

IL VERO E IL FALSO

5.1. L'opinione

Goethe, che amava le piante, non era convinto del modo con cui la dialettica riteneva di custodire, al suo interno, la vita.

Hegel pensava che gli animali costituissero una forma di vita più elevata rispetto alle piante. Ma è alla vita delle piante che fa riferimento la *Vorrede*, quando vuole esemplificare il rapporto tra diversità dei sistemi filosofici e concetto della verità.

Ricordiamo che uno degli scopi di una «prefazione» doveva consistere nel presentare la relazione tra la posizione dell'autore e le posizioni sostenute in «precedenti o contemporanee trattazioni dello stesso oggetto» (cpv. 1, loc. cit.). Ma come ci si immagina di consueto il significato di questa «diversità»? «Tanto l'opposizione del vero e del falso è rigida per l'opinione, altrettanto essa è solita attendersi, nei confronti di un sistema filosofico presente, o accordo o contraddizione» (cpv. 2; PH 10, F 2). E immediatamente dopo, Hegel aggiunge: «Essa intende la diversità dei sistemi filosofici non tanto come il progressivo svolgimento della verità, quanto» invece «nella diversità scorge soltanto la contraddizione» (ib.).

Il modo di pensare che Hegel chiama «opinione», per distinguerlo dal pensare concettuale e propriamen-

te scientifico, appare vincolato al principio del terzo escluso. Esso ritiene che un'asserzione sia o vera o falsa nel senso di un'opposizione esclusiva, all'interno della quale non possa prodursi alcuna mediazione. Per l'opinione, il vero è vero, il falso è falso: *tertium non datur*. E l'esclusione del terzo avviene proprio sulla base delle due eguaglianze che enunciano il vero come identico a sé, così come identico a sé sarebbe il falso.

5.2. Si può asserire il falso?

Certo, quest'ultima eguaglianza, anche se per l'opinione è ovvia, appare piuttosto problematica. Infatti: cos'è il falso? Se intendiamo la domanda come probabilmente la intenderebbe un greco, «falso» sarebbe qualcosa che appare come non è; ma per apparire come non è, dovrebbe comunque apparire, ed apparire così come è. Perciò il falso, propriamente, è ciò che in generale non è.

Il suo luogo sembra doversi così trasferire nell'asserzione, ovvero in quella proposizione che pretende di dire l'essere così come è. Poiché il falso, in senso stretto, non è, esso cambia dimora, e passa, dall'essere, nel linguaggio che dice l'essere. Falsa diventa dunque quell'asserzione che, pretendendo di dire l'essere così come è, lo enuncia invece così come non è.

Ma enunciarne l'essere così come non è, vuol dire enunciarne il non essere: e com'è possibile enunciarne, se ciò che si enuncia non è? Si può asserire il non essere? E poiché a tale non essere è stato dato il nome di falso: è possibile in generale asserire, e in pari tempo asserire il falso?

Tuttavia, se asserire il falso non è possibile, ciò signi-

fica che diventa impossibile anche asserire il vero. Infatti, poniamo che sia impossibile asserire il falso: allora tutto ciò che viene asserito sarà vero, ogni e qualunque asserzione avrà, in termini non greci, valore di verità positivo.

Ma in tal caso, sarebbe ancora possibile, in generale, asserire? Appare infatti indubbio che dicendo io: «piove», non sto simultaneamente dicendo: «non piove». Anzi, appare indubbio che tali asserzioni siano reciprocamente contraddittorie, poiché ciò che viene affermato nell'una («piove») è identico a ciò che viene negato nell'altra («non piove»). Ora, però, se fosse impossibile asserire il falso, ambedue le asserzioni dovrebbero essere vere, non vera la prima oggi, la seconda domani; bensì vere simultaneamente. Ma allora, posto che asserire significhi voler dire l'essere così come è, proprio asserire appare in generale impossibile: perché se due asserzioni contraddittorie sono entrambe vere nello stesso tempo e per lo stesso aspetto, allora dicendo «piove» io verrei a dire «non piove», dicendo «non piove» che «piove», cioè ancora: potrei dire l'essere così come è solo in pari tempo enunciandolo come non è, e viceversa.

Tale equivalenza delle asserzioni contraddittorie rispetto all'essere e al vero porterebbe evidentemente all'assurdo ogni nostra pretesa di dire qualcosa, poiché dicendo qualcosa noi verremmo in pari tempo a negarlo, e potremmo dirlo solo in pari tempo negandolo. Anzi, ciò in fondo sarebbe indifferente: se tutte le asserzioni sono vere, io potrei dire qualunque cosa a proposito di qualunque cosa, e gli altri fare altrettanto: non per cinismo o immoralismo, ma perché così funzionerebbe il nostro linguaggio.

Ma sarebbe ancora, il nostro, un linguaggio? Probabilmente no. Anzi, secondo Platone, proprio il linguaggio

verrebbe in tal modo reso impossibile.

Di conseguenza, egli tenta di ricostituire le basi per la possibilità di un linguaggio sensato, o meglio: per una comprensione *sensata* del linguaggio. Non è quest'ultimo infatti che rende impossibile dire l'essere *così come è*, ma è il modo in cui alcuni filosofi, anzi addirittura colui che Platone considera loro padre, hanno pensato l'essere che si trattava di dire. Quando il padre, infatti, sostiene che solo l'essere è, e dunque che solo l'essere può pervenire a dirsi nell'asserzione, egli rende impossibile dire il non essere; ma proprio in tal modo rende impossibile dire l'essere, proprio in tal modo rende impossibile in generale dire.

Così, il padre stesso fornisce il pretesto ad alcuni, che non sono suoi veri figli, di reclamare questo titolo per sé, per potersi in tal modo assicurare il lascito del padre. Per costoro, asserire una cosa sarebbe equivalente ad asserire la sua opposta, perché proprio questo fanno dire al padre: ovvero che, potendo enunciare la lingua solamente l'essere, tutto ciò che enuncia la lingua è indifferentemente enunciazione dell'essere, e dunque indifferentemente vero.

Però, se tutto è indifferentemente vero, allora appunto è vero che anche l'asserzione: «niente è vero», è vera. Ma se uguale è dire che tutto è niente è vero, e se vero continua a designare un'asserzione che dice l'essere *così come è*, allora l'essere detto dall'asserzione non può venir distinto dall'asserzione che lo dice, ovvero esso è a seconda delle asserzioni che lo dicono. Poiché le asserzioni lo dicono ora in un modo, ora in un altro, ma sono sempre e in ogni caso vere (enunciano infatti l'essere *così come è*), l'essere risulta in tanti modi, quante sono le asserzioni che lo enunciano. L'essere non rimane più

uno, come sosteneva il padre, ma diventa molti, ovvero le molteplici, diverse, contraddittorie asserzioni che lo dicono. L'opinione si afferma così come verità dell'essere.

Ora, ciò non significa soltanto contraddire il padre, ma rendere impossibile il discorso, posto che quest'ultimo trovi il suo fondamento nell'asserzione, posto che esso intenda innanzitutto dire l'essere, e dirlo propriamente così come è.

Per salvaguardare il lascito del padre, bisogna dunque uccidere il padre. Solo uccidendo il padre, si possono smascherare i suoi falsi figli, coloro cioè che intendendo l'essere alla stregua del padre, finiscono col ricondurre l'essere all'opinione.

Il padre in questione, Parmenide, nel suo amore per l'essere, aveva identificato due significati distinti dello stesso essere. Egli non aveva visto che essere può voler dire, da un lato, esistere che dunque nella proposizione «l'essere è», questo è intende affermare che soltanto l'essere esiste. Ma che, d'altro lato, già nella proposizione «l'essere è uno», lo è ha la funzione di collegare con essere uno dei predicati dell'essere: non asserisce che l'essere è, bensì lo determina così come è. (Svolge cioè la funzione di porre in rapporto dei predicati, determinazioni, attributi con l'essere, rendendo possibile l'asserzione che intende enunciare non che esso è, bensì intende dirlo così come è).

Sostenendo la necessità di tale distinzione, noi uccidiamo il padre, perché introduciamo la possibilità di dire ciò che non è. Essa si attua quando ad es. diciamo: «l'essere è l'opinione», poiché determiniamo l'essere in maniera incompatibile con l'essere, perché in altri termini predichiamo dell'essere un attributo che non è dell'essere. Qui, noi diciamo il falso, poiché enunciamo ciò che non è: ma non nel senso che asseriamo dell'essere che esso non

è, bensì nel senso che lo asseriamo, ma non così come è, bensì all'opposto così come non è.

Il falso e la possibilità di dire il falso si attuano dunque nel rapporto di predicazione, ovvero sia quando il soggetto è asserito in rapporto con un predicato, col quale invece non è in rapporto. La negazione diventa allora possibile, poiché possibile diventa asserire il non-essere: ma non nel senso che vi sia altro dall'essere, bensì nel senso che dell'essere si può dire in maniera sbagliata, cioè dell'essere si può dire così come non è.

In tal modo, noi certo abbiamo ucciso il padre. Però, uccidendo il padre, ne abbiamo anche salvaguardato il lascito, poiché introducendo la possibilità di dire il «non» dell'essere, siamo riusciti a custodire sia l'essere, sia la possibilità di asserirlo, che sarebbe invece andata distrutta se solamente l'essere fosse stato possibile dire; se dunque tutto ciò che a noi veniva in mente di dire fosse stato vero per il semplice fatto che in esso sarebbe stato detto l'essere.

5.3. Hegel, Platone e l'opinione

Tanto costa a Platone riuscire a distinguere il vero dal falso. Eppure, tale fatica sembra essergli stata ben ripagata, se addirittura Hegel chiama «opinione» ciò che in Platone doveva ancora lottare per differenziarsi da ciò che egli stesso intendeva, a sua volta, come opinione. Quest'ultima infatti avrebbe assunto come sua propria la distinzione platonica del vero e del falso, e avrebbe viceversa rigettato quello che essa sosteneva prima, ovvero che tutto ciò che è detto è vero in quanto è detto, e che dunque impossibile sarebbe distinguere il vero dal falso.

Tuttavia, dalle parole di Hegel emerge che la vittoria di Platone è stata ammessa dall'opinione con convinzione tale, da risultare controproducente per la verità della teoria dello stesso Platone. Qui non si tratta di stabilire se ciò che Hegel riporta all'«opinione» risponda autenticamente a quanto intendeva dire Platone, o se nell'«opinione», appunto in quanto tale, non si sia prodotta una semplificazione della teoria, che non era presente in Platone, e che la caratterizza invece nell'«opinione».

Sta di fatto che per quest'ultima l'opposizione del vero e del falso si è «irrigidita», è decaduta cioè, da problema che metteva in moto la ricerca del pensare, a non più discusso presupposto dell'essere e del dire. Ora, contro l'irrigidimento dell'opposizione tra il vero e il falso si scaglia Hegel.

Significa questo che egli, contro l'immobilizzarsi in opposizione della distinzione platonica, vuol tornare a distruggere quella distinzione? In tal caso, Hegel stesso dovrebbe tornare a sostenere la tesi che già l'«opinione» aveva, ai tempi di Platone, sostenuto, ovvero che poiché tutto ciò che è detto, è vero in quanto è detto, la verità non è altro dall'opinione medesima.

Ma Hegel, contestando l'opinione, non può più ricadere a sua volta nell'opinione, nemmeno se quest'ultima dovesse sostenere un punto di vista diverso rispetto alla prima. Infatti, dal momento in cui egli dichiarasse la sua un'opinione, dovrebbe in pari tempo accettare come vera l'opinione opposta alla sua; ovvero criticando l'opposizione del vero e del falso, dovrebbe in pari tempo ammetterla come vera, contraddicendo la sua stessa critica.

E in effetti, Hegel non vuole sostituire un'opinione ad un'altra opinione. Piuttosto, egli intende porre una fine al movimento stesso dell'opinione in filosofia. Si trat-

ta dunque, per lui, di rifiutare l'opposizione del vero e del falso, senza perdere la loro distinzione, di accogliere così ciò che la teoria di Platone aveva conseguito, ma senza assumerne il risultato nella forma di statica opposizione, che esso riceve nell'opinione. Tuttavia, come per Platone il lascito di Parmenide poteva esser custodito solo uccidendo colui che ne era stato il padre, così per Hegel il risultato della teoria di Platone può esser conservato soltanto in quanto venga superato entro una dottrina più ampia.

Qui vediamo dunque per la prima volta entrare in gioco la nozione hegeliana dell'*Aufhebung*. Vedendola subito all'opera in riferimento a concetti chiave, come appunto sono quelli del vero e del falso, potremo poi forse più facilmente enucleare le determinazioni, che ad essa assegna Hegel.

5.4. Dialettica dell'opposizione

Ma in effetti, perché rifiutare l'opposizione del vero e del falso? Come pretendere di salvaguardare il pensiero dall'opinione, senza accettare quell'opposizione? Come mantenere una distinzione tra concetti, dei quali l'uno è la negazione dell'altro, pretendendo in pari tempo di sfuggire al loro *Gegensatz*?

Hegel affronta il problema nel cpv. 39 della *Vorrede* (PH 30-31, F 30-32). Nel cpv. 2, si trattava di distinguere la diversità dei sistemi filosofici dalla loro semplice contraddizione, che derivava dalla concezione, propria all'opinione, sul carattere oppositivo delle nozioni di vero e di falso, e sulla *fissità*, ovvero insuperabilità, di tale opposizione. Il cpv. 39 ci dice quali conseguenze questa

concezione dei rapporti tra vero e falso riflette sulla determinazione di ciascuno dei due concetti.

La loro contrapposizione, abbiamo detto, è fissata come insuperabile. Ma ciò comporta che anche tali concetti debbano essere *fissati* l'uno separatamente dall'altro, debbano cioè venir *presupposti* come esistenti l'uno senza l'altro e indipendentemente dall'altro. Questo implicherebbe che il *vero* esiste a prescindere dai suoi rapporti col falso, come il *falso* esiste a prescindere dai suoi rapporti col vero.

Un termine adeguato a esprimere la situazione, in questo contesto, è quello dell'*astratto*, nel senso di separato da, isolato e fissato nell'*opposizione* ad altro (ovvero al suo opposto). Quando due concetti si *trovano* fissati in reciproca opposizione, allora già per questo vengono intesi come astratti; ma dire che vengono intesi come astratti, significa dire che vengono *presupposti*, poiché se il loro contenuto si determinasse attraverso la *relazione* con l'altro, l'opposizione non potrebbe più essere fissata, o meglio: quest'ultimo carattere dell'opposizione sarebbe compreso all'interno di un movimento più ampio, in cui l'opposizione verrebbe *processualmente* a prodursi.

Tuttavia, venendosi a *produrre* l'opposizione, ciò implica che si verrebbero a produrre anche i termini *opposti*. La fissazione di questi ultimi in opposti sarebbe essa stessa nient'altro che il risultato di un processo di *posizione* e determinazione degli opposti stessi. Questi ultimi, in luogo di *presuporsi*, verrebbero a *porsi*: il loro contenuto non sarebbe assunto a-problematicamente come già dato nell'ovvietà di un'opinione, ma filosoficamente dimostrato tramite il processo del loro concreto *divenire*.

Ma nell'esser dimostrati e intesi come divenuti, ovve-

rosia nell'esser-posti e non semplicemente presupposti, è contenuta *in sé* la necessità del *toglimento* sia dell'opposizione, sia degli stessi opposti. Questi ultimi, se bloccati all'interno di un'opposizione, tornano infatti a perdere il carattere dell'esser-divenuti, poiché fissandosi in opposti, tendono a esistere indipendentemente, separatamente, prescindendo dall'opposto e dall'opposizione stessa. Ma proprio così vengono a *contraddire* ciò che essi sono, ovvero appunto dei processualmente divenuti *tramite il divenire dell'opposizione* e dunque *inseparabilmente dall'opposto*. L'esser-divenuta dell'opposizione implica allora, per essa, di essere sempre ancora in via di divenire; ovvero che dal momento in cui essa è posta, e a loro volta posti si trovano i *momenti* in essa opposti, essa è appunto *posta come o in quanto posta*, cioè come impossibilitata ad autonomizzarsi in astrazione e indipendenza dal movimento del suo risultare.

Si tratta perciò di considerare i due aspetti nella loro reciproca unità. Da *un* lato, l'opposizione non può non porsi, poiché altrimenti non *sarebbe* opposizione, e quindi non sarebbe divenuta: ma se nel movimento divenisse *niente*, il divenire non sarebbe, e il movimento dovrebbe ancora iniziare.

D'altro lato, proprio in quanto è *posta*, l'opposizione non può non *esser* posta come *risolventesi*, ovvero come *superantesi nella totalità del movimento concettuale*, di cui essa in tal modo emerge come un *momento*; così come momenti erano i concetti, che in lei venivano ad opporsi.

Ma allora, se tale è la natura dell'opposizione, la *verità* si può affermare soltanto come la *totalità di questo movimento*, e ciò significa che essa è *simultaneamente processo di posizione e di togliimento*, *divenire* in cui le singole determinazioni si producono e si annullano.

Perciò Hegel può scrivere, con una metafora destinata a rimanere celebre, che «il vero è il trionfo bacchico, dove non c'è membro che non sia ebbro» (cpv. 47; PH 35, F 38), ovvero: che non *risulti* dinamicamente *posto* e perciò stesso *tolto* nella totalità del movimento. Quest'ultimo ne fluidifica l'*identità* con sé, la toglie dalla fissità e dall'irrigidimento che altrimenti, *separandolo* dagli altri «membri», gli impedirebbe di confluire nel processo, di partecipare al «trionfo» dell'intero.

Ma ciò significa che nel vero non si dà solo movimento, che anche l'opposizione del movimento e della quiete viene per così dire sciolta, e *superata*: «poiché ogni membro, nel mentre si isola, altrettanto immediatamente si risolve, – il trionfo è altrettanto la quiete trasparente e semplice» (ib.), e cioè ancora: è la *chiusura* del processo entro la forma circolare dell'intero.

Ecco dunque in cosa consiste quell'«elemento» della filosofia, che sin dall'inizio della *Vorrede* si proclamava come universale. Esso si scopre ora non come concetto *astratto*, universale generico e formale, da cui i contenuti determinati si troverebbero esclusi o meramente sussunti; né potrà essere concepito come *sostanza* inerte, della quale verrebbero predicate determinazioni specifiche dal soggetto della conoscenza ad essa *esterno*, e nei confronti del cui divenire essa *starebbe* imperturbabilmente immota e indifferente. L'*universale* di cui si tratta nella filosofia coincide con il *vero*: cioè consiste nel «processo, che si genera e percorre i suoi momenti, e questo intero movimento costituisce il positivo e la sua verità» (ib.; PH 34, F 37).

Viceversa, nell'opinione, «il vero e il falso appartengono a quei pensieri determinati, che senza movimento valgono per essenze autonome, delle quali l'una sopra, l'altra sotto starebbero isolate e fisse senza comunanza

con l'altra» (cpv. 39; PH 30, F 30). Ma se davvero l'opposizione di vero e falso fosse così come l'intende l'opinione, la verità non potrebbe rappresentarsi nell'*intero movimento* che produce e ricomprende in sé le sue determinazioni. Infatti, solo *una* di queste dovrebbe essere vera, ad esclusione dell'*opposta* in quanto falsa. Ora, non si potrebbe immaginare ostacolo più grande a penetrare riflessivamente nella *verità* della dialettica. E il cpv. 38 lo aveva puntualmente anticipato: «Le rappresentazioni in proposito costituiscono l'impedimento principale per accedere alla verità» (ib).

Così, assieme alle opposizioni di finito e infinito, universale e particolare, soggetto e oggetto, contenuto e forma, Hegel intende dinamizzare, sciogliere, *fluidificare* anche l'opposizione del vero e del falso.

Però adesso non ci arrestiamo più semplicemente a constatare una condizione negativa, posta la quale non sarebbe possibile realizzare ciò che Hegel si propone. Qui, noi vediamo finalmente prospettarsi la soluzione medesima nella sua positività. Ma appunto, non nel senso per cui sarebbe ormai ancora lecito contrapporre il *positivo* in quanto vero al *negativo* in quanto falso. Per la verità che in Hegel giunge a pensarsi, nessuna opposizione tra copie concettuali antitetiche potrà più pretendere carattere di absolutezza, né tantomeno tale carattere potrà spettare ad un opposto di contro al suo altro.

Hegel, che non riteneva adatte a esprimere la verità proposizioni singole, pure esprime la sua concezione in una di queste: «il vero è l'intero» (*Das Wahre ist das Ganze*, cpv. 20; PH 19, F 15).

In essa, forse, possiamo davvero trovare la chiave per l'accesso nel «sistema della scienza» e nella sua *Vorrede*. Perché qui, non soltanto tutte le opposizioni si danno

come in pari tempo poste e tolte; ma soprattutto, si esprime che quel simultaneo porre e togliere, quella produzione e distruzione di ciò che vien prodotto, non dà luogo a un risultato a somma zero; bensì piuttosto che in questo movimento scaturisce e si realizza l'unico risultato che possa propriamente dirsi *positivo*, proprio perché consiste nella totalità del processo.

Ciò che dal processo risulta, in altri termini, non è qualcosa di ipostatizzato e separato oltre il processo; poiché se così fosse, saremmo ancora prigionieri di un'opposizione, quel risultato verrebbe contrapposto al movimento da cui procede, e pretenderebbe di *fissarsi*, come momento *isolato*, nella sua verità di contro al falso. Ritorneremmo insomma al punto di partenza, ovvero all'*opinione*.

5.5. Finito e infinito

Esaminiamo allora il senso in cui talune opposizioni determinate sono *poste*, partendo dalla coppia finito-infinito.

Quest'ultima dovrà scriversi, se ci poniamo all'altezza della dialettica, non più come opposizione tra finito e infinito, bensì come opposizione tra due finiti. Conseguenza della fichtiana dottrina della scienza, così come di quelle filosofie che pretendevano di superare il sapere in direzione del non-sapere, era infatti la relativizzazione dell'assoluto e l'assolutizzazione del relativo, ovvero l'infinitizzazione del finito e la finitizzazione dell'infinito. Questi ultimi, in quanto fissati come opposti, limitano se stessi l'uno rispetto all'altro. Ma ciò significa che nell'opposizione l'uno è determinato solo in quanto si afferma di contro all'altro: se non vi fosse nulla cui contrapporsi,

non vi sarebbero né opposizione né opposti. Ma ciò a sua volta comporta che l'uno è determinato *attraverso*, in virtù e a partire dall'altro, e viceversa: il *finito* in quanto opposto all'*infinito*, l'*infinito* in quanto opposto al finito. Poiché però in realtà, in quanto opposti, sono entrambi finiti, ciò che si afferma come *infinità* non è se non la permanenza del *finito* di contro e nonostante l'infinito. Il primo lato, che avrebbe dovuto costituire il finito, si dimostra dunque come il vero e proprio infinito; il secondo lato, che avrebbe dovuto esprimere l'infinito, si mostra invece come propriamente finito.

Enunciando in *proposizioni* il risultato che si è conseguito semplicemente ponendo riflessivamente, o *per sé*, le determinazioni contenute implicitamente (ovvero *in sé*) da parte degli opposti, abbiamo che il finito è infinito, e l'infinito è finito. Le due determinazioni si sono infatti non soltanto dimostrate ciascuna *opposta* all'altra; bensì ciascuna si è dimostrata *opposta in se stessa*. L'una si è manifestata *non essere se stessa*, bensì l'altra a lei opposta; e viceversa. Ciascuna ha così dimostrato di essere *in se stessa contraddittoria*, e di *togliersi* nella sua opposta.

Ciò che risulta dalla *posizione* dell'opposizione è dunque il togliimento dell'opposizione, poiché ciascuno dei membri di essa, mentre avrebbe dovuto affermarsi tramite l'esclusione, ovvero la *non-identità* con l'opposto, si mostra *identico* con questo, e *differente* o *non-identico* nei confronti di se stesso. Ciascuno implica la *posizione* dell'altro, ciascuno implica dunque la sua propria negazione. E poiché non si dà opposizione senza opposti, la stessa opposizione viene meno o, come dirà Hegel nella *Logica*, «va a fondo» (*zu Grunde geht*).

Tuttavia, poiché il finito *si nega* in quanto finito, esso

in pari tempo nuovamente pone l'infinito; e viceversa, poiché l'infinito si nega in quanto infinito, esso torna a sua volta a porre il finito. La negazione dell'opposizione rimette dunque in gioco i termini che in lei erano opposti; però non più in quanto opposti. Ciascuno dei due si è infatti dimostrato in se stesso contraddittorio, ciascuno dei due si è dimostrato identico con l'opposto. O meglio, ha dimostrato di poter essere identico con sé e differente dall'opposto soltanto in quanto non-identico con sé e identico all'opposto.

Ciò che dall'opposizione finito-infinito propriamente emerge è dunque l'unificazione di entrambi, ma non più nella determinazione che ad essi spettava in quanto opposti. Come opposti, infatti, essi si sono tolti. Ma senza scomparire in niente, senza dar luogo allo zero che ci troveremmo di fronte se si fosse trattato di una semplice, reciproca elisione. Piuttosto, proprio in quel togliimento essi si sono reciprocamente posti, e dunque conservati. Ma appunto: non più come opposti, bensì in quanto elevati ad unità più alta nella totalità che li comprende a suoi momenti.

Con quest'ultimo termine, Hegel intende designare determinazioni particolari - ad es. qui, finito e infinito - quando esse vengono tolte dalla loro separatezza reciproca, e ricomprese entro un concetto più ampio. Di quest'ultimo, esse costituiscono allora aspetti parziali, però non più isolati e reciprocamente contrapposti, bensì esposti e colti in articolazione dinamica.

Nel caso della relazione finito-infinito, tale fluidificazione degli opposti, il cui esito precipita nell'unità che li comprende al suo interno, ma non più in quanto opposti, è espressa da Hegel come concetto del vero infinito. Quest'ultimo è tale proprio perché mostra l'autotogliimento cui va soggetto il finito, sia in quanto si enunc

come finito, sia in quanto si contrapponga un infinito che pure, finché gli resta contrapposto, è propriamente anch'esso finito. Il vero infinito presenta la contraddizione interna ai contrapposti, il loro risolversi l'uno nell'altro, e pone dunque l'unificazione a verità di entrambi.

5.6. Concreto e astratto

Che il movimento di risoluzione del finito nell'infinito, e di quest'ultimo nel primo, benché presenti l'auto-negazione degli opposti non produca a suo esito il niente, bensì dia luogo ad un concetto più articolato rispetto a quegli opposti stessi, Hegel lo esprime nella nozione del concreto.

Quest'ultimo termine assume in lui il significato letterale dell'esser con-cresciuto, dell'esser-divenuto ciò che è in indissolubile unità con il suo altro. Il vero infinito è appunto tale proprio perché presenta nell'unità della loro reciproca implicazione (ovvero nella dinamica connessione che scaturisce dall'autotogliimento dell'uno nell'altro) quei due pensieri del finito e dell'infinito che pretendavano fissarsi l'uno indipendentemente dall'altro, l'uno di contro all'altro. L'irrigidimento nell'identità con sé, che ciascuno dei due pretende di affermare per sé, si scopre possibile soltanto a prezzo del togliimento di quell'identità, ovvero nella posizione dell'opposto e dell'identità con l'opposto: il finito è infinito, e l'infinito è finito. Quell'irrigidimento è dunque possibile soltanto negandosi, ovvero è impossibile, nel senso che le condizioni che lo rendono pensabile sono quelle stesse che ne esplicitano l'immanente contraddittorietà, e che dunque lo pongono, a rigore, come un già da sempre tolto.

Viceversa, gli opposti che pretendono assolutizzarsi in quanto opposti sono da Hegel detti astratti. Tale termine non ha più a che fare soltanto con la generalità della vecchia logica, ma torna a esprimere in primo luogo il significato etimologico dell'esser-separato-da, dell'esser-tratto-fuori del determinato dalla connessione in cui si trova con l'opposto, e più in generale dalla relazione con altro.

L'astrazione che qui si compie, è bene subito sottolinearlo, costituisce un momento interno ed essenziale alla stessa dialettica (ed in seguito vedremo meglio perché). Tuttavia, essa rappresenta un momento, un aspetto indispensabile sì, però parziale nello svolgimento dell'intero. Arrestarsi ad esso significherebbe assolutizzare il particolare, entrare dunque in contraddizione con la definizione stessa di quest'ultimo. Ogni particolare si può istituire in quanto tale solo negando ciò che esso non è, espellendo da sé l'altro e il diverso. Ma proprio perciò, lungi dall'esprimere autenticamente un positivo, esso è piuttosto carico di negazione, o come dice Hegel, un negativo.

La proposizione di Spinoza: Omnis determinatio est negatio, viene perciò assunta e condotta alle sue estreme conseguenze dalla dialettica. Il particolare deve escludere da sé tutto ciò che esso non è. Ma in tal modo mostra di presupporre quell'escluso, rispetto e contro il quale esso si pone. Ponendo se stesso ed escludendo l'altro, esso pone l'altro ed esclude se stesso da sé. Ancora una volta, come già per l'opposizione finito-infinito, l'assolutizzazione di un particolare conduce alla contraddizione del particolare con se stesso, alla negazione di sé ed alla posizione dell'altro.

Voler preservare il particolare dalla negazione significa perciò contraddire il particolare, poiché quest'ultimo può porsi solo come negativo. Ma porsi come negativo implica

la contraddizione del negativo con se stesso: ponendosi, il negativo vorrebbe affermarsi come positivo, come essente. Tuttavia, essendo negativo, esso si toglie nel momento stesso in cui si pone. Pensare il particolare in modo conseguente, ovvero senza contraddire il suo concetto, significa dunque proprio questo: pensarlo nella sua contraddizione con se stesso; mentre viceversa, separare il particolare dal processo che, ponendolo, lo toglie, isolarlo dalla relazione ad altro, vuol dire propriamente non pensarlo, ovvero presupporlo come positivo, senza riflettere alle implicazioni o alle condizioni che tale positività consentono di porre, e che la svelerebbero piuttosto come negativa.

Certo, l'impiego hegeliano dei termini concreto e astratto non contraddice soltanto l'uso che di essi aveva codificato la logica tradizionale, bensì anche il significato ad essi ordinariamente attribuito. Concreto è infatti, per l'opinione, il singolo oggetto particolare, la cosa ricca di determinazioni e qualità che si manifestano alla percezione. Viceversa, alla multiforme pienezza di ciò che proprio per questo sarebbe concreto, l'opinione contrappone la deludente vuotezza dell'universale, sia esso di genere o di specie. Chi può ad es., dicendo di qualcuno che egli è un uomo, pretendere di aver restituito ai nostri occhi, in questa determinazione, la molteplicità di azioni, pensieri, passioni, il cui legame vivente costituiva l'individuo nella sua irripetibile unicità? In fondo, perfino il: «Questo era un uomo» che chiude il Giulio Cesare di Shakespeare nulla ci dice dell'uomo qui in questione, se separiamo quella frase dallo sviluppo del dramma, che solo consente di coglierla nella sua inimitabile risonanza. «Uomo» è semplicemente un termine universale, valido per tutti gli esseri animati capaci di discorso e di riso, per Cicerone come per Plauto, per Bruto come per Antonio.

Dalla dialettica dovremmo invece imparare ad invertire l'uso dei termini, ed a comprendere tale inversione non come un semplice rovesciamento, bensì piuttosto come un *inveramento*; e dunque anche come una trasformazione che non lascia sussistere i concetti nell'accezione che spettava loro in precedenza, poiché li svela nella loro verità. Astratto è perciò in Hegel qualunque *particolare*, sia esso determinazione concettuale, figura della coscienza, elemento della società civile e dello Stato, che pretenda di *autonomizzarsi*, separarsi, assolutizzarsi nell'indipendenza e nell'identità con sé: 1. traendosi-fuori dal processo di articolazione dell'intero; 2. svincolandosi dal rapporto col diverso e altro; ed infine 3. *fissandosi nell'eguaglianza con se stesso e nella differenza oppositiva a tutto ciò che esso non è*. Ma come abbiamo visto: proprio questo «non» è indispensabile al particolare, proprio questo «non» costituisce ciò che lo *determina*. Il particolare è *determinato*, ma in quanto determinato è *negativo*; e in quanto negativo, è un *tolto*.

Affermare il particolare significa esprimerlo nella determinazione ad esso *propria*, che lo dovrebbe appunto porre e *conservare* in quanto tale. «In quanto tale», ovvero: come *distinto*, perciò come un delimitato, perciò ancora come un finito e tolto. *La dialettica cui va soggetto il particolare confluisce nella dialettica che abbiamo visto attuarsi nel finito, e viceversa*. Ogni particolare è, in quanto determinato, *ideale*: così come il finito è, in quanto particolare determinato, *un astratto e tolto*.

5.7. L'universale come concreto

Ma qui, i rovesciamenti della dialettica non sembrano

poter avere fine. Perché se astratto è il particolare, dovrebbe risultare che *concreto* diventa l'*universale*. E questo appare senz'altro inaudito. Eppure, nell'asserzione che enuncia il *vero* come *intero*, non si tratta di dire poi molto di diverso; anzi, si afferma che proprio e solo l'*universale* può autenticamente pretendere alla *concretezza*, poiché soltanto esso si dimostra e si attua come *totalità*. = VERO

L'universale è concreto, il particolare è astratto; allo stesso modo che il finito è ideale, e l'infinito reale. Tuttavia, come nel caso del finito e dell'infinito l'inveramento dei concetti ne implicava la *trasformazione*, rispetto al contenuto in essi antecedentemente veicolato, così lo stesso avviene per la relazione del particolare e dell'universale.

Abbiamo visto come nel *giudizio* della logica formale il primo venisse *sussunto* dal secondo, e come tale sussunzione equivalesse ad una dominanza dell'*astratto* (in quanto *universale*) sul *concreto* (in quanto *particolare*). D'altra parte, l'universale per contenere il particolare *sotto* di sé era costretto in pari tempo a *escluderlo* da sé, a non implicarlo cioè nella sua propria definizione; e ciò significava la ripristinazione del particolare come indifferente nei confronti dell'universale, e instaurava la *dipendenza* di quest'ultimo dal primo. Nel giudizio, ciò appariva come rapporto di sussunzione del particolare nei confronti dell'universale.

Ora, proprio quell'esclusione del particolare dalla definizione che l'universale fornisce di se stesso comporta l'*astrattezza* dell'universale rispetto al primo, ed anzi istituisce quell'universale in quanto tale. Se esso si facesse carico di proprietà ulteriori ed essenziali, perderebbe la generalità che gli consente di comparire in ciascuna definizione dei particolari compresi sotto di esso, senza viceversa dover contenere le differenze spe-

cifiche di questi ultimi nella propria. Perdendo la generalità, perderebbe l'universalità; procedendo dall'astrazione verso il concreto, si appiattirebbe progressivamente sulle *determinazioni* di quest'ultimo, precludendosi ogni possibilità di sussunzione.

Ma osserviamo meglio: un universale che per affermarsi come universale deve escludere da sé il particolare, non si afferma in fondo come *particolare di fronte e contro a quei particolari, che per contenere sotto di sé, deve in pari tempo espellere da sé?* In che modo il rapporto dell'universale col particolare può salvarsi, se impostato nel modo qui in questione, dal ricadere o in un rapporto di mera *giustapposizione* dell'universale e del particolare (ciò che allora non sarebbe neppure, propriamente, un rapporto, quanto una relazione di pura indifferenza, cui potrebbe porre rimedio solo l'arbitrio della soggettività conoscente); oppure in un rapporto di *dominio* e di *violenza* dell'universale *sul* particolare, rapporto che anche in questo caso si confuterebbe in quanto tale, venendo a significare nient'altro che la forzosa subordinazione del secondo al primo?

Così, l'universale della logica formale si mostra *astratto* non soltanto nel senso della generalità, bensì soprattutto in quello che il termine «astratto» assume nella dialettica. Per affermare la sua *generalità*, quell'universale deve: 1. *escludere* dalla sua definizione le differenze dei particolari; proprio perciò, 2. *nella definizione del particolare, quelle differenze si trovano all'universale meramente giustapposte*, ovvero poste accanto ad esso, senza che ciò modifichi, trasformi od arricchisca né le prime, né il secondo; la relazione tra universale («animale») e proprietà specifica («razionale») è dunque solamente *esterna* od *esteriore*, sia l'«animalità», sia la «razionalità» entrano nella definizione

dell'umano come nozioni già costituite, ovvero *presupposte* l'una indipendentemente e *separatamente* dall'altra; proprio perciò 3. *quell'universale, benchè generale, compare tuttavia nella veste di un particolare di contro a un altro particolare*. «il concetto dell'universale (...) è esso stesso la determinatezza dell'universale di contro alla particolarità (...) in quanto opposto alla particolarità, è esso stesso un particolare» (Hegel 1804/05, p. 110; LM, p. 107).

Ciascuno dei due si trova infatti *fissato a prescindere dal rapporto con l'altro*: nessuno dei due *diviene* ciò che è nell'unità con l'altro, bensì ciascuno dei due rimane ciò che era *prima* e indipendentemente dall'entrata in relazione. Ancora una volta, ambedue non recedono dallo statuto di presupposti l'uno per l'altro; nessuno dei due si lascia in pari tempo *porre* a risultato del rapporto con l'altro.

Ma allora: 4. *il rapporto tra i due non è in realtà un rapporto*, non risulta cioè dal dinamico confluire l'uno nell'altro. La congiunzione tra i due può aver luogo solo attraverso un *terzo*, il soggetto della conoscenza, che subordina ai suoi scopi il particolare all'universale, *sussu-mendolo* sotto di esso. Tale comprensione dell'uno nell'altro e *sotto* l'altro non perde perciò mai, se assunta in questi termini, *le tracce di una violenza e di un'imposizione esercitate dal sapere* su ciò che ricondotto nell'universale vien saputo, il segno del dominio *astratto* con cui lo spirito riconduce sotto di sé la natura, con cui il soggetto incessantemente aspira a soggiogare interamente a sé l'oggetto.

Ma allora: 5. questo rapporto, poiché non è un rapporto, in luogo di condurre ad unità, mantiene nella differenza, ed anzi: poiché i differenti vengono costretti a entrare in una relazione che non è tale, essi si riproducono nell'estraneità e indifferenza reciproca, che li caratterizza

zava già da prima. La sussunzione dell'uno (particolare) sotto l'altro (universale), lungi dal togliere l'estraneità, non fa che accrescerla sino all'opposizione, al conflitto ed all'inimicizia reciproca: un estraneo domina un estraneo; e ciò che dovrebbe apparire come legame vivente, si esprime come aggregato di determinazioni morte, cui solo l'arbitrio del sapere fornisce la parvenza di una reciproca connessione.

L'universale astratto si confuta in quanto universale, poiché si trova, in veste di particolare, posto di contro a un altro particolare. Quest'ultimo, viceversa, sembra affermarsi come il vero e proprio universale: ma così contraddice se stesso in quanto particolare, e confluisce in quell'opposto da cui appariva meramente sussunto, così come il primo era costretto a contraddirsi come universale, ed a ricevere la determinazione del secondo. L'uno trapassa nell'altro, l'uno si pone e si toglie attraverso e in base all'altro: e ciò avviene da ambedue i lati.

L'universale è il particolare, il particolare è l'universale: medesimo scambio, autonegazione e posizione dell'altro che si enunciava in rapporto a finito e infinito. L'universale si toglie in quanto astratto, diventa esso stesso le determinazioni specifiche che prima escludeva da sé, per ritrovarsi ad esse meramente giustapposto nella definizione dei particolari. Ovvero ancora: l'universale si svolge nelle determinazioni particolari, è universale che processualmente pone i momenti che esso stesso di volta in volta diviene.

Viceversa, il particolare si toglie in quanto particolare, però non più ad opera di un universale ad esso estraneo e sovrapposto: la risoluzione del particolare si è infatti mostrata immanente allo stesso particolare. E tuttavia, quest'ultimo non si dissolve in niente, né scompare per lasciar di nuovo campo libero al dominio del-

l'universale astratto. Ciò in cui esso confluisce, è in pari tempo ciò in virtù di cui si pone assieme e in unità con l'altro.

Proviamo dunque a tirare le fila di questo movimento dei concetti. Dal lato dell'universale, emerge che quest'ultimo consiste in senso proprio nel processo che pone e simultaneamente toglie dall'isolamento i suoi momenti; dal lato del particolare, che esso non sussiste se non in quanto compreso, esposto, coinvolto nel processo che lo toglie in quanto astratto, per propriamente porlo nella sua verità in quanto membro fluido dell'intero.

Ora, con tale reciprocità del passaggio dell'universale nel particolare, e viceversa, non facciamo altro se non enunciare la teoria dialettica del concetto, ovvero la concezione hegeliana secondo la quale quest'ultimo è *Universale concreto*: universale, in quanto movimento complessivo di determinazione, nel duplice senso per cui esso si svolge ponendo le differenze, e dallo svolgimento si ripristina in identità con sé, poiché quelle differenze comprende come momenti particolari di un unico intero, concreto, poiché non si arresta alla generalità dell'astratto, non si contrappone al particolare, bensì quest'ultimo pone a determinazione sua propria, ovvero: attraverso lo sviluppo immanente al particolare, perviene allo sviluppo e alla dinamica attuazione di se stesso.

Così, come in esso è risolta la contraddizione tra universale/astratto e particolare/concreto, altrettanto superata è quella di finito e infinito, e in generale conciliate appaiono tutte le opposizioni che vengono a prodursi, quando gli opposti pretendono di fissarsi in quanto opposti. *L'Universale concreto realizza così la nozione hegeliana del vero infinito* poiché dissolvendo le finitezze nel momento stesso in cui le pone, attua se stesso come movimento diveniente di specificazione progressiva: ovvero come processo

che produce e che riprende in sé le *determinazioni* in cui si articola, esponendosi nella *pienezza* dei suoi contenuti, e organizzandosi in tal modo ad *intero*.

L'Universale concreto è il vero infinito, e il vero infinito è l'Universale concreto: ambedue queste proposizioni dovremo dunque imparare a udire, quando alla nostra lettura vedremo apparire, in figura trionfante e risolutiva, il termine hegeliano del *Begriff*.