

**La *Wirklichkeit*, o le disavventure della libertà.
Un percorso tra la *Critica del giudizio teleologico* di Kant e
la *Dottrina dell'essenza* di Hegel**

Eleonora Cugini

Università di Padova

The paper aims to highlight how the notion of *Wirklichkeit* in Hegel's *Science of Logic* overturns the traditional metaphysical notion of "essence", i.e. that dichotomous perspective that lacerates the essence alternatively with respect to reality or its knowledge. I will try to show how Hegel's approach, taking up Kant's elaboration of the modal issue, ultimately shows the core of the problem related to the interweaving of possibility – necessity – (actual) reality such as the one related to freedom and its realization, pivoting around the dialectic of two notions: that of life/contradiction and that of necessity/liberty. The argumentation will follow the theoretical-critical method, in particular that of immanent critique, showing how it allows to grasp the method followed by Hegel for the elaboration of the notion of *Wirklichkeit*.

Introduzione

Nella *Scienza della logica* di Hegel la terza sezione della *Dottrina dell'essenza* dedicata alla *Wirklichkeit* e, in particolare, il capitolo centrale intitolato anch'esso "*Wirklichkeit*" si situano non solo nel cuore della dialettica hegeliana – in quella parte della *Scienza della logica* che è «la più difficile»¹ – ma anche nel cuore della metafisica stessa e del dibattito

¹ ENZ I = G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*

aperto da Kant e recepito a partire da Aristotele sull'indagine sulla fondazione della realtà e sulla conoscenza di essa.

In tale dibattito risulta centrale il ruolo delle categorie modali² – termine tecnico che risulta introdotto da Crusius e da Kant – di cui la realtà effettuale [*Wirklichkeit*] fa parte assieme alla possibilità e alla necessità. Già Aristotele, nell'*Organon*, aveva tematizzato il “sillogismo modale” come relativo a: a) possibilità, b) impossibilità, c) contingenza, d) necessità; mentre nella *Metafisica* tratta la *dynamis* e l'*enérgeia* come “modi” dell'essere.

L'ambiguità dell'indagine tra ambito logico-epistemologico e ambito ontologico del possibile, del reale e del necessario attraversa una lunga storia filosofica che conduce fino a Kant, il quale ponendo al centro delle sue riflessioni la possibilità della conoscenza razionale stessa, riconduce le modalità ontologiche a quelle epistemologiche e assume «le condizioni della possibilità dell'esperienza in generale come contemporaneamente condizioni della possibilità degli oggetti dell'esperienza»³.

Kant, dalla tavola dei giudizi (problematici, assertori e apodittici)⁴ giunge alle categorie modali (Possibilità – Realtà [*Wirklichkeit*] – Neces-

1830, in *Werke*, Bd. 8: *Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik mit den mündlichen Zusätzen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, § 114 (trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1830)*, Parte prima: *La scienza della logica*, a cura di V. Verra, Torino, UTET, 2010).

² Per un inquadramento della storia delle categorie modali e il loro statuto di “ponte” tra la dimensione logica e quella ontologica si veda G. Baptist, *Il problema della modalità nelle logiche di Hegel*, Genova, Pantograf, 1992, che propone una rigorosa ricostruzione della genesi del tema della modalità in Hegel. Per una ricostruzione della storia della modalità si vedano anche N. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin, de Gruyter, 1983; A. Darbon, *Les catégories de la modalité*, Parigi, PUF, 1956; I. Pape, *Tradition und Transformation der Modalität*, Hamburg, Meiner, 1966. Per un confronto tra l'impostazione di Kant e quella di Hegel e dunque sull'analisi del valore logico-ontologico delle categorie modali come “critica” della metafisica si vedano B. Longuenesse, *Hegel et la critique de la métaphysique. Étude sur la doctrine de l'essence*, Parigi, Vrin, 1981, soprattutto pp. 110-159; K. Ng, *Hegel's Logic of Actuality*, «The Review of Metaphysics», LXIII (1), 2009, pp. 139-172; S. Žižek, *Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico. Libro primo e Libro secondo*, Milano, Ponte alle Grazie, 2013-2014; N. Fazioni, *Il problema della contingenza. Logica e politica in Hegel*, Milano, FrancoAngeli, 2016; A. Johnston, *Contingency, Pure Contingency – Without Any Further Determination: Modal Categories in Hegelian Logic*, «Russian Journal of Philosophy & Humanities», I (2), 2017, pp. 23-48.

³ Cfr. KrV = I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Band 3 (Nachdruck der 2. Auflage 1787) und Band 4 (Nachdruck der 1. Auflage 1781), in *Werke*, Hamburg, Gruyter, 1968, 9 Bände, A158 (trad. it. *Critica della ragione pura*, a cura di P. Chiodi, Torino, UTET, 2013, p. 164).

⁴ KrV, A70-77/B95-102 (pp. 113-117).

sità)⁵ e dallo schematismo delle modalità (rappresentazione dell'esistenza di un oggetto in un tempo qualunque; in un tempo determinato; in ogni tempo) giunge ai "postulati del pensiero empirico in generale" ovvero alla validità dell'applicazione dei concetti puri a un'esperienza possibile che, nel caso delle categorie modali, si riferisce all'*esistenza* degli oggetti dell'esperienza. Esse infatti, in quanto categorie "dinamiche", si riferiscono all'*esistenza* degli oggetti di un'intuizione e non all'intuizione stessa come le categorie "matematiche" di quantità e qualità.

I postulati del pensiero empirico in generale sono tuttavia soltanto regolativi, pertanto si pone il problema della conoscenza della realtà effettuale [*Wirklichkeit*] del fenomeno il quale non è un oggetto in sé e vero ma è esso stesso una categoria soggettiva che ha a che fare con la sensibilità, fuori dalla quale per Kant non si dà nulla di reale. Tuttavia proprio tale limite dell'applicabilità delle categorie conduce Kant a concepire la possibilità di una considerazione puramente logica del reale: il *noumeno*, ovvero l'oggetto conosciuto da un intelletto intuente e che ribadisce il limite fenomenico della conoscenza umana.

Le categorie modali pertanto, nella riflessione di Kant, risultano connesse con il limite della conoscenza rispetto all'oggetto⁶ e sembrano acquistare uno statuto "metacategoriale" in quanto sono «null'altro che limitazioni di tutte le categorie al loro uso empirico, con preclusione rigorosa di quello trascendentale»⁷.

Tenteremo di mettere in luce come le riflessioni di Hegel si situano proprio all'intero di questo problema, mostrando come la *Wirklichkeit* sia la struttura effettuale tanto dell'essere quanto del conoscere in quanto ribalta la tradizionale nozione metafisica di "essenza", ovvero la prospetti-

⁵ KrV, A77-84/B102-117 (pp. 117-124).

⁶ Cfr. KrV A219/B266 (p. 199): «Le categorie della modalità hanno la caratteristica di non accrescere per nulla, quanto alla determinazione dell'oggetto, il concetto a cui si connettono quali predicati, limitandosi ad esprimere esclusivamente la relazione con la facoltà del conoscere. Allorché il concetto di una cosa è già del tutto completo, mi è pur sempre lecito chiedermi se tale oggetto sia semplicemente possibile o anche reale e, nel secondo caso, se sia anche necessario. Così facendo, non si pensa affatto un'ulteriore determinazione nell'oggetto come tale, ma si vuol esclusivamente sapere in qual rapporto esso (e assieme tutte le sue determinazioni) stia con l'intelletto ed il suo uso empirico, col giudizio empirico e con la ragione (nella sua applicazione all'esperienza). È proprio per tale motivo che i principi della modalità sono null'altro che chiarificazioni dei concetti della possibilità, della realtà e della necessità, quanto al loro uso empirico e, in tal modo, null'altro che limitazioni di tutte le categorie al loro uso empirico, con preclusione rigorosa di quello trascendentale».

⁷ *Ibid.*

va sullo statuto dicotomico che lacera l'essenza alternativamente rispetto alla realtà o alla conoscenza di essa.

Ciò che tenteremo di mostrare è come l'impostazione di Hegel, recependo l'elaborazione di Kant del problema modale, esibisca in ultima istanza il cuore del problema relativo all'intreccio di possibilità – necessità – realtà come quello relativo alla libertà e alla sua realizzazione, facendo perno attorno alla dialettica di due nozioni: quella della vita/contraddizione e quella della necessità/libertà.

Per argomentare tale tesi seguiremo il metodo di indagine teorico-critico. Tale metodo generalmente e tradizionalmente fa riferimento ai testi hegeliani che riguardano lo spirito oggettivo e solo sporadicamente prende in esame sezioni della Logica. Riteniamo tuttavia che il metodo teorico-critico, in particolare della critica immanente, permetta di cogliere lo stesso metodo hegeliano per l'elaborazione della nozione di *Wirklichkeit*. Ciò espone al rischio di dischiudere la *Dottrina dell'essenza* in direzioni che risultano andare alternativamente verso la *Dottrina del concetto* o che si sovrappongono allo spirito oggettivo o che vanno oltre la filosofia hegeliana.

Pensiamo che valga la pena farsi carico di un simile rischio, tentando di offrire una lettura il più possibile rigorosa delle ultime pagine della *Dottrina dell'essenza* e che tale lettura possa contribuire al dibattito critico contemporaneo attorno al problema della libertà umana e della sua realizzazione.

1. La *Wirklichkeit* nella *Critica della facoltà di giudizio* di Kant

Per comprendere l'impostazione di Hegel che intendiamo mostrare riteniamo interessante seguire preliminarmente lo sviluppo delle categorie modali a partire dalla "nuova" collocazione che esse acquistano nella *Critica della facoltà di giudizio*⁸, in cui Kant si propone di dare compimento al suo progetto critico avviato con la *Critica della ragione pura* e con la *Critica della ragione pratica*⁹.

La *Critica della ragion pura* indaga i principi della sensibilità e dell'in-

⁸ Da qui in avanti nel testo abbreviata KU.

⁹ Cfr. KU = I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in *Gesammelten Schriften*, Band 5, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, de Gruyter, 1963, pp. 167-168 (trad. it. *Critica della facoltà di giudizio*, a cura di E. Garroni e H. Hohenegger, Torino, Einaudi, 1999, pp. 3-4).

telletto, il quale è legislativo a priori nei confronti della natura, intesa come fenomeno, mentre rimanda tra le *Idee* gli altri concetti puri che trascendono la nostra facoltà conoscitiva ma servono come principi regolativi.

La *Critica della ragione pratica* indaga invece i principi della facoltà di desiderare, rispetto alla quale la ragione soltanto contiene principi a priori costitutivi che non lo sono però nei confronti della conoscenza empirica, dal momento che non sottostanno alle leggi dell'intelletto.

Si vengono a costituire in questo modo, due ordini di indagine, che si riferiscono rispettivamente all'uso teoretico e all'uso pratico della ragione: la prima secondo i concetti della natura, la seconda secondo i concetti della libertà.

Secondo Kant la legislazione della natura e quella della libertà possono coesistere, ma senza costituire insieme un solo mondo, dal momento che l'intelletto può conoscere gli oggetti della natura, ma solo in quanto fenomeni, non come cose in sé, mentre il concetto di libertà permette alla ragione di avere una rappresentazione della cosa in sé, ma non nell'intuizione, pertanto in nessuno dei due casi è possibile una conoscenza del soprasensibile.

È in questo «immenso abisso tra il dominio del concetto della natura, il sensibile, e il dominio del concetto della libertà, il soprasensibile»¹⁰, che la KU si propone il compito di indagare la facoltà di giudizio, come un «membro intermedio tra l'intelletto e la ragione» e dunque se «abbia per sé principi a priori, se questi siano costitutivi o semplicemente regolativi (e quindi non attestino nessun dominio proprio)»¹¹.

Il giudizio, spiega Kant, ha per sé principi a priori solo quando viene considerato come *riflettente*, mentre il giudizio *determinante* è quella facoltà che sussume il particolare sotto l'universale delle leggi a priori dell'intelletto puro, dunque non possiede principi propri.

La KU si occupa perciò del giudizio riflettente, il quale entra in gioco in quanto Kant mostra che ci sono forme della natura che restano indeterminate dalle leggi dell'intelletto e che per quest'ultimo sono sottoposte a leggi empiriche soltanto contingenti, appunto perché riferibili solo al particolare, ma che se «le si debbono chiamare leggi (come pure richiede il concetto di una natura) devono essere considerate necessarie a partire

¹⁰ KU § II, p. 175 (pp. 11-12).

¹¹ KU p. 168 (p. 4).

da un principio, sebbene a noi sconosciuto, dell'unità del molteplice»¹².

Il giudizio riflettente fornisce a se stesso (non in quanto autonomia ma «in quanto eautonomia»¹³) un principio solo soggettivo, non determinante ma euristico, cioè non propriamente conoscitivo, per l'unità della molteplicità della natura quando tale molteplicità sfugge alle categorie universali dell'intelletto.

Tale principio trascendentale è quello della «conformità a scopi della natura nella sua molteplicità»¹⁴, che ci permette di fare esperienza di una unità nella natura «come se l'avesse data a vantaggio della nostra facoltà conoscitiva un intelletto (sebbene non il nostro), per rendere possibile un sistema dell'esperienza secondo leggi particolari della natura»¹⁵.

Nella KU Kant distingue tale rappresentazione della conformità della natura a scopi in *estetica* e in *logica*, da cui la divisione in due parti dell'opera.

Tratteremo qui la seconda, che è il luogo in cui Kant affronta il problema della "vita", o meglio degli organismi¹⁶, e della libertà mettendo in gioco le categorie modali e in particolare la *Wirklichkeit*.

La KU sorge, come si è visto, proprio dal bisogno, di ricercare un'unità tra il dominio della natura e il dominio della libertà. Infatti perché la libertà possa realizzarsi nel mondo è necessario che essa abbia un'influenza sul dominio della natura, ovvero, come scrive Kant, «la natura deve poter essere pensata anche in modo che la conformità a leggi della sua forma si accordi almeno con la possibilità degli scopi da realizzarsi in essa secondo la libertà»¹⁷.

La natura, pertanto, oltre a come ne facciamo esperienza mediante le leggi dell'intelletto, deve poter essere pensata anche come costituita in modo tale da accogliere gli effetti prodotti da azioni libere. Ciò che offre l'occasione per una tale considerazione della natura sono gli organismi.

¹² KU § IV, pp. 179-180 (p. 15).

¹³ KU § V, p. 185 (p. 21).

¹⁴ KU § IV, p. 180 (p. 16).

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Gli organismi di cui Kant tratta nella KU hanno tutte le caratteristiche proprie degli esseri viventi ed è proprio questo ciò che è problematico per le facoltà conoscitive umane. Tuttavia Kant spiega che preferisce non usare riferimenti alla vita per non correre il rischio di sembrar proporre una visione ilozoistica (quella dottrina che sostiene un principio vitale all'interno della materia che per Kant «confligge con la sua essenza») o vitalistica della natura (Cfr. KU § 65, p. 374; trad. it. p. 208). La materia per Kant è sempre inanimata, mentre gli organismi sono natura organizzata e vivente.

¹⁷ KU § II, p. 176 (p. 12).

Di fronte agli organismi il principio della facoltà di giudizio – la conformità della natura a scopi – sebbene sia solo soggettivo si comporta in modo oggettivo, cioè fornisce una conoscenza determinata di questi oggetti. Il principio della conformità della natura a scopi che non ha la rappresentazione dello scopo dell'unità della molteplicità della natura, che avrebbe invece un intelletto soprasensibile (intuente o archetipo), si comporta oggettivamente solo per via analogica con la causalità pratica (cioè pensa gli organismi come se fossero “prodotti” o scopi della natura) per «ricondere» la natura «sotto principi dell'osservazione e della ricerca, senza presumere in tal modo di spiegarla»¹⁸. In questo modo esso costituisce «un principio in più per portare sotto regole i fenomeni della natura quando leggi della causalità secondo il suo semplice meccanismo non bastano»¹⁹.

La rappresentazione oggettiva della conformità a scopi, dunque, sebbene non permetta di spiegare gli organismi, consente però di comprenderli nella loro *possibilità*, cioè come «scopi naturali possibili», ovvero come una totalità di parti organizzate in unità. Con ciò emerge che gli organismi per Kant spiegano un'eccedenza rispetto al meccanicismo dell'intelletto ma non un'eccedenza rispetto alla natura: parlare di “scopo naturale” pertanto «autorizza una comprensione organicistica di certi aspetti della natura, non una loro spiegazione finalistica»²⁰.

Gli organismi, inoltre, nella loro “differenza ontologica” rispetto agli altri oggetti della natura, presentano una consistenza tale da permettere non solo per loro questo uso oggettivo in analogia con il principio soggettivo della conformità a scopi ma per estenderlo anche a tutta la natura. L'estensione di tale principio alla natura nel suo complesso deve essere compresa però sempre secondo una caratteristica euristica, che così «saggia» anche nell'intera natura la conformità a scopi, nel senso di una unità della molteplicità²¹.

Il principio di finalità, oggettivo solo in senso analogico, e che dagli organismi si estende a tutta la natura, esprime un particolare rapporto tra le nostre facoltà conoscitive, ovvero un rapporto di *contingenza* tra intelletto e sensibilità. Ciò significa che gli esseri umani finiti danno un

¹⁸ KU § 61, p. 369 (p. 194).

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Dall'Introduzione dei curatori della trad. it. KU, p. LXXI.

²¹ Cfr. KU § 75, p. 398 (p. 230): «È evidente che, una volta che un tale filo conduttore per studiare la natura è stato assunto e ha trovato conferma, dobbiamo almeno saggiare tale massima della facoltà di giudizio anche rispetto al tutto della natura».

giudizio di finalità ovunque vi sia contingenza, cioè laddove non possiedono leggi universali dell'intelletto sotto cui ricondurre il particolare.

La "contingenza" sembra così valere tanto per le facoltà umane, quanto per gli oggetti di cui queste facoltà fanno esperienza.

La conformità oggettiva a scopi, come principio della possibilità delle cose della natura, è così lontana dall'essere necessariamente connessa con il concetto della natura che è piuttosto proprio ciò cui eminentemente ci si richiama per provare a partire da essa la contingenza sua (della natura) e della sua forma²².

Nel paragrafo introduttivo alla "facoltà teleologica di giudizio" Kant spiega che la conformità oggettiva a scopi esprime un rapporto conoscitivo contingente e non necessario, perché permette di conoscere solo in via analogica gli scopi solo possibili e non la posizione di essi come *reali* (cioè in cui scopo ed esistenza coincidono).

In seguito, nel § 75 l'argomentazione riguardo alla contingenza subisce un'estensione.

Ora il concetto di una cosa la cui esistenza o forma ci rappresentiamo come possibile sotto la condizione di uno scopo, è legato inseparabilmente con il concetto di una contingenza (secondo le leggi della natura). Perciò le cose della natura che noi troviamo possibili solo come scopi, costituiscono anche la prova saliente per la contingenza del mondo come un tutto e sono l'unico argomento valido, sia per l'intelletto comune sia per il filosofo, della dipendenza e dell'origine di esso da un essere esistente fuori dal mondo e (per via di quella forma conforme a scopi) intelligente, così che quindi la teleologia non trova un compimento risolutivo nelle sue ricerche se non nella teologia²³.

L'utilizzo di una causa esterna, soprasensibile, più che per fondare una teologia, serve come principio soggettivo per fondare la *possibilità* di un'esperienza interconnessa di un mondo come una unità teleologicamente organizzata accanto al mondo come oggetto delle categorie dell'intelletto, organizzato cioè meccanicisticamente²⁴. Ciò avviene a partire dagli organismi che, in quanto prodotti o scopi della natura sono pensabili come un'unità in cui le parti sono «possibili solo mediante il loro riferimento al tutto»²⁵ ma si presentano anche come quegli oggetti che

²² KU § 61, p. 360 (p. 194).

²³ KU § 75, pp. 398-399 (p. 231).

²⁴ Cfr. F. Menegoni, *La Critica del giudizio di Kant. Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci, 2008, pp. 139-140.

²⁵ KU, § 65, p. 273 (p. 206).

hanno sia una necessità naturale sia una contingenza nella forma. Tale “doppia” caratterizzazione di questi oggetti, che è quella in cui ha luogo la contingenza, dipende dalla costituzione delle facoltà umane, in quanto proprie di esseri finiti, condizionati sensibilmente. Quindi gli esseri umani possono pensare un’unità possibile – solo possibile, o contingente – a partire da una scissione interna, da un rapporto contingente, delle loro facoltà conoscitive.

Per l’intelletto umano è inevitabilmente necessario distinguere possibilità e realtà delle cose. La ragione di ciò sta nel soggetto e nella natura delle sue facoltà conoscitive. Infatti se non fossero richieste per questo loro esercizio due componenti del tutto eterogenee, l’intelletto per i concetti e l’intuizione sensibile per gli oggetti che corrispondono loro, non si darebbe una tale distinzione (tra il possibile e il reale). Cioè, se fosse intuente, il nostro intelletto non avrebbe altri oggetti che il reale [*Wirklichkeit*]²⁶.

«Il reale», la *Wirklichkeit*, indica la conoscenza del mondo che avrebbe un intelletto intuente, per il quale possibilità e realtà non sarebbero distinte, in cui cioè esistenza e concetto coinciderebbero. Ma il confronto che a questa altezza si è imposto con il pensiero di un fondamento del mondo, non è proposto da Kant solo rispetto alle facoltà teoretiche, che lo pensano nella sua necessità incondizionata, ma ha luogo anche dal punto di vista pratico, che presuppone questo fondamento anche nella sua causalità incondizionata, cioè nella sua libertà: ciò mostra come anche le facoltà pratiche umane sono caratterizzate da un rapporto di contingenza che produce la distinzione tra “dovere” e “agire”.

Allora è chiaro che proviene solo dalla costituzione soggettiva della nostra facoltà pratica che le leggi morali debbano essere rappresentate come comandamenti (e le azioni ad essa conformi come dovere) e che la ragione esprima questa necessità non come un essere (accadere), ma con un dover essere: il che non si darebbe se la ragione fosse considerata, nella sua causalità, senza sensibilità (quale condizione soggettiva della sua applicazione a oggetti della natura), e quindi in quanto causa in un mondo intellegibile in accordo completo con la legge morale, in cui non vi sarebbe nessuna distinzione tra dovere e agire, tra una legge pratica di ciò che è mediante noi possibile e una legge teoretica di ciò che mediante noi è reale [*wirklich*]²⁷.

Da un punto di vista pratico, se l’essere umano non fosse condiziona-

²⁶ KU, § 76, pp. 401-402 (p. 234).

²⁷ Ivi, pp. 403-404 (p. 236).

to dalla sua contingenza, dalla sua finitezza, dalla sua sensibilità, l'unica causa della sua volontà sarebbe la ragione e così le sue azioni sarebbero immediatamente corrispondenti al dovere. Ovvero, il principio dell'azione morale non avrebbe affatto la forma del "dovere" e l'agire umano sarebbe già *wirklich*, cioè per sua essenza corrispondente al proprio concetto. Le azioni umane, anzi, non sarebbero nemmeno più "moralì", perché cadrebbe la stessa distinzione tra una legge pratica e una legge teoretica, in quanto non vi sarebbe più distinzione tra possibilità e realtà: questa non-distinzione tra possibilità e realtà è appunto la *Wirklichkeit*. L'argomentazione kantiana, nel seguito del paragrafo, giunge fino ad affermare che in un mondo intelligibile, cioè in un mondo che fosse *wirklich*, non avrebbe neppure senso parlare di libertà²⁸.

L'argomentazione kantiana dunque, per ricercare una unità tra l'ordine della natura e quello della libertà, procede dagli organismi in quanto essi sono quell'oggetto del tutto particolare che si trova all'interno della natura e che, allo stesso tempo, eccede le leggi della natura, esibendo un'organizzazione teleologica in cui le parti fanno riferimento a un tutto. In tal modo gli organismi mostrano anche come la mediazione tra la natura e la libertà, per le facoltà umane, sia del tutto contingente, fondata cioè solo sulla possibilità di tale accordo. Tuttavia è proprio la contingenza delle facoltà umane che permette di parlare di natura e di libertà, le quali dove non ci fosse questa contingenza, non sarebbero distinte e tutto sarebbe *wirklich*.

Kant non può fare a meno di notare che gli stessi esseri umani sono degli organismi.

L'effetto secondo il concetto della libertà è lo scopo finale, il quale (o il suo fenomeno nel mondo sensibile) deve esistere e per il quale è presupposta la sua condizione di possibilità nella natura (del soggetto come essere sensibile, cioè come essere umano)²⁹.

La ricerca di un'unità tra il dominio della natura e quello della libertà doveva servire a Kant per mostrare una realtà strutturata in modo tale da poter accogliere gli effetti di azioni condotte secondo le leggi della libertà e, allo stesso tempo, per mostrare la struttura di esseri tanto naturali quanto liberi in grado di produrre tali effetti secondo libertà nella natura. La condizione di possibilità dello scopo finale (della *Wirklichkeit*) è pre-

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 404 (p. 236).

²⁹ KU § IX, pp. 195-196 (trad. it. p. 31).

supposta, secondo Kant, all'interno della stessa natura, ovvero è l'essere umano, che però è condizione solo di *possibilità* e per questo non della *realtà* (*Wirklichkeit*) dello scopo finale.

Sembra pertanto che il perno del problema “modale” sia l'effettualità, la *Wirklichkeit*, ovvero il processo di realizzazione della libertà. È infatti la realtà come *Wirklichkeit* quella realtà effettuale che Kant indica come una posizione assoluta, come uno scopo finale, come unità necessaria dell'esistenza e della ragion d'essere (il fondamento) di un oggetto. La contingenza delle facoltà conoscitive, la contingenza del rapporto tra natura e libertà, la contingenza delle stesse facoltà pratiche risulta essere proprio ciò che Hegel raccoglie nella sua esposizione della *Dottrina dell'Essenza* nella *Scienza della Logica*, in cui, come tenteremo di mostrare, non verrà meno la contingenza ma essa, esibita come “contraddizione”, sarà proprio ciò che consentirà a Hegel di elaborare il processo di realizzazione della libertà come un processo di critica immanente.

2. La *Wirklichkeit* come critica immanente: La *Dottrina dell'essenza* di Hegel

2.1. Contraddizione e fondamento

L'essenza, per Hegel, sorge dall'atto conoscitivo dell'essere. La *Dottrina dell'essenza* esibisce tale atto come una separazione immanente all'essere stesso. La dialettica della riflessione (l'essere per sé dell'essere) che innesca tutta la dialettica dell'essenza e che si conclude con il fondamento mostra il processo di riappropriazione, o di *Erinnerung*, da parte dell'essere delle sue determinazioni, vale a dire della sua essenza ma, allo stesso tempo, mostra il movimento di riappropriazione dell'essere da parte dell'essenza.

La difficoltà dell'essenza risulterebbe proprio nel suo esibirsi come cerniera tra l'essere e il sapere, come un'inseparabile differenza che determina – e unisce – entrambi.

Sarebbe infatti un errore di “unilateralità” tanto comprendere il movimento dell'essenza – in quanto riappropriazione dell'unità tra essere e concetto – come se fosse il “sapere” a determinare l'essere; quanto comprendere il movimento dell'essenza secondo una mera “pre-riflessività”

a-concettuale. La riflessione “pre-riflessiva”³⁰ dell’essenza si configurerebbe infatti piuttosto come quella struttura della realtà che si dà al pensiero speculativo e in cui il pensiero si riconosce e si comprende.

L’essenza, in questo senso, risulta essere una modalità di relazione e si esibisce come negativo del negativo.

La dialettica della riflessione, che ha inizio con le determinazioni di identità, differenza e contraddizione, si conclude con il fondamento come “contraddizione risolta”, ovvero con l’esibirsi del finito come autocontraddittorio, come un indipendente dipendente da una differenza immanente, come determinato da una negatività immanente.

Il fondamento è pertanto esso stesso una delle determinazioni riflessive dell’essenza, ma è l’ultima, o meglio è soltanto questa determinazione che consiste nell’essere una determinazione tolta. La determinazione riflessiva, in quanto va a fondo, acquista il suo vero significato di esser l’assoluto suo contraccolpo in se stessa [*absolute Gegenstoß ihrer in sich selbst zu sein*], cioè che quell’esser posto, che compete all’essenza, è solo come un esser posto tolto, e viceversa che soltanto l’esser posto che si toglie è l’esser posto dell’essenza. L’essenza, nel determinarsi come fondamento, si determina come il non determinato, e solo il toglier questo suo esser determinato è il suo determinare. – In questo esser determinato come in quello che toglie se stesso, essa non è un’essenza proveniente da altro, ma un’essenza che nella sua negatività è identica con sé³¹.

Il fondamento è «l’ultima» determinazione riflessiva dell’essenza in quanto esso la mostra come una negazione riferita a se stessa e dunque come un’autodeterminazione. Il fondamento esibisce pertanto «il vero significato» del finito – del determinato – «di esser l’assoluto suo contraccolpo» in se stesso.

L’essenza, in quanto fondamento, esibisce cioè la contraddizione del finito in quanto autodeterminazione che consiste nel “finire” se stesso. Dalla vuota tautologia dell’identità come $A=A$ alla differenza priva di relazione, la contraddizione esibisce la determinazione dell’identità del finito come riflesso in sé, ovvero il fondamento del finito, la sua ragion d’essere.

³⁰ Sulla riflessività dell’essenza si veda soprattutto D. Henrich, *Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung*, Hamburg, Meiner, 2016.

³¹ WdL II, pp. 80-81 (p. 496) = G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in *Werke*, Bd. 6: *Erster Teil. Die objektive Logik: Zweites Buch*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003 (trad. it. *Scienza della logica*, Vol. II: *Dottrina dell’essenza*, a cura di A. Moni, rivista da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari, 2011).

In questo senso il fondamento, come ultima determinazione riflessiva dell'essenza, coincide – spiega Hegel – con l'essenza stessa come “contraddizione risolta”, ovvero come identità di fondamento e fondato.

L'ultima determinazione del fondamento è “la condizione”. Il fondamento e il fondato si rivelano infatti inseparabili dal momento che l'uno genera l'altro, nel senso che non c'è fondamento senza fondato e viceversa: l'uno è condizione dell'altro e in ciò si mostra la riflessività – l'ultima – del loro rapporto.

La mediazione del fondamento con sé, la sua identità, è un'attività che si estrinseca, ed è questa determinazione del fondamento che pone la problematica di un fondamento riflessivo, la cui attività è quella di porre un fondato che si mostra tanto esterno quanto interno, tanto condizionato dal fondamento quanto condizione del fondamento. Questa è per Hegel la contraddizione posta dei due lati, per cui ciascuno è tanto immediatezza indifferente – un fondamento in quanto identità mediata con sé in sé – quanto mediazione essenziale – ovvero una mediazione posta, il negativo di sé, «l'altro di lui stesso»³²: entrambi i lati hanno in sé di essere «la contraddizione del sussistere indipendente e della determinazione di essere soltanto momento»³³.

Il lato della contraddizione della riflessione, come ora si mostra nel fondamento, ovvero quella per cui la mediazione con sé dell'identità del fondamento è quella di porre qualcosa fuori di lui che non si rispecchi semplicemente e soltanto in sé ma che sia effettivo contenuto del fondamento, si mostra come l'aspetto per cui la contraddizione si risolve:

I due lati dell'intiero, la condizione e il fondamento, son dunque una sola unità essenziale, tanto come contenuto, quanto come forma»³⁴.

Il lato formale della presupposizione reciproca, per cui entrambi i lati sono tanto fondamento quanto fondato, è un unico presupporre, dunque è la mediazione dell'identità con sé che riprende in sé il suo negativo come realmente posto, come materia formata: la loro formale reciproca presupposizione è un'unica riflessione con il loro porsi come tolti, la loro riflessione negativa in sé come materia formata o contenuto: è dunque un'unica unità del contenuto e dell'unità formale, «è il vero incondizionato, la cosa [*die Sache*] in se stessa»³⁵.

³² Ivi, p. 113 (p. 526).

³³ Ivi, p. 115 (p. 528).

³⁴ Ivi, p. 117 (p. 530).

³⁵ Ibid.

La cosa [*die Sache*], di cui qui Hegel introduce il concetto come termine tecnico, si ritrova nell'ultimo passaggio della dialettica del fondamento – in quanto “incondizionato assoluto” – che è quello del “sorgere della cosa [*die Sache*] nell'esistenza”.

Il fondamento assoluto, in quanto togliersi della riflessione nel suo porsi, è il lato delle condizioni della cosa, ovvero la totalità delle determinazioni di essa, «ma gettata fuori nell'esteriorità dell'essere»³⁶.

Il togliersi del fondamento è pertanto il suo gettarsi fuori nell'esteriorità: una tale esteriorità risulta in prima analisi “priva di fondamento” ed è il fenomeno: la seconda sezione della *Dottrina dell'essenza* è infatti dedicata alla dialettica dell'*Appararenza* [*Erscheinung*] che si concluderà con la riappropriazione, a un livello di sviluppo dialettico ulteriore, dell'identità di interiorità e esteriorità, ovvero dell'esteriorità con il suo “fondamento”.

Tale identità apre l'ultima sezione dedicata alla *Wirklichkeit*, con la trattazione dell'assoluto, il quale si presenta come l'innesco verso l'“ultima” risoluzione della problematica aperta dalla contraddizione e dal fondamento come apparire della contraddizione nell'esistenza.

La dialettica della contraddizione che conduce al fondamento è pertanto atta a mostrare il superamento in se stesso del finito e si differenzia dalla dialettica del *Dasein*, determinato dalla categoria della qualità, in quanto il fondamento non si autotrascende semplicemente verso l'infinito, ma mostra in sé quella determinazione immanente che sarà poi a fondamento anche della molteplicità dell'effettualità (anzi, la molteplicità della realtà effettuale esibirà il suo essere fondamento dell'unità logico-ontologica del molteplice).

La contraddizione, infatti, viene presentata da Hegel come la determinazione della vita e del movimento e pertanto della negazione “costitutiva”.

L'astratta identità con sé non è ancora vitalità, ma perché il positivo è in se stesso la negatività, perciò esso esce fuori di sé ed entra nel mutamento. Qualcosa è dunque vitale solo in quanto contiene in sé la contraddizione ed è propriamente questa forza di comprendere e sostenere in sé la contraddizione. Quando invece un esistente non può nella sua determinazione positiva estendersi fino ad abbracciare in sé in pari tempo la determinazione negativa e tener ferma l'una nell'altra, non può cioè avere in lui stesso la contraddizione, allora esso non è

³⁶ Ivi, p. 119 (p. 531).

l'unità vivente stessa, non è fondamento o principio, ma soccombe nella contraddizione. – Il pensare speculativo consiste solo in ciò che il pensiero tien ferma la contraddizione e nella contraddizione se stesso, non già, come per la rappresentazione, in ciò che si lascia dominare dalla contraddizione, e a cagion di questa lasci che le sue determinazioni si risolvano solo in altre oppur nel nulla³⁷.

La contraddizione è la determinazione dell'identità di "ogni cosa", di ogni singolo, di ogni individuo: essa si configura non solo come l'immanente struttura autodeterminante se stessa della singolarità, ma si configura tale in quanto contraddizione "effettuale", per cui la determinazione di sé coincide col processo di realizzazione di sé, ovvero di farsi altro.

L'assoluto, dunque, che avvia la dialettica della sezione dedicata alla *Wirklichkeit*, si presenta come l'inizio del superamento effettuale della riflessione e della problematica di un'opposizione contraddittoria tra identità e differenza, tra interiorità ed exteriorità.

L'assoluto è, per Hegel, «la più formale delle contraddizioni»³⁸ in quanto è allo stesso tempo lo scomparire di tutte le determinazioni in lui, ma è anche il loro porre: l'assoluto in quanto unità di essenza ed esistenza, di mediazione e immediatezza, di interno ed esterno, è il togliere della loro differenza, ma allo stesso tempo è ciò che si trova a loro fondamento e dunque è ciò che pone e fonda l'uno e l'altro lato del rapporto.

Lo sforzo di Hegel sta tutto nel mostrare come le determinazioni dell'assoluto non siano esteriori a esso e quest'ultimo non si contrapponga a loro come una totalità estranea.

La vera unità è quella per cui l'assoluto non è privo di determinazioni e le determinazioni non sono esteriori all'assoluto: Hegel mostrerà al termine dello sviluppo dell'essenza come esse hanno con l'assoluto un rapporto di necessità, ovvero di libertà.

L'assoluto esibisce l'assoluta contraddizione dell'unità dell'interno e dell'esterno, per cui il suo movimento nell'esteriorità, in quanto è una «negativa esposizione [*Auslegung*]»³⁹ di sé, è la sua «esposizione positiva»⁴⁰, ovvero è il togliersi della riflessione nel movimento: «l'operare [*das Tun*]» dell'assoluto⁴¹.

Hegel conclude lo svolgimento dell'assoluto trattando degli "attribu-

³⁷ Ivi, p. 76 (p. 492).

³⁸ Ivi, p. 187 (p. 596).

³⁹ Ivi, p. 189 (p. 598).

⁴⁰ Ivi, p. 190 (p. 599).

⁴¹ *Ibid.*

ti” e dei “modi”, con esplicito riferimento a Spinoza che chiarirà in un confronto con la filosofia di Leibniz.

Non potendo trattare qui il confronto con l'impostazione spinoziana e leibniziana, ciò che ci interessa rilevare è come il riferimento agli attributi e ai modi determini l'ulteriore sviluppo dialettico dell'essenza verso una trattazione delle categorie modali prima e delle categorie della relazione poi⁴².

2.2. L'essenza: modalità di relazione

La dialettica delle categorie modali si svolge nel secondo capitolo intitolato *Wirklichkeit* dell'ultima sezione, intitolata anch'essa *Wirklichkeit*, della *Dottrina dell'essenza*: riteniamo che ciò sia indice della centralità della categoria della realtà effettuale non solo per quanto riguarda la problematica modale ma anche per la dialettica della “relazione” e dunque per la stessa nozione di essenza⁴³.

Dopo aver mostrato la negatività degli attributi in quanto determinazioni [*Bestimmungen*] che «son poste come tolte», quindi come determinazioni dell'identità dell'assoluto ma come «ancora un che di diverso dall'esteriorità» dell'assoluto e dunque come «un semplice posto»⁴⁴, Hegel passa a trattare “il modo” dell'assoluto.

Il modo mostra come la determinazione della riflessione in sé sia divenuta ormai del tutto insufficiente per spiegare l'assoluto ed esibisce «il negativo come negativo, la riflessione estrinseca all'assoluto»⁴⁵.

Il modo viene configurato da Hegel come il lato dell'esteriorità posta dall'assoluto che non diviene estrinseca all'assoluto: tale “operare” è anzi immanente ed è l'assoluto stesso. Questa assenza di estrinsecità nella determinazione dell'esteriorità è ciò che caratterizza l'assoluto come un vero assoluto, cioè assoluta identità con sé nel proprio manifestarsi.

L'assoluto è la forma assoluta che come suo proprio sdoppiamento è affatto identica con sé, il negativo come negativo; ovvero quello che si fonde con sé, e soltanto così è l'assoluta identità con sé, la quale è in pari tempo indifferente di fronte alle sue differenze, ossia è assoluto

⁴² Nella *Logica* non solo è ribaltato il tradizionale ordine delle categorie di “quantità” e “qualità” della sfera dell'essere, ma di “relazione” e “modalità” nella sfera dell'essenza.

⁴³ Cfr. ENZI, § 111 Z: «La forma della relazione nell'essere è soltanto come nostra riflessione; invece nell'essenza la relazione è la sua determinazione propria. [...] Nell'essere tutto è immediato, nell'essenza tutto è relativo».

⁴⁴ WdL II, p. 192 (p. 601).

⁴⁵ Ivi, p. 193 (p. 602).

contenuto. Il contenuto non è quindi che questa esposizione [*Auslegung*] stessa. Come questo movimento dell'esposizione il quale sostiene se stesso, come guisa e maniera [*Art und Weise*] che è la sua assoluta identità con se stesso, l'assoluto è espressione [*Äußerung*], non di un interno, non di fronte a un altro, ma è solo come assoluto manifestarsi per se stesso [*sich für sich selbst Manifestieren*]. E così è realtà [*Wirklichkeit*]⁴⁶.

Al termine della dialettica dell'assoluto, la *Wirklichkeit*, la realtà effettuale, viene presentata da Hegel come il manifestarsi dell'assoluto, cioè il manifestarsi dell'identità dell'assoluto nell'esteriorità.

La *Wirklichkeit* si distingue tanto dall'essere quanto dall'esistenza, ovvero tanto dalla *Realität* del *Dasein* quanto dalla *Erscheinung* del fondamento, come Hegel spiega non solo all'inizio del capitolo sulla *Wirklichkeit* nella *Logica*⁴⁷ ma anche nell'Annotazione al § 6 dell'*Enciclopedia* (in cui si trova la celebre autodifesa dagli attacchi che già all'epoca Hegel aveva ricevuto sul modo di trattare questa categoria nei *Lineamenti* affermando che: «Quello che è razionale, è effettivamente reale, e quello che è effettivamente reale è razionale»)⁴⁸.

Tale distinzione è utile per mettere in luce la specificità della *Wirklichkeit*, la cui differenza dalla realtà o dall'apparenza non indica una dimensione soprannaturale o soprasensibile ma piuttosto la modalità di esibirsi della realtà del finito come "contingenza necessaria" o, per meglio dire, come manifestazione della contraddizione costitutiva del finito. La *Wirklichkeit* in ultima analisi si distingue dalla datità della *Realität* o dalla mera apparenza contingente del fenomeno, in quanto esibisce la verità del finito (e della sua contingenza) al pensiero speculativo, ne esibisce cioè la sua contraddizione senza, dunque, che l'aspetto del dato né quello dell'apparire scompaiano, ovvero senza ridurlo a mero fatto del pensiero.

La *Wirklichkeit* è stata oggetto di numerose interpretazioni molto diverse tra loro, ma tutte concordi sulla sua centralità nella filosofia di Hegel⁴⁹.

⁴⁶ Ivi, pp. 194-195 (p. 603).

⁴⁷ Cfr. ivi, p. 201 (p. 610): «La realtà [*Wirklichkeit*] dev'essere intesa come quest'assolutezza riflessa. L'essere non è ancora reale [*wirklich*] [...]. La realtà sta ancora al di sopra dell'esistenza».

⁴⁸ Cfr. ENZ I, § 6 An, p. 48 (pp. 129-130).

⁴⁹ Cfr. E. Fleischmann, *Die Wirklichkeit in Hegels Logik*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», XVIII, 1964, pp. 3-29; C. Malabou, *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Parigi, Vrin, 1996; L. Lugarini, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rileggendo la Scienza della logica*, Milano, Guerini e Associati, 1998; Ng, *Hegel's Logic of Actuality*; D. Emundts, *Erfahren und Erkennen: Hegels Theorie der Wirklichkeit*, Frankfurt

Celebri interpretazioni della *Wirklichkeit* sono quelle ad esempio di Marcuse, che interpreta la *Wirklichkeit* come specificità della vita e pertanto come ciò che anticipa tutta la *Dottrina del concetto*, che non ne sarebbe che la ripetizione, e di Lukács che sostiene il primato ontologico della *Wirklichkeit* come il luogo in cui si fondano tanto l'essere quanto l'essenza.

Engels si riferisce alla *Wirklichkeit* della *Logica* sottolineando il merito di Hegel di aver pensato assieme necessità e contingenza.

Un'altra interpretazione celebre della nozione hegeliana di *Wirklichkeit*, sebbene senza riferimenti alla logica ma rivolta esclusivamente alla sua dimensione politica, è quella di Marx, il quale ritiene che l'errore della dialettica hegeliana sia quello di legare indissolubilmente l'essenza con la realtà politica dello stato.

La centralità della *Wirklichkeit* nella *Logica* è stata poi riconsiderata nel dibattito contemporaneo sotto i numerosi aspetti che la riguardano, da quello epistemologico a quello ontologico a quello pratico, politico e sociale⁵⁰ e pertanto anche dal punto di vista del suo legame con la dimensione pratico-politica della filosofia di Hegel (e le prospettive che a partire da questo legame si aprono, relative alla realizzazione della "libertà")⁵¹.

Nel dibattito teorico-critico contemporaneo la nozione hegeliana di *Wirklichkeit*, sebbene non in riferimento alla *Logica*, viene considerata nella problematica della realizzazione della libertà in base a un principio normativo immanente⁵².

am Main, Klostermann, 2012; R. Zambrana, *Hegel's Theory of Intelligibility*, Chicago, Chicago University Press, 2015.

⁵⁰ Si pensi al congresso internazionale tenutosi a Padova nel 2015, dal titolo *Wirklichkeit*, che ha visto impegnati per tre giorni tra le maggiori studiose e i maggiori studiosi contemporanei. Gli interventi sono raccolti nel volume *Wirklichkeit. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie*, hrsg. von L. Illetterati und F. Menegoni, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2018. Si confronti anche il *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, hrsg. von M. Quante und N. Mooren, Hamburg, Meiner, 2018.

⁵¹ Si vedano soprattutto G. Cesarale, *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, Roma, Carocci, 2009; L. Cortella, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, Milano, Marietti, 2011; K. Vieweg, *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, München, Wilhelm Fink, 2012 (tr. it. parziale *La «logica» della libertà. Perché la filosofia del diritto di Hegel è ancora attuale*, a cura di C. Muratori, T. Pierini, D. De Pretto, U. Ugazio e G. Varnier, Pisa, ETS, 2017); Fazioni, *Il problema della contingenza*; M. Quante, *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Berlin, Suhrkamp, 2011 (trad. it. di G. Miolli e F. Sanguinetti, *La realtà dello spirito. Studi su Hegel*, a cura di F. Menegoni, Milano, FrancoAngeli, 2016).

⁵² Si veda C. Menke, *Autonomie und Befreiung*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», LVIII (5), 2010, pp. 675-694; Id., *Zweite Natur. Kritik und Affirmation*, in "...Wenn die Stunde

Che parlare di *Wirklichkeit* significhi parlare di libertà, non solo nel suo aspetto formale e logico ma soprattutto rispetto al problema della sua realizzazione e che essa si configuri come la soluzione hegeliana al legame inscindibile tra questi due aspetti, riteniamo che si evinca proprio dalla configurazione e dalla posizione che tale categoria occupa nella *Logica*.

Ciò che a partire dall'argomentazione proposta fin qui ci proponiamo di mettere in luce nel seguito è che il "rifacimento della metafisica" offerto dalla *Logica* si configura come un processo di ontologizzazione delle categorie logiche e che tale processo di ontologizzazione viene esibito come processo di critico. Nella *Wirklichkeit* verrebbe pertanto mostrata una de-sostanzializzazione ovvero una de-essenzializzazione dell'essenza che configurandosi come processo critico sfugge tanto a una visione meramente costruttivista quanto a una meramente realista, in quanto offre un criterio immanente per riconoscere e discernere il processo di realizzazione della libertà.

Le categorie della modalità giocano un ruolo fondamentale per esplicitare ulteriormente la contraddizione come superamento della possibilità, ovvero di «un'esistenza che può *non essere* allo stesso modo che è»⁵³ e riformulare la necessità in termini di libertà.

Realtà, possibilità, necessità e accidentalità, sono presentate da Hegel suddivise in due trattazioni susseguenti, la prima dal punto di vista della forma – che vede nell'accidentalità il risultato della dialettica di realtà, possibilità e necessità formali – e la seconda dal punto di vista del contenuto, o della realtà – che vede nella necessità relativa, o condizionante, il risultato della dialettica di realtà, possibilità e necessità reali. Il risultato sarà la "necessità assoluta".

Dal "modo", riconosciuto come l'esteriorizzarsi, il fare dell'assoluto, in cui quest'ultimo risulta essere il suo proprio movimento del porre se stesso, come si è visto si giunge alla realtà effettuale: la *Wirklichkeit* nella sua prima determinazione è dunque il rientrare in sé della riflessione

es zulässt." *Zur Traditionalität und Aktualität kritischer Theorie*, hrsg. von M. Völk, u.a., Münster, Westfälisches Dampfboot, 2012, pp. 154-171; Id., *Hegel's Theory of Second Nature: The "Lapse" of Spirit*, in «Symposium», XVII (1), 2013, pp. 31-49; A. Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin, Suhrkamp, 2011 (trad. it. *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, a cura di C. Sandrelli, Torino, Codice Edizioni, 2015); R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Berlin, Suhrkamp, 2015; T. Khurana, *Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie*, Berlin, Suhrkamp, 2017.

⁵³ ENZ I, § 6 An.

esterna, il porsi effettuale in sé di quell'unità di interno ed esterno, fondamento ed esistenza che è l'assoluto.

Questa prima realtà è, per Hegel, solo formale in quanto è «immediata e irriflessa», per cui risulta essere solo «un'esistenza in generale». Tuttavia si differenzia da quell'esistenza che si presentava nella dialettica del fondamento in quanto essa è «unità di forma dell'essere in sé ossia dell'interiorità e dell'esteriorità, così contiene immediatamente l'essere in sé ovvero la possibilità», per cui Hegel può concludere che «quello che è reale è anche possibile»⁵⁴. La possibilità si configura dunque come l'essere in sé della realtà formale, ovvero la realtà formale contiene in sé la sua stessa possibilità.

La possibilità si presenta come l'esser riflessa in sé della realtà ma tale riflessione è soltanto formale, è, cioè, «soltanto la determinazione dell'identità con sé o dell'essere in sé in generale».

In quanto determinazione dell'identità con sé, la possibilità formale si mostra però subito come il lato negativo della realtà, ovvero posta come tolta, e nel contenere il momento positivo della riflessione in sé non come essenza per sé ma per un altro, per la realtà.

Secondo il primo lato, il lato semplicemente positivo, la possibilità è dunque la semplice determinazione di forma dell'identità con sé, ossia la forma dell'essenzialità. Così essa è l'irrelativo, indeterminato recipiente per ogni cosa in generale. – Nel senso di questa possibilità formale è possibile tutto quello che non si contraddice. Il regno della possibilità è quindi la molteplicità illimitata. Ma ogni molteplice è determinato in sé e rispetto ad altro, ed ha in lui la negazione. In generale la diversità indifferente passa nell'opposizione. Ma l'opposizione è la contraddizione. Quindi tutto è anche contraddittorio, e per tanto impossibile⁵⁵.

Nella possibilità, considerata come essenzialità in generale, come formale determinazione della riflessione, si può riconoscere la dialettica delle essenzialità (Identità, Differenza, Contraddizione), così come si mostrava all'inizio dell'Essenza. La definizione tradizionale della possibilità come ciò che non si contraddice, corrisponde secondo Hegel alla vuota tautologia dell'identità riflessa solo in sé, per cui tutto, purché escluda la contraddizione, è possibile: questo è il regno della molteplicità illimitata, che “sfugge” verso un infinito indeterminato, o che è soltanto pensata da un pensiero astratto.

⁵⁴ Per questa citazione e le precedenti WdL II, p. 202 (p. 611).

⁵⁵ Ivi, p. 203 (p. 612).

Hegel mostra invece come sia proprio il finito e in particolare la molteplicità che esibiscono la contraddittorietà della possibilità di essere anche impossibilità, ovvero come ciò che può anche non essere e che ha nel suo altro – la possibilità nella realtà e la realtà nella possibilità – la propria determinazione. La possibilità soltanto formale ha quindi anche una determinazione negativa: essa è «il dover essere [*Sollen*]» immanente di una realtà, che da un lato “ancora” non è (altrimenti non “dovrebbe” essere) e dall’altro è già (altrimenti non ci sarebbe alcunché che “deve”), e in questo senso essa «è quindi in lei stessa anche la contraddizione, ossia è l’impossibilità»⁵⁶. In tal modo possibilità e realtà coincidono secondo la struttura contraddittoria dell’identità, in quanto la possibilità si mostra come «la contraddizione che si toglie via»⁵⁷, ovvero in quanto essa esibisce la stessa realtà come un possibile. Il possibile, risultato dal superamento della contraddizione della possibilità, determinato come realtà che è unità di sé e della possibilità, è l’accidentalità.

Questa unità della possibilità e della realtà è l’accidentalità. – L’accidentale è un reale [*ein Wirkliches*], che in pari tempo è determinato solo come possibile, un reale di cui l’altro o l’opposto è anch’esso. Questa realtà è quindi semplice essere o esistenza, posti però nella lor verità, di avere cioè il valore di un esser posto o della possibilità. Viceversa la possibilità è come la riflessione in sé, o l’essere in sé, posta come esser posto. Quel che è possibile è un reale in questo senso della realtà; ha soltanto quel valore che ha la realtà accidentale; è appunto un accidentale⁵⁸.

L’accidentale è una realtà tanto immediata – ovvero risultata dal togliersi della possibilità – quanto mediata, in quanto posta dalla possibilità. Questa contraddizione è proprio la determinazione essenziale dell’accidentalità. L’accidentalità è la contraddizione posta nell’effettualità, è il continuo rimando all’altro di possibilità e di effettualità formali.

Quest’assoluta inquietudine del divenire di queste due determinazioni è l’accidentalità. Ma perché ciascuna cade immediatamente nell’opposta, in questa essa si fonde altrettanto assolutamente con se stessa, e tale identità delle due determinazioni, una nell’altra, è la necessità⁵⁹.

Il dover essere [*Sollen*], come lato formale del processo di determinazione della possibilità, risulta essere un necessario determinare il possibi-

⁵⁶ Ivi, p. 204 (p. 613). L’impossibilità non sembra qui avere uno statuto ontologico per sé, ma serve a Hegel per mostrare l’autocontraddittorietà della possibilità.

⁵⁷ Ivi, p. 204 (p. 613).

⁵⁸ Ivi, p. 205 (p. 614).

⁵⁹ Ivi, p. 206 (p. 615).

le come contingente, ovvero un essere reale posto dal togliersi della possibilità. L'accidentalità della realtà risulta dunque essere una necessità.

Una tale necessità, solo formale, si esibisce pertanto come realtà attuale [*reale Wirklichkeit*], in quanto a essere necessaria è proprio la *realtà* dell'accidentalità⁶⁰.

La realtà attuale [*die reale Wirklichkeit*] in quanto tale è anzitutto la cosa dalle molte proprietà, il mondo esistente. Ma non è quell'esistenza che si risolve in fenomeno, sibbene come realtà è in pari tempo essere in sé e riflessione in sé; si conserva nella molteplicità della semplice esistenza; la sua esteriorità è un interno riferirsi solo a se stessa. Quello che è attuale, ossia reale, può agire [*Was wirklich ist, kann wirken*]; qualcosa dà a conoscere la sua realtà con quello che produce [*seine Wirklichkeit gibt etwas kund durch das, was es hervorbringt*]. Il suo riferirsi ad altro è la manifestazione sua, la quale non è né un passare (nel qual modo si riferisce il qualcosa che è ad altro), né un apparire (nel qual modo soltanto la cosa è in rapporto con altro); è un per sé stante, il quale ha però la sua riflessione in sé, la sua determinata essenzialità in un altro per sé stante⁶¹.

L'effettualità reale [*die reale Wirklichkeit*] si differenzia dall'esistenza (categoria che, come si è visto, ha una ragion d'essere o una riflessione fuori di lei): essa si mantiene nella sua molteplicità perché è un produrre se stessa nell'esteriorità e tale esteriorità si configura come un «interno riferirsi a se stessa». A quest'altezza dello sviluppo dell'essenza si assiste pertanto a un unico doppio movimento di esteriorizzazione e interiorizzazione, in cui l'esteriorità stessa è il manifestarsi dell'interiorità, ovvero l'esteriorità è lo stesso movimento di appropriazione di sé dell'interiorità dall'esteriorità.

Ciò che è effettuale può rendersi effettuale [*«Was wirklich ist, kann wirken»*] e si fa conoscere proprio in quanto è ciò che è in grado di produrre se stesso. Il “potere” – *Können* – a quest'altezza è atto a sottolineare che la possibilità non scompare affatto nella necessità, ovvero che l'effett-

⁶⁰ *Ibid.* In queste pagine la terminologia hegeliana è estremamente simile a quella usata nella dialettica del fondamento (o ragion d'essere). Sulla ricorsività nella logica di Hegel si veda F. Chiereghin, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Roma, Carocci, 2011.

⁶¹ WdL II, p. 208 (p. 616). La «cosa dalle molte proprietà» è anche l'oggetto della “percezione” nella *Fenomenologia* (cfr. p. 93) che condurrà la coscienza a scoprire se stessa come l'unità della molteplicità delle determinazioni dell'oggetto: essa diventerà dunque intelletto, il quale però è un punto di vista inadeguato all'ultimo oggetto della coscienza, che è la vita, e perciò la coscienza diventerà autocoscienza. Qui nella WdL, si assiste però allo sviluppo ontologico della “cosa dalle molte proprietà” come un apparire dell'essenza.

tualità reale è a tutti gli effetti un accidentale, cioè un possibile reale, ricco di contenuto, ovvero una contraddizione⁶².

La dialettica di realtà e possibilità reale si configura come una dialettica della molteplicità del finito, in quanto il finito è la possibilità di determinare se stesso “in questo modo” ma anche “in un altro”. L’irrequietezza della possibilità si risolve pertanto proprio nell’esibirsi della necessità della realizzazione “in questo modo” come un possibile “essere altro”: «il realmente necessario è perciò una certa realtà limitata che a cagione di questa limitatezza è anche sotto un altro rispetto un che di semplicemente accidentale»⁶³.

Riprendendo la tradizionale definizione di necessità per cui «quello che è necessario, non può essere altrimenti»⁶⁴, come aveva fatto per la possibilità, sottolineando che «è possibile tutto quello che non si contraddice», Hegel esibisce a questo punto l’identità di necessità e possibilità: «La possibilità reale e la necessità differiscono dunque solo apparentemente»⁶⁵.

La necessità reale è l’in sé della possibilità reale, la quale «è posta come il reciproco esser altro della realtà e della possibilità» ed è, allo stesso tempo, il tornare in sé «da quell’inquieto reciproco esser altro della realtà e della possibilità». La necessità esibisce così il ritorno in sé dell’accidentalità, la quale per questo si mostra come realtà assoluta o necessità assoluta.

In sé si ha dunque qui l’unità della necessità coll’accidentalità. A questa unità si deve dare il nome di realtà assoluta [*absolute Wirklichkeit*]⁶⁶.

La realtà assoluta è tale perché il suo essere in sé è la necessità che la pone come accidentale. La realtà assoluta è in sé un necessario e per sé un accidentale: in quanto identità in sé è necessità assoluta, in quanto realtà per sé è un contingente.

La contingenza risulta essere pertanto l’esteriorità della necessità non come alcunché di estrinseco a essa ma come il divenire della necessità in se stessa fuori di lei, come il porre negativo di sé della necessità, ovvero come il togliersi della possibilità.

L’accidentalità risulta essere pertanto determinata da una necessità

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ivi*, p. 212 (p. 620).

⁶⁴ *Ivi*, p. 211 (p. 619).

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ivi*, p. 213 (p. 621).

assoluta: «quella che è tanto un togliere questo esser posto ovvero un porre l'immediatezza e l'essere in sé, quanto ciò è un determinar questo togliere come esser posto»⁶⁷.

Il contraccolpo dell'accidentalità in sé, che si determina come necessità, è il contraccolpo della necessità in se stessa di determinarsi come accidentalità.

Il respingersi da sé della necessità si configura pertanto come un tornare in se stessa nel suo altro, in quanto in tale respingersi da sé la necessità realizza se stessa:

e non è come necessità assoluta altro che questa semplice identità dell'essere nella sua negazione, ossia nell'essenza, con se stesso⁶⁸.

2.3. Desostanzializzazione dell'essenza e libertà

La necessità assoluta da un lato risolve tutto il movimento della logica oggettiva, dell'essere come immediatezza e dell'essenza come mediazione con sé dell'essere, mostrando l'identità di entrambi.

Dall'altro lato la necessità assoluta si esibisce anche come necessità della molteplicità delle determinazioni dell'essere e questo è il lato che consente a Hegel il passaggio all'ultimo capitolo della *Dottrina dell'essenza* dedicato alla dialettica delle categorie della relazione, che prepara il passaggio alla logica soggettiva.

Le molteplici determinazioni dell'essere, sorte dalla mediazione di esso con sé, dalla riflessione in quanto essenza e ragion d'essere o fondamento, vengono a determinarsi come una molteplicità differenziata ed esistente «d'indipendenti Altri tra loro»⁶⁹: l'essere, come assoluto, è l'identità della differenza delle sue molteplici determinazioni che, però, in quanto determinazioni dell'assoluto sono riflesse in se stesse, hanno in sé la stessa struttura dell'assoluto in un rapporto di identità reciproca che Hegel inizialmente configura come "esclusione" dell'altro, come un «orrore della luce», come un riposare in se stesse, e che esibisce poi come "il prorompere della negatività", ovvero della differenza e dell'alterità, nelle singole determinazioni.

Questo negativo prorompe in loro [delle determinazioni della realtà], perché l'essere, a cagione di questa sua essenza, è la contraddizione con

⁶⁷ Ivi, p. 214 (p. 622).

⁶⁸ Ivi, pp. 214 (p. 622).

⁶⁹ Ivi, pp. 215 (p. 623).

se stesso – e precisamente contro questo essere nella forma dell’essere, dunque come una negazione tale di quelle realtà, che è assolutamente diversa dal loro essere, come il loro nulla, come un altrettanto libero esser altro, di fronte a loro, quanto è libero il loro essere. – Ciò nondimeno esso non si poteva non riconoscere [*verkennen*] in loro. Nella loro configurazione [*Gestaltung*] ferma in sé esse sono indifferenti alla forma [*Form*], sono un contenuto, e così delle realtà distinte e un contenuto determinato. Questo è il contrassegno che venne loro impresso dalla necessità, quando questa, che è nella determinazione sua assoluto ritorno in se stessa, le lasciò andar libere come assolutamente reali – contrassegno, con cui si richiama come al testimonio del suo diritto, e afferrate nel quale esse ora soccombono⁷⁰.

La molteplicità del finito non è “semplicemente” accidentale ma tale «accidentalità è assoluta necessità»⁷¹: con ciò Hegel non sembra voler spiegare che la contingenza è necessaria ma piuttosto che la contraddizione è reale in quanto essenziale.

Una simile contraddizione è «l’essenza di quelle realtà [*Wirklichkeiten*] libere, in sé necessarie»⁷² in quanto finite che come tali si esibiscono come l’esposizione dell’assoluto, la sua «cieca» «estrinsecazione [*Entäusserung*]»⁷³.

La “cecità” dell’estrinsecazione dell’assoluto indica la sua necessità o la sua autodeterminazione di non poter non riconoscere se stesso nel proprio altro, ovvero l’assoluto non può non riconoscersi nella molteplicità del finito accidentale.

L’essere – l’assoluto – di cui qui Hegel sta parlando, conduce alla dialettica delle categorie della relazione, in cui esso sarà determinato dapprima come “sostanza” di tali molteplici determinazioni, ovvero come la loro unità negativa, ovvero una contraddizione con sé e dunque come negazione di tali determinazioni. Questa negatività immanente è però proprio la struttura stessa delle determinazioni e così il rapporto tra le determinazioni e la loro unità è un rapporto di riconoscimento, che si esprime però non come *Anerkennung* ma in una formula negativa atta a esprimerne la necessità logica, inintenzionale, “cieca”, pre-concettuale: l’unità negativa dell’unità non può non riconoscersi nell’unità negativa delle parti; ovvero, l’assoluto non può non riconoscersi nelle sue determi-

⁷⁰ Ivi, p. 216 (p. 624).

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

⁷³ Ivi, p. 217 (p. 625).

nazioni; l'infinito non può non riconoscersi nel finito.

L'unità negativa, determinata in quanto sostanza, è esibita da Hegel pertanto come causa delle determinazioni; essa è un'attività: tuttavia si tratta di un rapporto di causalità reciproca, in cui la sostanza e le parti si causano a vicenda. La sostanza è causa delle determinazioni in quanto essa è "il determinare", ma le determinazioni a loro volta sono causa della sostanza perché esse, in quanto determinazioni, hanno in sé la negazione che è il principio del loro autosuperamento, ovvero della sostanza. In tale processo Hegel mostra una sostanza che si de-sostanzializza e il divenire libertà della necessità.

Questa interiorità [il determinare come rapporto di causalità reciprocità], o questo essere in sé toglie il movimento della causalità; con ciò si perde la sostanzialità dei termini che stanno in rapporto, e la necessità si svela. La necessità non diventa libertà perché sparisca, ma solo perché la sua identità ancora interna vien *manifestata*⁷⁴.

Il manifestarsi dell'identità della necessità, ovvero il processo di realizzazione di sé della contraddizione in quanto autodeterminazione, spiega Hegel, è la libertà. La libertà in tal modo viene riferita non semplicemente a un principio di autodeterminazione – una "norma" immanente e costitutiva del determinato – ma tale principio di autodeterminazione, o di identità, è un principio contraddittorio di "identità di identità e non identità" in quanto coincide col processo stesso di realizzazione di sé.

3. Sopportare la contraddizione

La *Wirklichkeit*, alla fine del cammino dell'essenza, permette il passaggio alla *Dottrina del concetto*, a quella logica speculativa del pensiero che si riconosce nella contraddizione vitale della *Wirklichkeit* e che proprio in quanto vitale ed effettuale [*wirklich und lebendig*] deve sopportare la contraddizione della libertà.

Nella *Dottrina dell'essenza* si assiste a una progressiva rottura della compattezza dell'essere che è anche quella del pensiero, scardinando tanto una posizione sostanzialistica dell'essere quanto una posizione idealistica del pensiero: l'essenza porta al suo massimo compimento l'*Entzweiung*, la scissione, tra essere e pensiero, non eliminandola ma vivificandola, rendendola cioè costitutiva e necessaria della loro relazione. È qui che

⁷⁴ Ivi, p. 239 (p. 645).

riteniamo si radichi anche il doppio punto di vista da cui considerare la *Wirklichkeit* hegeliana alla fine dell'essenza: la realtà effettuale è il risultato della de-essenzializzazione dell'essenza e proprio in quanto tale essa è il punto di partenza per il *Concetto*, in quanto essa esibisce al *Concetto* se stesso, ovvero un'identità che è identità di identità e non identità.

Ciò che vorremmo mettere in luce è che la *Wirklichkeit* è ciò che mantiene l'indipendenza dell'essere e del pensiero nella loro relazione: è la molteplicità e l'unità del mondo naturale – la cosa dalle molte proprietà – è la manifestazione della vita, è la libertà in quanto principio di determinazione. La *Wirklichkeit* è l'oggetto adeguato a un pensiero adeguato alla *Wirklichkeit*, capace di sopportare la contraddizione.

Se il sapere dell'idea – cioè il sapere per cui gli uomini sanno che la loro essenza, il loro scopo ed oggetto, è la libertà – è sapere speculativo, questa idea stessa è in quanto tale la realtà effettiva degli uomini: non quella che essi hanno, ma quella che essi sono⁷⁵.

A partire dalla *Wirklichkeit* di Hegel sembra dunque possibile delineare un criterio che permetta di riconoscere e giudicare cosa è libero e cosa non lo è senza pertanto abbracciare una visione costruttivista della libertà ma allo stesso tempo tentando di evitare i rischi del realismo morale di una normatività estrinseca. Tale criterio è un criterio critico, per cui la libertà risulta coincidere con il momento in cui una dimensione meramente positiva dilegua, in quanto si manifesta come minaccia alla libertà⁷⁶. La dialettica delle categorie modali che si conclude con la necessità dell'accidentalità esibisce la realtà della contraddizione, ovvero l'effettualità dell'identità – o dell'essenza – in quanto non coincidenza con sé. Proprio tale non-coincidenza con sé sembra offrire in ultima istanza

⁷⁵ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, in *Werke*, Bd. 10: *Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes mit den mündlichen Zusätzen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, § 482 (trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1830)*, Parte terza: *Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, Torino, UTET, 2005).

⁷⁶ Cfr. Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 1. Band, hrsg. von G. Lasson, Leipzig, Meiner, 1917, pp. 32-33 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. 1, a cura di G. Calogero e C. Fatta, Firenze, La Nuova Italia, 1961, pp. 38-39): «Quando lo spirito tende verso il suo centro, esso tende a perfezionare la sua libertà; e questo suo tendere gli è essenziale. Se si dice che lo spirito è, il primo senso di tale affermazione è che esso è qualcosa di compiuto. Ma esso è qualcosa di attivo. L'attività è la sua essenza: esso è il prodotto di se stesso, e così è il suo principio e anche la sua fine. La sua libertà non coincide in un essere immobile, ma in una continua negazione di ciò che minaccia di sopprimere la libertà stessa».

il criterio per riconoscere la libertà come processo critico immanente a ciò che minaccia la libertà: ciò che minaccia la libertà è un principio di identità tautologica e di un'essenza "paternalistica".

La de-essenzializzazione dell'essenza, che esibisce il processo critico immanente della realizzazione di sé, restituisce al pensiero un risultato tragico: che l'essenza dell'essere umano è un processo di liberazione, è un continuo superamento di se stesso che è un continuo ferire se stesso come identità metafisica, un continuo uscire fuori di sé. In questo movimento di appropriazione di sé, il pensiero scopre che non c'è nulla di meno proprio della propria vita e della propria libertà.