'immediato può darsi come in-sé, come una datità, o sostanza; può anche essere posto come mediato, cioè come qualcosa che sta in relazione con l'altro, limitato e definito dalla presenza dell'altro. E infine, esso si può dare come automediazione attraverso l'altro, come essere uguale (dunque l'immediatezza) nella propria alterità (in divenire). Questa logica è triadica ma non arriva a identificare qualcosa di terzo.

Allora non si potrebbe concludere che in Kant abbiamo una logica binaria che necessita di un terzo, mentre in Hegel abbiamo una logica dialettica

29 È interessante volgere lo sguardo al modo in cui Hegel nella *Logica* tratta la comunicazione. Intesa come una forma di rapporto esteriore rispetto ai termini in comunicazione, qui può fare al caso nostro distinguere due modelli di pensiero. Ad esempio, la comunicazione spirituale è una figura del processo meccanico "dove una determinatezza o una persona si continua non turbata nell'altra e si universalizza senza nessun mutamento" (HW 6 L II, p. 416; SL II, p. 814). La comunicazione è dunque una continuità non trasfigurativa, un rapporto senza divenire-altro, senza *Anderswerden*. La sua "meccanicità" è effetto di questa mancanza della mediazione speculativa. Non è che allora lo schematismo kantiano e il suo ruolo comunicativo rientrino in questo rapporto meccanico?

30 Si veda la nota 22.

ca ternaria senza il terzo in senso vero e proprio? E a tal proposito non si potrebbe dire che in Kant il terzo, nonostante sia un elemento non previsto dalla struttura eterogenea e binaria<sup>31</sup> del soggetto, emerge sempre come fondamento, come qualcosa di costitutivo, di insopprimibile? E in Hegel, quasi al contrario, il terzo, come elemento soprattutto previsto dalla dialettica speculativa, sparisce sempre, ovvero, si configura come costitutivo in quanto, sparendo, lascia il posto alla trasformazione della relazione tra i due? Per indagare queste domande forse ci può aiutare l'altro concetto che durante questa nostra ricerca si è messo in rilievo – il concetto di sintesi.

L'importanza epocale di Kant sta proprio nel "dar fiducia" al soggetto e portare il principio della sintesi sul terreno dell'*Io penso*. Quest'operazione va intesa come interiorizzazione del terzo: non più Dio come fondamento ontologico e garante della verità (*tertium quid* cartesiano che è altrettanto il vero Uno, per cui l'unità tra soggetto e oggetto in Cartesio non è ancora pensata nei termini della sintesi), bensì sintesi del soggetto trascendentale come funzione dell'unità. Il passaggio da Cartesio a Kant è il passaggio dal Terzo trascendente al terzo trascendentale<sup>32</sup>.

## 2. Sintesi immanente e giudizio analitico a posteriori

La domanda "come sono possibili i giudizi sintetici a priori?" è tutta imperniata sull'esigenza del *tertium*. Dal momento che i due concetti non si implicano e non si co-appartengono, di modo che l'uno sia necessariamente derivato dall'altro, si dà la necessità del terzo, attraverso il quale soltanto una sintesi può accadere<sup>33</sup>. Lo spessore della questione supera l'orizzonte logico. In altri termini, la sintesi non riguarda soltanto il rapporto tra due concetti eterogenei, ma anche la costituzione della soggettività concepita come un'impalcatura eterogenea. E per di più, tutta l'ontologia kantiana

31 Come nota Claudio Cesa, in riferimento alla filosofia morale kantiana, ma il discorso è valido come un giudizio generale: "Kant, per la verità, era molto meno dualista, e dispregiatore del sensibile, di quanto tutta una tradizione abbia voluto far ritenere" (C. Cesa, *Tra Moralität e Sittlichkeit*, in V. Verra (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, cit., p. 157)

32 Per Hegel questo passaggio è irreversibile e va portato a compimento: mettere radicalmente in questione l'egemonia del soggetto cartesiano e liberare Kant dai residui cartesiani. Sul "vestigial Cartesianism" in Kant e la risposta hegeliana alla luce di una lettura deleuziana cfr. S. Lumsden, *Deleuze and Hegel on the Limits of Self-Determined Subjectivity*, cit., p. 141.

33 Cfr. KrV, p. 144; CRP, p. 323; B194.

dell'esperienza verte intorno alla ricerca perenne di un *tertium* che riconduce la separazione originaria (*Ur-teil*) all'unità sintetica originaria (copula). In altri termini la domanda "come sono possibili i giudizi sintetici a priori?" presuppone, *in primis*, che la sintesi non sia data, non sia data per scontata, e la necessità della sintesi vada giustificata (*quid iuris*), e, *in secundis*, che ogni congiunzione contingente, quindi, la sintesi a posteriori, debba fondarsi sulla possibilità della necessità della sintesi a priori. Ma soprattutto ciò che presuppone l'idea della sintesi è che gli elementi che si danno e che vanno sintetizzati siano reciprocamente estrinseci, escludenti ed eterogenei.

Il problema che preme a Kant si può riassumere così: in virtù dell'eterogeneità radicale si prefigge una sintesi, ma questa sintesi non si può fondare sulla stessa eterogeneità perché esige una giustificazione autonoma. In fin dei conti la sintesi in Kant è autofondante, si fonda su se stessa, e a causa di questa autofondazione della sintesi, il terzo in Kant rimane sempre qualcosa di estrinseco a ciò che va sintetizzato, cioè all'eterogeneità materiale dell'esperienza.

Il problema della sintesi non riguarda soltanto la sintesi nella costituzione degli oggetti dell'esperienza, ma anche il tentativo della "sintesi" tra le diverse facoltà del soggetto (recettività e spontaneità). Questi due aspetti non sono totalmente separabili perché l'oggetto si costituisce soltanto in virtù del connubio e della cooperazione tra le facoltà del soggetto. È qui che entra in gioco il concetto di mediazione: "la sintesi" tra le facoltà si concepisce piuttosto secondo il modello della mediazione. L'immaginazione in Kant svolge proprio questo ruolo mediatore: mediare tra la facoltà della sensibilità e la facoltà dell'intelletto, dato che queste due sono private della capacità di comunicare tra di loro. Dunque, occorre una terza facoltà per metterle in contatto. In altri termini, la mediazione emerge in superficie come segno della mancata sintesi all'interno del soggetto (infatti non è possibile una sintesi vera e propria tra le due facoltà) e d'altronde essa è totalmente funzionale alla sintesi dell'oggetto, cioè alla costituzione dell'esperienza possibile.

L'intreccio tra la mediazione e la sintesi in Kant, nella prima *Critica*, si risolve in maniera tale che la mediazione rimane comunque sottomessa alla sintesi<sup>34</sup>, cioè, la sintesi è quella operazione suprema che conduce tutta l'at-

---

34 Come prova possiamo addurre il fatto che il termine *Vermittlung* compare poche volte nella *Critica della ragion pura*, e rispetto all'onnipresenza del termine sintesi è quasi assente. Il concetto di mediazione compare sotto forma di aggettivo, ad esempio, la *vermittelnde Vorstellung* riguardo allo schema, cioè al terzo che

tività del soggetto, e la mediazione interviene soltanto come rapporto tra le facoltà che devono mettere in atto la sintesi. Allora non è la mediazione quella che rende possibile la sintesi? La prima è sottomessa alla seconda, ma la seconda (la sintesi) senza mediazione sarebbe ineffettuabile. Non potrebbe essere il caso che il centrarsi sulla sintesi nasconda in realtà la primarietà della mediazione? E se consideriamo di nuovo il rapporto tra la prima e la terza *Critica*, non è proprio la prima il luogo della sintesi mentre la seconda sarebbe il terreno proprio della mediazione? La differenza tra la sintesi e la mediazione sarebbe così la differenza tra l'uso logico e l'uso estetico dell'immaginazione, oppure tra determinazione e riflessione?

Tutte queste conclusioni, per quanto siano plausibili o meno, partono infatti da una mancata elaborazione del rapporto tra sintesi e mediazione in Kant stesso. La situazione assai curiosa e quasi intricata con i due termini viene confermata dal fatto (si veda la nota precedente) che nella prima *Critica*, dove è messa in scena la sintesi attraverso i concetti, la mediazione è introdotta in riferimento all'immaginazione e allo schematismo, mentre nella terza *Critica*, in cui si tratta del libero gioco dell'immaginazione e dell'intelletto, la mediazione è introdotta in riferimento ai concetti, cioè come "mediazione senza concetti". Pare che la mediazione non abbia trovato il proprio luogo all'interno del sistema kantiano, per cui essa appare soltanto in riferimento a qualcos'altro, a un'altra facoltà (immaginazione) oppure a un'altra possibilità (possibilità dell'esperienza del bello e della comunicabilità), che si introduce quando i principi stabiliti a priori mostrano i loro limiti.

Sembra che questo rapporto tra sintesi e mediazione rispecchi la separazione tra l'aspetto intra-soggettivo e quello inter-soggettivo dell'autocoscienza che in Kant si può rappresentare con due tipi di giudizi:

---

deve darsi, oppure come verbo, sempre nel contesto dello schematismo. Nella *Critica del Giudizio*, si nota, altrettanto interessante, l'apparizione del termine mediazione nella forma negativa, ad esempio, nei paragrafi 39, 40 e 41 della "Deduzione dei giudizi estetici puri", riguardo al gusto che rende universalmente comunicabile il piacere senza mediazione di un concetto (*ohne Vermittlung eines Begriffs*). È chiaro che qui la mediazione dei concetti, nel senso preciso del termine, implica la sintesi. Da ciò si può concludere che la mediazione è più ampia della sintesi, cioè la sintesi è quella mediazione che include l'intervento dei concetti, mentre la mediazione senza i concetti sarebbe riflessione che si esibisce nei giudizi di gusto. Contro questa conclusione si rivolge lo stesso procedimento di Kant che porta avanti una deduzione dei giudizi di gusto proprio per il fatto che essi sono a suo modo sintetici. Ciò nonostante la scarsa attenzione di Kant nei confronti del termine *Vermittlung* in tutte le sue forme possibili balza agli occhi.

giudizio di conoscenza:

S è P



Io penso

giudizio di gusto:

S è bello



sensus communis

Nel primo caso – il caso del giudizio di conoscenza – la funzione sinte-tico-copulativa, che rende possibile la connessione tra i due concetti, gli elementi dell’esperienza possibile, è assegnata all’unità sintetica dell’ap-percezione, e alla sua rappresentazione dell’*Io penso*<sup>35</sup>. L’*Io penso* dunque è il baricentro trascendentale di ogni sintesi, per cui la congiunzione di due termini nel giudizio accade soltanto perché entrambi i termini sono riferiti all’uno e unico Io che li congiunge. Nel secondo caso, quello del giudizio di gusto, la rappresentazione di un oggetto viene associata al piacere universalizzabile, come il bello, soltanto perché a suo fondamento sta una pre-tesa alla validità universale e all’accordo intersoggettivo. La copula del giudizio di conoscenza contiene un “müssen”, espresso nella definizione dell’*Io penso* che *deve* poter accompagnare ogni rappresentazione, cioè ogni sintesi tra le rappresentazioni. O per meglio dire: la sintesi tra le rap-presentazioni in un giudizio è possibile soltanto perché c’è questa costante dell’*Io penso* che deve stare al riparo da ogni contenuto della coscienza.

Nel giudizio di gusto la copula non contiene un “müssen”, bensì “un sol-len”. Perciò il giudizio “x è bello” si traduce nel “x dovrebbe essere bello per tutti”. Il “sollen” (il dovere) coinvolge dunque la comunità intersoggettiva da cui si esige un consenso. La possibilità di comunicazione e la pretesa di vali-dità intersoggettiva non sono la conseguenza del giudizio di gusto, ma piutto-sto il suo fondamento espresso nel principio del senso comune. La peculiarità del senso comune sta nel fatto che esso svolge la sua funzione sinte-tico-copulativa, rendendo possibile l’esperienza del bello, proprio in quanto norma, o esigenza di un accordo. Malgrado gli spunti offerti dal testo kantiano, che in-dicano una possibile primarietà del senso comune e del principio della comu-nicabilità, che costituisce anche l’orizzonte della costituzione degli oggetti, cioè della sintesi dell’*Io penso*, il principio dell’*Io penso* e il principio del sen-so comune rimangono separati e autonomi. Per entrambi Kant richiede due deduzioni separate, perché egli non è in grado di pensare un’unità tra l’*Io pen-so* e *sensus communis*. Il primo è consegnato a un dominio (quello che riguar-da la necessità e la natura), mentre il secondo è consegnato al territorio senza

35 Cfr. G. Chiurazzi, *Teorie del giudizio*, cit., p. 56.

dominio (al libero gioco). In altri termini, l'autocoscienza in Kant non è pensata come in se stessa intersoggettiva e il principio dell'intersoggettività non si può derivare dall'*Io penso*, ma richiede una fondazione diversa. Nei termini della nostra ricerca, il terzo viene diviso e per certi versi scisso in due suoi aspetti: il terzo intra-soggettivo e il terzo intersoggettivo.

L'intervento di Hegel per certi versi è volto a unire questi due aspetti (l'uno intra-soggettivo e l'altro intersoggettivo) di modo che entrambi dilagino allentando le linee di demarcazione tra "fuori" e "dentro", "intra-" e "inter-". In altri termini, l'autocoscienza in Hegel è sin dall'inizio concepita come una struttura dell'alterità che pone le basi per un'esplicazione intersoggettiva. Il suo aprirsi alle determinazioni intersoggettive è originario e fa parte della definizione dell'autocoscienza stessa. L'autocoscienza dunque è già costituita come senso comune, ma non nel senso di una norma o l'ideale che la orienta. Possiamo dire che ciò che in Kant è il principio del senso comune in Hegel diventa lo spirito<sup>36</sup> – "io che è noi e noi che è io"<sup>37</sup>.

Abbiamo visto nei capitoli precedenti che Hegel non perde occasione per esprimere i suoi dubbi riguardo al termine sintesi, il quale implica sempre una relazione estrinseca e una separazione dei termini della relazione. L'unica modalità accettabile della sintesi per Hegel è la sintesi immanente – un'espressione che appare poco nel testo hegeliano, ma che è assai paradigmatica e che può servire da pietra di paragone nel ravvisare le differenze tra il modello kantiano e quello hegeliano. Nella *Scienza della logica*, Hegel, come esempio della sintesi immanente, riporta la categoria del divenire. È il divenire che "sintetizza" l'essere e il nulla. Ma è proprio qui che il termine "sintesi" incontra i propri limiti. Non si può parlare qui di vera sintesi e nemmeno di vera mediazione, dato che l'unità di essere e nulla nel divenire è pensata come immediato e istantaneo passare dell'uno nell'altro. Il divenire "sintetizza", cioè unisce l'essere e il nulla, di modo che entrambi si costituiscono come divenire, cioè come passare nell'altro.

36 È interessante notare che Kant nella *Critica del Giudizio* definisce *Geist* (va tradotto però come spirito e non come animo o anima) in senso estetico (cfr. il capitolo di A. Bertinetto nel volume curato da M. Pagano, *Lo spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*, cit. p. 328). Lo spirito è in questo contesto per Kant il talento di esibire e comunicare le idee estetiche. Se il campo dell'estetico e del teleologico è il vero luogo della terzietà kantiana, allora la sua caratterizzazione dello spirito, come unità della funzione poetica e comunicativa, va considerata come una sfaccettatura ulteriore sul profilo del *tertium datur*.

37 Per un commento a questa nota definizione hegeliana, riguardo alla questione del terzo soggetto, si veda. L. Cortella, *Autocritica del moderno. Saggi su Hegel*, Padova, Poligrafo, 2002, p. 268.



La sintesi immanente è pensata come passaggio trasfigurativo, come contemporaneo emergere e togliersi della differenza. La differenza dunque non è anteriore alla sintesi, ma per certi versi si articola soltanto a partire da quel terzo momento “sintetico” (la differenza tra l’essere e il nulla si articola soltanto nel divenire). D’altronde, passando l’uno nell’altro, la differenza tra di essi si toglie e lascia spazio all’uguaglianza. La sintesi immanente, concepita sul modello della categoria del divenire, è un “essere-già-sintetizzato”, dove questa operazione di sintesi è sempre in atto e si configura come trasfigurarsi nell’altro, sparire in quanto a sé stante e darsi come altro. Ciò che è originario è questo processo di sintesi nella spaziazione i cui momenti valgono soltanto come analitici.

Qui può essere d’aiuto richiamare alla memoria la divisione kantiana dei giudizi. Come ben sappiamo, Kant dedica massima attenzione ai giudizi sintetici, soprattutto quelli a priori, che sono fondativi di tutta l’esperienza, mentre ritiene i giudizi analitici soltanto esplicativi, tautologici. Perciò un giudizio analitico a posteriori per Kant è insensato e impossibile. In altri termini, non ha senso ricorrere all’esperienza per verificare che il triangolo ha tre lati; basta analizzare il concetto e fare un giudizio che, parlando a rigore, non è nemmeno un giudizio vero, ma una scomposizione del concetto.

Se torniamo ora a Hegel, per il quale ogni giudizio è una differenziazione dei momenti del concetto<sup>38</sup>, vedremo che il giudizio analitico a posteriori non è mai trattato sotto questo nome, ma nonostante ciò nella sua logica giudicativa c’è qualcosa di hegeliano. Anzi, sembra che ciò che in Kant è impossibile e insensato in Hegel invece diventi fondativo. Non è l’incipit della *Logica* e l’inseparabilità dell’essere e del nulla nel divenire una chiara esibizione di un giudizio analitico a posteriori<sup>39</sup>?

L’essere e il nulla per certi versi sono i momenti analitici della categoria del divenire, ma questi non si possono derivare a priori dal divenire (e infatti Hegel non comincia dalla categoria del divenire, ma proprio dall’essere e dal nulla). La direzione è dunque inversa, l’essere e il nulla si dimostreranno come momenti analitici *retroattivamente*, essi sono costitutivi del divenire soltanto a posteriori, dopo che sono immediatamente spariti l’uno nell’altro lasciando sulla scena soltanto questo sparire, e cioè il divenire.

38 Cfr. HW 8 E I, p. 316; ESF I, p. 387; §166.

39 Vincenzo Vitiello sostiene che: “Nella trattazione del giudizio Hegel riprende dunque il tema dell’*Anfang*, del cominciamento” (V. Vitiello, *La riflessione tra cominciamento e giudizio*, cit., p. 93). L’autore però lega il *Daseinsurteil* di Hegel all’immediatezza del sapere dell’ente nell’esperienza, e dunque non all’inizio della *Logica*.

L'inizio della logica è quindi un chiaro esempio che nessuno degli elementi in gioco è veramente e completamente a priori. L'essere e il nulla sono soltanto nel divenire, ma il divenire è vuoto e impensabile senza la distinzione dell'essere e del nulla. L'aposteriorità qui assume il significato del passare originario e dunque dello sparire: il trapassare nel proprio opposto è il movimento più originario che non si costituisce però attraverso i momenti a priori che lo precedono, ma è esso stesso costitutivo dei propri momenti costituenti. Per la costituzione del divenire ci vuole il passaggio, il movimento originario che lo costituisce, dunque ci vuole un atto e il suo *post factum*. Ma è proprio qui, in questa retroazione che accade l'analitico, l'*analysis*, nel senso originario del risolversi negli elementi costitutivi. Come collegare queste affermazioni con il discorso sulla sintesi immanente?

La sintesi immanente non è nient'altro che questo giudizio analitico a posteriori. "L'essere e il nulla sono il divenire" instaura così una relazione di identità tra i tre termini (l'essere, il nulla, il divenire) in cui ciascun termine è costituito come l'intero che contiene gli altri momenti ("L'essere è il nulla, e così anche esso è il divenire", ecc.) Per questa formulazione vale ciò che Hegel dice a proposito del giudizio del concetto e del suo necessario passaggio nel sillogismo:

In tal modo soggetto e predicato sono ciascuno l'intero giudizio [...] Quello che in effetti è stato posto, è l'unità del soggetto e del predicato come il concetto stesso; è il riempimento del vuoto "e" della copula, ed in quanto i suoi momenti sono distinti al tempo stesso come soggetto e predicato, il concetto è posto come unità di entrambi, come la loro relazione mediatrice – il *sillogismo*.<sup>40</sup>

È chiaro che nelle categorie iniziali della *Logica* non si può parlare ancora né della mediazione né delle differenze *effettive*. Ciò nonostante anche qui, nell'immediatezza dell'essere, quando le determinazioni della riflessione non sono ancora operative, si è inverata tutta la logica speculativa del terzo. Secondo questa logica ogni membro della relazione è già un'unità con il suo opposto. L'essere che è passato nel nulla e che si costituisce come il divenire, si manifesta come interscambiabile con il divenire, e lo stesso vale per il nulla. La differenza tra i momenti dell'essere e del nulla è dunque una differenza posta dal concetto del divenire che unisce entrambi, di modo che ogni momento è già questa unità. Se si formula così un giudizio secondo il quale "il divenire è l'unità dell'essere e del nulla" ogni termine, ogni concetto di questo giudizio, è già l'intero giudizio, che include

---

40 HW 8 E I, p. 331; ESF I, pp. 401-402; §180.

la relazione con gli altri termini. È l'unità del giudizio con il concetto del divenire. È la sintesi che coincide con l'analisi. Ciò che va notato è che anche la copula, "è", in questo giudizio assume il significato del divenire, come l'essere passato nel nulla, e viceversa.

Non esiste quindi alcun elemento del giudizio che non sia costituito come concetto, cioè come il divenire. E d'altra parte non esiste nessun concetto che non si possa dispiegare come giudizio. La copula non si cerca più al di fuori del soggetto e del predicato del giudizio (che sono il divenire e l'essere, o il nulla), ma per certi versi essa esprime la loro sintesi immanente; parimenti il predicato del giudizio è il momento intrinseco al soggetto. Il predicato connesso con il soggetto torna in seno al soggetto. Questo ritorno è reso possibile soltanto da una certa aposteriorità, che ha il carattere del divenire stesso, cioè del movimento sia del soggetto sia del predicato. Perciò in Hegel il giudizio del concetto passa nel sillogismo come nella sua verità: ogni giudizio presuppone una relazione mediatrice dispiegabile come sillogismo. Questa è in ultima istanza la conseguenza della natura della sintesi immanente e della sua tensione interna.

In Kant questo passare riflessivo del giudizio nel sillogismo non è possibile, per gli stessi motivi per i quali un giudizio analitico a posteriori è insensato: l'operazione analitica è pensata come strettamente a priori ed esplicativa, mentre la sintesi in Kant rimane estrinseca, nonostante i tentativi di pensare una sintesi originaria nell'appercezione trascendentale e nell'immaginazione produttiva.

### 3. *Il compimento della mediazione nel sillogismo*

Il giudizio analitico a posteriori può essere assunto come paradigma del pensiero hegeliano, purché esso sia capace di riconfigurarsi come sillogismo e esibirsi dunque come distruzione della forma giudicativa; dunque, purché non sia inteso kantianamente. Il superamento della funzione giudicante rivela come l'analitico non sia pensabile senza il sintetico (l'analitico come sintesi immanente dunque), e come l'*aposteriorità* abbia una struttura retroattiva e dunque costituisca ciò che era prima solo nel processo del proprio dispiegarsi: il terzo elemento, ciò che era la copula nel giudizio, nel sillogismo è il medio che attraversa tutti i momenti del processo, l'unità del divenire e del suo risultato; ed è un originario costituito retroattivamente attraverso la sua concretizzazione sillogistica. Il giudizio analitico a posteriori inverato come sillogismo dunque non è la mera esplicitazione di ciò che era già contenuto nel concetto, e così una riaffermazione

dell'identità; anzi esso è il luogo della costituzione della differenza che si riferisce a sé, di una peculiare relazionalità produttiva di cui la *Scienza della logica* hegeliana è il rappresentante più elevato.

La logica speculativa del terzo quindi trova la sua piena formulazione nel sillogismo. Il sillogismo unisce in sé l'aspetto della mediazione che espone le differenze dei momenti del concetto e l'aspetto della loro unità. In termini logici ciò significa che nel sillogismo il singolare si riferisce all'universale, al suo concetto, attraverso la mediazione di un particolare. Questo "processo circolare della mediazione (*der Kreislauf der Vermittlung*)"<sup>41</sup> tra il singolare, il particolare e l'universale è il nucleo dialettico che anima tutto. Il sillogismo, come il razionale, come forma generale logica dello spirito, e "la definizione dell'assoluto"<sup>42</sup>, era al centro della ricerca hegeliana sin dai suoi scritti giovanili. Così nella *Filosofia dello spirito* del 1805-1806 leggiamo:

Gli estremi sono, dunque, *entrambi universali*, e soltanto uno è l'universale; essi sono *essenti*, e altrettanto questo essere è non identico; l'essere dell'uno è l'interno, l'in sé dell'altro, ed essi son negativi. La loro unità è  $\alpha$ ) ancora un che di altro dai due estremi; giacché essi sono opposti; ma  $\beta$ ) la loro opposizione è *di natura tale che proprio in ciò in cui sono opposti l'uno all'altro*, essi sono uguali l'uno all'altro; (e di nuovo, così che *la loro opposizione è qualcosa* di altro da essi, dalla loro *identità con sé*). Ma proprio nella loro unità e nella loro opposizione essi sono in relazione l'uno con l'altro, e, in quanto sia l'unità che l'opposizione sono un che di altro da essi stessi, l'una e l'altra sono il medio che li mette in relazione. È posto il loro *sillogismo*; in quanto sono opposti, essi sono in un terzo, e in quanto sono uguali, la loro opposizione, ciò che li dirime è parimenti un terzo.<sup>43</sup>

Il sillogismo dunque pone un che di terzo rispetto ai due estremi. Parimenti il sillogismo configura questi stessi estremi come il terzo. All'unità degli estremi si giunge non a scapito della loro opposizione, ma proprio in virtù di essa. L'unità nell'opposizione vuol dire dunque che ogni estremo, ogni termine dell'opposizione diventa l'unità con il proprio opposto<sup>44</sup>. Il luogo dell'unità sta dunque nell'opposto, cioè nella stessa relazione dell'opposizione. Il medio (*die Mitte*) che mette in relazione i due opposti è qualcos'altro rispetto ai due, ma questo "qualcos'altro" non

41 HW 8 E I, p. 332; ESF I, p. 403; §181.

42 HW 8 E I, p. 332; ESF I, p. 402; §181. Cfr. la seconda delle *Habilitationsthesen* di Hegel: "Syllogismus est principium Idealismi" (HW JS, p. 533).

43 JS, p. 199; FSJ, p. 83.

44 Cfr. HW 8 E I, pp. 391-92; ESF I, p. 461; §241.

vuol dire al di fuori dei due: si tratta piuttosto di un'alterità in quanto esito qualitativo della trasfigurazione. I due opposti devono diventare questo "qualcos'altro", cioè il proprio medio – il terzo. "Questo terzo però è di natura tale che è tutto ciò che essi [sono], è l'universalità, la negatività, e poiché vi sono più universali, il loro essere"<sup>45</sup>. Se il medio, cioè il terzo sta nella relazione tra gli estremi, e se questo terzo è "tutto ciò che essi sono", "il loro essere", allora ciò che costituisce la natura degli estremi è la relazione: l'essere è la relazione, è la mediazione riflettente, l'universalità concreta come negatività. "La relazione mediante l'opposizione è un altro, un terzo; ma ognuno è mediato con l'altro per mezzo del terzo"<sup>46</sup>. Il sillogismo come forma logica della mediazione è dunque più di una forma adatta a esplicitare la relazione; esso è la natura stessa della relazione tra gli enti, il loro essere.

Sinora abbiamo accennato due esempi illustrativi di questa mediazione hegeliana: il processo di traduzione, come una sorta di mediazione linguistica, e l'amore come una mediazione intersoggettiva. Entrambi sono il paradigma della mediazione e non della sintesi, intesa kantianamente, e perciò entrambi si prestano opportunamente a un'interpretazione hegeliana. In tutti e due i fenomeni il terzo non è un elemento esterno, a sé stante, bensì immanente, relazionale, costitutivo dei membri di relazione, il medium prodottosi in quanto produttore e originante di un divenire trasfigurativo. Per tirare le somme torniamo per un attimo al fenomeno dell'amore, il tema così caro al giovane Hegel.

L'amore, come vero terzo speculativo, trasfigura i due amanti che si generano, si producono *nell'* amore come vero *medium* del loro rapporto vivo. I membri della relazione amorosa si producono attraverso il terzo dell'amore, che è a sua volta anche prodotto, generato dai membri, cioè dagli amanti. L'amore è dunque la vita "prodotta", vitalità creata *nel* fatto dell'essere-mortale<sup>47</sup> – è la vita che non si rassegna davanti alla necessaria possibilità della morte<sup>48</sup>. La vita dello spirito nell'amore è dunque l'infinita automediazione, il potere del negativo che in tal modo rende vivo ciò che è mortale e finito, separato, lasciato sussistere *in due* senza relazione, perché

45 JS, p. 199; FSJ, pp. 83-84.

46 JS, p. 200; FSJ, p. 84.

47 "Che gli amanti abbiano autonomia (*Selbständigkeit*) e ciascuno abbia un principio suo proprio di vita significa solo che possono morire" (HW 1 FS, p. 246; ST, p. 559).

48 "Ma la vita dello spirito non è quella che ha soggezione al cospetto della morte e si conserva intatta dalla devastazione, bensì quella che sopporta (*erträgt*) la morte e che in essa si mantiene (*sich erhält*)" (HW 3 PG, p. 36; Fen, p. 24).

la vera morte secondo Hegel sarebbe la rassegnazione davanti alla separazione, un rimanere presso l'opposizione fissa e finire immerso nel corso immediato, indisturbato e silenzioso della vita naturale<sup>49</sup>.

Perciò si può a pieno diritto parlare della terzietà dell'amore, come Hegel stesso sostiene nella *Filosofia dello spirito jenesse*. L'amore è il terzo grazie alla sua natura profondamente speculativa: "L'amore, soddisfatto, è l'unità degli estremi, che era prima l'impulso; questo amore soddisfatto, distinto dai caratteri, è il terzo, il generato"<sup>50</sup>. L'idea del terzo come il generato suggerisce una certa oggettività dell'amore, e infatti per Hegel non si tratta qui soltanto di una relazione, ossia di una negazione, ma di una relazione che ha un risultato. Per questo motivo soltanto l'amore soddisfatto, cioè reciproco, è il terzo:

questo terzo è un altro dagli estremi, ovvero [in modo che] l'amore è l'essere-altro, immediata cosalità, in cui l'amore non si conosce immediatamente, bensì è per mezzo di un altro [...] ovvero i due [estremi] conoscono il loro reciproco amore attraverso il reciproco servizio, lo conoscono mediato da un terzo, che è cosa; è il medio, e il medio dell'amore.<sup>51</sup>

E qui di nuovo si palesa la logica triadica (senza il terzo fisso e stabile) che abbiamo finora trattato: ogni elemento della relazione è il generato, mediato e mediante, e ciò è possibile soltanto in virtù della triadicità della relazione. Per la differenza e per la relazione non ci vogliono i due,

49 Cfr. la critica di Höhle (V. Höhle, *Il sistema di Hegel*, cit., p. 355) secondo cui il concetto dell'amore in Hegel è pensato sullo schema soggetto-oggetto e dunque non è riconosciuto come intersoggettivo. Questa argomentazione si allaccia a un'altra, secondo cui alla *Logica* hegeliana manca una teoria dell'intersoggettività. L'origine del fraintendimento di Höhle è da ricercarsi nella sua visione dell'oggetto contro la quale può essere argomentato che l'oggetto, nel senso originario di *Gegenstand*, può avere anche il significato di un altro soggetto, come ciò che sta davanti a un soggetto, l'oggetto come altro rispetto al soggetto. In questo senso la struttura concettuale della soggettività già include in sé una pluralità dei soggetti; la nostra ricerca sul terzo presentata in questo lavoro andava proprio in questa direzione. Per una discussione critica della posizione di Höhle si veda K. Brinkmann, *Intersubjektivität und konkretes Allgemeines*, in D. Koch (a cura di), *Kategorie und Kategorialität. Historisch-systematische Untersuchungen zum Begriff der Kategorie im philosophischen Denken*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990, pp. 131-167. Sulla *Logica* di Hegel come una teoria dell'intersoggettività si veda inoltre M. Theunissen, *Sein und Schein*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1978.

50 JS, p. 211; FSJ, p. 95.

51 JS, p. 211; FSJ, p. 96.

bensi i tre. La logica sillogistica è operante nell'amore, cosa che sostiene anche Hegel: "è il movimento del sillogismo per cui ogni estremo è riempito dall'io"<sup>52</sup>. Il divenire altro da sé, trasfigurarsi nel rapporto con l'altro, produrre un rapporto è il vero senso del terzo e dell'amore, in quanto unificazione nella separazione. L'unità si scinde in due, ma i due amandosi rimangono sempre i due, i soggetti finiti e l'amore è unica unificazione vera possibile.

Il fatto che l'amore, come il fenomeno intersoggettivo della terzietà, abbia a che fare per il giovane Hegel con la nostra finitudine e con la possibilità di superare il rapporto morto, irrigidito tra due soggetti, ci porta a una linea di riflessione, che è lungo il percorso di questa ricerca solo sfiorata, ma in effetti merita un approfondimento attento. Si tratta del legame tra la figura del terzo e il tempo. È il terzo che apre la dimensione della temporalità?

Come si è visto, l'appercezione kantiana deve rimanere fuori del tempo, ma dall'altro lato non può prescindere da un riferimento al tempo. Il riferimento al tempo nello schematismo è chiaro, ed esso funge da garante ulteriore della sintesi trascendentale. La sintesi e l'*a priori* sono definiti temporalmente, e non può essere altrimenti. Kant è stato il primo a imboccare questa via interpretativa, nonostante tutte le ambiguità: egli oscilla tra una prospettiva radicale del tempo e la sua riduzione alla mera forma della sensibilità. O, detto in altri termini, Kant ha aperto l'orizzonte del tempo come costitutivo per la sintesi (e dunque in riferimento alla questione della terzietà), ma nonostante ciò egli non pensa ancora l'autocoscienza come temporale, e per di più non pensa ancora il tempo come la storia<sup>53</sup>. Insomma, la sua trascendentalizzazione del tempo è il primo passo in questa direzione.

Hegel compie un passo ulteriore e decisivo, quasi una rottura, eseguita sempre all'interno dell'orizzonte aperto da Kant stesso: non si tratta ora soltanto di delineare il concetto del concetto dal punto di vista del tempo, ma anche di far convergere il concetto e il tempo stesso. Di conseguenza l'Io non è più atemporale, e anzi, il tempo è il medesimo principio della pura autocoscienza<sup>54</sup>. Ma in che senso il terzo hegeliano ha a che fare con la temporalità? La domanda potrebbe sembrare superflua, dato che solo

52 JS, p. 210; FSJ, p. 94.

53 Cfr. M. Riedel, *System und Geschichte*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973. Della differenza tra tempo e storia, nel contesto della chiusura della *Fenomenologia*, e riguardo al tema della differenza ontologica, mi sono occupato in S. Hrnjez, *Tempo e/è concetto. Storia degli effetti di una virgola*, in "Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica", 1 (IX), 2016, pp. 95-116.

54 Cfr. HW 9 E II, pp. 48-49; ESF II, pp. 112-113; §258. E anche HW 15 A III, p. 156; E, p. 1196.

con il modello della mediazione si apre un'altra prospettiva del tempo, che si configura ora come tempo storico, che è il tempo effettivo (*wirklich*), riempito e qualitativo. E dunque il rapporto tra lo spirito, la storia e il tempo indica una via d'ingresso nel nocciolo della speculatività hegeliana<sup>55</sup>.

Se seguiamo le indicazioni sul legame tra il terzo e il tempo, non è allora la categoria del divenire quella che approva questo legame? D'altronde, come il divenire, la categoria dell'orizzonte logico atemporale, può c'entrare col tempo? Non costituisce però il divenire la struttura logica del tempo, la temporalità in quanto radice del tempo apparente<sup>56</sup>? E poi: se Hegel stesso definisce il tempo come "il divenire *intuito*"<sup>57</sup>, allora perché il divenire stesso non può essere il tempo soltanto logicizzato, concettualizzato? E alla fine, se c'è una temporalità ontologica<sup>58</sup> propria del terzo, non è che essa, come diceva Gadamer<sup>59</sup> a proposito della riconciliazione, la nota *Versöhnung* hegeliana, contrassegna la vitalità dello spirito, il quale solo riconoscendosi nel proprio passato è in grado di essere libero per il futuro?

È chiaro che questa serie di domande non può trovare una risposta esauritiva in queste pagine. Le abbiamo poste soltanto per delineare l'orizzonte della nostra ricerca che chiudendosi con le domande in realtà vuole aprirsi verso nuove dimensioni riguardo al problema del *tertium datur*, di sintesi e di mediazione.

55 Sul rapporto tra tempo, concetto e spirito, anche nella prospettiva della filosofia della religione, rinviamo a M. Pagano, *Tempo ed eternità: Hegel e l'ermeneutica della religione*, in M. Ruggenini, L. Perissinotto (a cura di), *Tempo, evento e linguaggio*, Roma, Carocci, 2002, pp. 181-197. Sul tempo e la storia come evento di trasformazione, si veda G. Frilli, *Passato senza tempo. Tempo, storia e memoria nella Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Trento, Verifiche, 2015. Per un approfondimento del tema generale cfr. A. Koyré, *Hegel a Jena*, in R. Salvadori (a cura di), *Interpretazioni hegeliane*, cit., pp. 133-167.

56 L'autore che si interroga su questo e tratta il medio come fattore della temporalità è Jan Van Der Meulen: il terzo, la pura sintesi funge da radice del tempo, mentre il quarto momento si mostra come la spazialità (l'esser-ci). Anche se il suo studio, già citato durante questo lavoro, può destare varie obiezioni esso comunque costituisce un contributo fondamentale per la questione del termine medio e del suo rapporto con il tempo. Cfr. Jan van der Meulen, *Hegel. Il medio infranto*, cit., pp. 89-99.

57 HW 9 E II, p. 48; ESF II, pp. 112; §258.

58 Sulla logica hegeliana come ontologia della temporalità si veda L. Cortella, *Auto-critica del moderno. Saggi su Hegel*, cit., pp. 175-190.

59 H. G. Gadamer, *Hegel und der geschichtliche Geist*, cit., pp. 34-37.