

Alcune note su linguaggio, concetto e immanenza nell'interpretazione hyppoliteana di Hegel

Sandro Palazzo (Università di Bologna)

sandro.palazzo@fastwebnet.it

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto: 25/11/2019 - Accettato: 19/05/2020

English title: *Some notes on language, Concept and Immanence in Hegel's Hyppolitean Interpretation*

Abstract: The theme of this contribution is the relationship between language and concept in Hyppolite's interpretation of Hegel. This issue is addressed starting from two questions: what are the ontological conditions that make language possible; whether language has an originally transcendental status. After an analysis of the genesis of language, the investigation focuses on the self-reflexivity of language itself. Thus the basic thesis is developed, which can be summarized in the following points: the self-reflexivity of language implies the immanence of being at appearing; this implication requires a review of the Hegelian systematic organization, a review in which emerges the central role of *Lehre vom Wesen*; and only on the basis of this centrality, language can perform an originally transcendental function.

Keywords: Hyppolite, Hegel, linguaggio, concetto, immanenza, senso.

Sommario: 1. La cupa metà d'ombra; il problema del linguaggio in Hegel; 2. Senso e concetto; 3. La riflessività: universalità e determinatezza del linguaggio; 4. La rappresentazione: simbolo e segno; 5. Insufficienza e infondatezza del linguaggio rappresentativo; 6. Linguaggio poetico e simbolismo logico-matematico; 7. La natura paradossale della relazione di linguaggio e pensiero; metariflessività e autoriflessività del linguaggio 8. Fondazione ontologica del linguaggio e linguisticità dell'essere; 8.1 La dialettica di posto e presupposto; elementi del linguaggio e partizioni della *Logica*; 8.2. Riflessività del linguaggio e riflessività del Logos: *Dottrina dell'essenza* e immanenza dell'essere all'apparire; 8.3. La tensione interna al sistema hegeliano.

1. *La cupa metà d'ombra; il problema del linguaggio in Hegel*

«Ma render la luce/suppone d'ombra una cupa metà»¹: Hyppolite chiude con i versi di Valéry *Logica ed esistenza*, probabilmente la sua opera più significativa, in cui è messo a tema, entro una considerazione complessiva della filosofia hegeliana, il rapporto tra *Phänomenologie des Geistes* e *Wissenschaft der Logik*. Nelle pagine conclusive del testo del '53, Hyppolite rileva, seppur in modo contratto, l'intrinseca aporeticità di quel rapporto (LE, 627-629), e la citazione dal *Cimetière marin* sembra suggellare la parabola di un allontanamento, quanto mai discreto, da Hegel o, meglio, dalla possibile dissoluzione, nel sistema hegeliano, della storicità nella piena trasparenza del sapere assoluto. Il capitolo di apertura di *Logica ed esistenza* riprendeva le critiche contenute nella *Vorrede* della *Phänomenologie* alla pretesa intuizione immediata di un Ineffabile, al «non-sapere che sfugge per essenza al concetto» (LE, 89); la «cupa metà d'ombra», supposta dal riflettere «la luce», pare ora suggerire esattamente il contrario: l'apparire del vero – potremmo così interpretare i versi di Valéry –, il mostrarsi non di questo o quell'apparire ma della condizione di ogni apparire (la luce), e dunque l'ostendersi dell'essere nel pensiero ove si riflette, non sono mai disgiungibili da un'ombra, da un'ineffabilità che non accidentalmente ma per natura si sottrae al sapere. Così che quell'ostendersi non può, di diritto, traguardare a un pensiero pienamente traslucido (il concetto) ma resta legato all'opacità (e storicità) del linguaggio; e anzi quel non sapere e quell'opacità sono le condizioni a partire da cui è possibile la parola che rende la luce. Dovremo cercare di comprendere la portata e il significato di questo slittamento dalla critica del non-sapere con cui si apre *Logica ed esistenza* a quella che, se è vera l'interpretazione qui abbozzata, appare l'affermazione del non-sapere come condizione, verrebbe da dire trascendentale, della dicibilità dell'essere.

A interessarci, in questa sede, non sarà né una ricognizione puntuale delle pagine hegeliane sul linguaggio, disseminate in opere e contesti assai diversi, né un'analisi del linguaggio con gli strumenti della linguistica, di cui pure Hyppolite aveva una buona conoscenza, ma la valenza trascendentale del linguaggio nella sua relazione col concetto e le implicazioni ontologiche sottese da quella relazione. Mi focalizzerò in tal senso su due ordini di questioni: a quali condizioni è possibile il linguaggio; in che modo il linguaggio assolve, se mai può assolvere, a una funzione trascendentale originaria.

In questo orizzonte, userò come testo di riferimento la *prima parte* di *Logique et existence*, *Langage et Logique*, cui affiancherò di volta in volta altre parti del testo e altri scritti di Hyppolite.

Mi pare però opportuno avanzare da subito alcune precisazioni. In primo luogo, è utile ricordare come in Hegel non si trovi una vera e propria filosofia del linguaggio: la trattazione più sistematica del tema è presente, come vedremo,

¹ P. Valéry, *Le cimetière marin*, citato in J. Hyppolite, *Logique et existence*, PUF, Paris 1953; ed. it. *Logica ed esistenza*, Bompiani, Milano 2017, p. 629 [da ora citato dalla ed. it., con la sigla LE].

Alcune note su linguaggio

nell'*Enzyklopädie*. Il tema del linguaggio percorre bensì trasversalmente le opere hegeliane, dal *System der Sittlichkeit* alle due esposizioni sistematiche jenesi del 1803-1804 e 1805-1806, dalla *Phänomenologie* alla *Logik*, all'*Ästhetik*, ma complessivamente mi pare che si possa concordare col Bodammer quando afferma che «per Hegel il linguaggio non è stato un tema centrale della filosofia»². Sempre il Bodammer aggiunge un rilievo prezioso quando scrive che l'interpretazione hegeliana del linguaggio riposa sulla concezione secondo cui

lo spirito, elevandosi nel corso della storia alla perfetta autocoscienza, è un "Assoluto" che include in sé la finitezza, e per ciò stesso il linguaggio, come momento della propria autoposizione. Una critica a Hegel dovrà in primo luogo riconsiderare a fondo questo punto di vista sistematico. Una simile riconsiderazione potrebbe giungere, in contrasto con Hegel, a vedere nel linguaggio il tema essenziale della filosofia, e a considerare l'"Assoluto" come ciò che è ancora da farsi³.

È in direzione di questa critica che sembra volgersi la lettura hyppoliteana di Hegel.

In secondo luogo, infatti, sebbene sia difficile rinvenire nell'opera ermeneutica hyppoliteana una recisa sporgenza teoretica rispetto ai testi interpretati, è significativo che l'intera *prima parte* di *Logica ed esistenza* sia dedicata proprio al tema del linguaggio; tema che assume dunque, nell'impianto complessivo dell'opera, una rilevanza ben maggiore che in Hegel, mettendo in rilievo una tensione interna alla filosofia hegeliana e sollecitandone – come vorrei mostrare – una riconsiderazione dell'organizzazione sistematica. Nell'*Introduzione*, Hyppolite chiarisce da subito come la comprensione della tesi hegeliana dell'«identità dell'essere e del sapere» (LE, 85), ovvero della reciprocità del «discorso del filosofo sull'essere» e del «discorso dell'essere stesso attraverso il filosofo», «suppone innanzi tutto l'esplicitazione della filosofia del linguaggio umano disseminata nei testi di Hegel» (LE, 87). Ancora più icasticamente leggiamo in *Structure du langage philosophique*: «la filosofia di Hegel è dominata dal problema del linguaggio»⁴.

² Th. Bodammer, *Hegels Deutung der Sprache. Interpretationen zu Hegels Äußerungen über die Sprache*, Felix Meines Verlages, Hamburg 1969, p. 1. Sul tema del linguaggio, oltre al fondamentale lavoro di Bodammer, mi limito a rinviare al cap. I del testo "classico" di G.R.G. Mure, *A Study of Hegel's Logic*, Clarendon Press, Oxford 1950 e, per quanto concerne la letteratura in lingua italiana a: S. Tagliabue, *La mediazione linguistica*, Feltrinelli, Milano 1979 (capp. III e IV, in particolare pp. 180-211 sul nesso di pensiero e linguaggio); S. Costantino, *La dialettica come linguaggio*, Mursia, Milano 1980; D. Sacchi, *L'istinto logico del linguaggio*, Marietti, Genova 1991 (con un confronto, teoreticamente marcato, della prospettiva hegeliana con l'ermeneutica); F. Li Vigni, *La comunanza della ragione. Hegel e il linguaggio*, Guerini, Milano 1997 (per un ripercorrimto diacronico del tema del linguaggio nell'opera hegeliana). Va naturalmente ricordato J. Derrida, discepolo di Hyppolite, *Le puits et la pyramide*, in *Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972; ed. it. *Il pozzo e la piramide*, in *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 105-152.

³ Th. Bodammer, op. cit., p. 241.

⁴ J. Hyppolite, *Structure du langage philosophique d'après la préface de la Phénoménologie de l'esprit* (1967), in ID., *Figures de la pensée philosophique*, PUF, Paris 1991, 2 voll. [da ora con la sigla F, seguita dal numero del volume], I, p. 343.

In terzo luogo, Hyppolite considera sincronicamente le pagine hegeliane sul linguaggio: ciò che importa al filosofo francese non è l'evoluzione del tema del linguaggio in Hegel né i diversi contesti (psicologico, fenomenologico, estetico) di emergenza del tema linguistico, ma la funzione sistematica del linguaggio in relazione, in particolare, alla *Logica* (cfr. LE, 87).

2. *Senso e concetto*

La tensione tra l'elemento linguistico e l'elemento logico emerge già nella nozione attraverso cui Hyppolite interpreta il rapporto tra la *Fenomenologia* (e in generale la *Realphilosophie*) e la *Logica*: la nozione di senso. «Il comprendersi e l'esprimersi di questa realtà [la realtà effettuale: *Wirklichkeit*] come linguaggio umano è ciò che Hegel chiama il concetto o il senso» (LE, 83). È sintomatico che Hyppolite usi senso e concetto quasi come sinonimi; i due termini, per quanto strettamente connessi, non sono invero interamente sovrapponibili, dal momento che il senso comporta un versante strutturalmente linguistico che non può di diritto dileguare nella piena trasparenza del concetto. Questa discrasia semantica emerge in apertura del *secondo capitolo* della *prima parte* di *Logica ed esistenza*, quando Hyppolite introduce tematicamente la definizione di senso, traendola dalle *Lezioni di estetica* hegeliane:

Senso è invero una strana parola che è, a sua volta, impiegata in due sensi opposti. Da una parte designa infatti gli organi che presiedono all'apprensione immediata, dall'altra parte chiamiamo senso il significato di una cosa, la sua idea [il suo pensiero: *den Gedanken*], ciò che essa possiede di universale. È così che il senso si rapporta per un verso al lato immediatamente esteriore dell'esistenza e per altro verso alla sua essenza interiore. La considerazione riflessa [dotata di senso: *sinnvolle*], invece che separare i due aspetti, fa in modo che ciascuno di questi si presenti insieme al suo contrario; essa cioè, proprio mentre riceve di una cosa un'intuizione sensibile, ne afferra il senso [l'essenza: *das Wesen*] e il concetto. Ma, dal momento che queste determinazioni sono recepite come non dissociate, colui che contempla non ha ancora coscienza del concetto e non fa, per così dire, che presentirlo vagamente⁵.

In Hegel questa definizione occorre all'interno delle pagine sulla «vitalità naturale bella», e «senso» designa l'unità di interiore ed esteriore, di essenza e intuizione, in cui tuttavia il concetto è solo presentito. In Hyppolite, per contro, la nozione di senso assume un'estensione ben maggiore, connotando sia «lo statuto del linguaggio umano» (LE, 137), sia, come abbiamo letto, il «comprendersi» e l'«esprimersi» «della realtà effettuale», quindi ogni modo di manifestazione dell'essere nella coscienza e ogni comprensione, più o meno esplicita, del reale. Lo stesso uso quasi sinonimico di senso e concetto in Hyppolite indica che

⁵ G.W.F. Hegel, *Ästhetik*, hrsg. von F. Bassenge, Aufbau, Berlin 1976 [1955], vol. I, p. 133; ed. it., *Estetica*, Einaudi, Torino 1997, vol. I, p. 148; citato in LE, p. 137.

Alcune note su linguaggio

l'aspetto intuitivo e sensibile proprio del senso, lungi dal riferirsi a un momento destinato a dileguare in una piena evidenza logica, costituisce un versante strutturale del concetto stesso; quindi che la dialettica di sensibile e senso, peculiare del linguaggio umano nella sua determinatezza storica, è essa stessa un lato intrinseco e di diritto inaggirabile del concetto. Propriamente il senso non è il concetto, è piuttosto «divenire del concetto nel discorso» (LE, 137); nel linguaggio «l'Assoluto appare come senso e come Logos» (LE, 127). È bensì vero che in Hegel ogni determinazione, anche non linguistica, è manifestazione dell'intero, cioè senso, ma Hyppolite sembra qui suggerire che il linguaggio è quell'elemento peculiare in cui la manifestatività dell'intero giunge a coscienza di sé («solo il linguaggio è senso e senso di senso», LE, 141-143, nota *) e in cui, insieme, il Logos appare non già come costellazione di significati data una volta per tutte ma come intrinseca manifestatività, ovvero come apparire determinato ed essenzialmente temporale.

Questo livello preliminare di indagine, non ancora fondato, può essere ulteriormente sviluppato attraverso due chiarimenti. Per un verso, il senso è unità della natura e del Logos, «interiorizzazione del mondo» ed «esteriorizzazione dell'io» (LE, 135): non è né un mondo che la coscienza si limiti a registrare o da cui astragga delle generalità esteriori, né un pensiero muto o un universo di significati intemporalmente, una piena e conclusa trasparenza dell'essere al pensiero. Il senso, in quanto linguistico, è l'unità di sensibile e significato, non già come sintesi *ex post* ma come ciò che è primo, da un punto di vista fondativo, rispetto ai suoi momenti costitutivi (cfr. LE, 143-149). Per un altro verso, questo carattere sintetico e fondativo del linguaggio riposa interamente sulla struttura del Logos. Hyppolite riprende il noto passo della *Prefazione alla seconda edizione della Scienza della logica*:

Le forme del pensiero trovano la propria esposizione e il proprio essere nel *linguaggio* dell'uomo. [...] In tutto ciò che diviene per lui interiorità, rappresentazione in generale, [...] è all'opera il linguaggio, e nel linguaggio si trovano le categorie; ed è così che l'uomo pensa in modo affatto naturale secondo la logica, o, meglio, che la logica costituisce la sua *natura* stessa⁶.

Ciò che dovremo tentare di comprendere è la struttura e il fondamento del rapporto tra le forme del pensiero e il linguaggio.

3. La riflessività: universalità e determinatezza del linguaggio

Sensata è, come si accennava, ogni comprensione più o meno esplicita del reale. È significativo che, nel passo dell'*Estetica* sopra menzionato, Hyppolite traduca *sinnvoll*, «dotato di senso», con «riflessivo»: ciò che appare, in tanto può apparire

⁶ ID., *Wissenschaft der Logik*, in *Sämtliche Werke* [da ora SW], hrsg. von G. Lasson, später J. Hoffmeister, Meiner, Leipzig (è l'edizione cui fa riferimento Hyppolite), Bd. III (1932), pp. 9-10; ed. it. *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 2004, 2 voll., vol. I, p. 10; citato in LE, p. 87.

in quanto non è semplicemente dato ma riflesso, cioè trasceso nella sua puntualità opaca e portato nella luce che costituisce il potere di riflettere proprio della coscienza. È solo in una distanza (trascendenza) che il dato può apparire: «Ogni apparire [...] è riflessione» (LE, 247). In quanto riflesso, l'apparire è già dato entro l'elemento dello spirito o del senso, là dove con spirito o senso si intende la stessa capacità della coscienza di trascendere il dato e di universalizzarlo: come scrive Hyppolite in *Situation de l'homme*, «l'uomo è nella sua essenza l'ente che può trasgredire il limite facendolo proprio e donando[gli] [...] un significato spirituale»⁷, sicché il trascendere in quanto tale «ha in ogni caso un senso» (LE, 617). In altri termini, il senso implica costitutivamente una riflessività, cioè una duplicazione e insieme un'unità tra il dato (e in prima istanza il sensibile) e il pensiero. Sensato è perciò ogni apparire in quanto apparire, non solo l'apparire tematicamente posto come tale nel concetto ma anche l'apparire precategoriale e implicito in una pre-comprensione: «il disvelamento del dato non è un'operazione seconda, appartiene all'esistenza stessa»⁸. Ora, questo potere di riflettere si manifesta, già nel suo strato precategoriale, come linguaggio: «Il linguaggio enuncia appunto questa mediazione universale. [...] Ciò che dico, in quanto lo dico, in quanto è parola intelligibile, traspone nell'elemento dell'universalità l'opacità delle determinazioni» (LE, 127).

Senza l'elemento universale del linguaggio non sarebbe possibile né la comunicazione intersoggettiva né la comunicazione interlinguistica: «la traduzione si compie nell'elemento universale del linguaggio» (LE, 205; cfr. 97, 123). Più ancora, senza il linguaggio non sarebbe possibile la comprensione delle determinazioni particolari, né il loro apparire, o, almeno, l'apparire non potrebbe venire trattenuto e sottratto all'immediatezza del proprio dileguare. Nel *primo capitolo della prima parte* di LE, Hyppolite ripercorre la figura hegeliana della certezza sensibile, mostrando la contraddittorietà della pretesa della coscienza a cogliere la pura e puntuale singolarità spazio-temporale del questo e dell'ora⁹. La certezza sensibile, e le figure che, a un livello di maggiore consapevolezza, ne reiterano la pretesa all'immediatezza (godimento [LE, 117-123]; anima bella [LE, 123-127]), cadono in una duplice, complementare, contraddizione, il cui esito è lo scetticismo (in senso lato): pretendere che l'immediato possa apparire fuori dall'orizzonte dell'universalità (universalità che, come riflessione, costituisce la coscienza in quanto tale e la condizione dell'apparire dell'ente); pretendere che il potere di trascendere proprio della coscienza possa fare a meno della determinazione, ossia tradursi non già in una universalizzazione del determinato ma in una negazione del determinato.

La coscienza che pretende di vivere la pura singolarità senza pensarla o significarla non può infatti che dissolversi, ed è invano che rifiuta il linguaggio e il discorso e

⁷ J. Hyppolite, *Situation de l'homme dans la Phénoménologie hégélienne* (1947), F, I, p. 113.

⁸ ID., *Nécessité et liberté dans l'histoire et la connaissance historique* (1960), F, II, p. 993; cfr. *ivi*, p. 992.

⁹ LE, pp. 89-97; 107-117 (per i luoghi hegeliani, salvo citazioni puntuali, rinvio, qui come altrove, all'apparato di note dell'ed. it. di LE).

Alcune note su linguaggio

pretende di raggiungere un Assoluto ineffabile. [...] Essa, se per ostinazione rinuncia al linguaggio, non può che perdersi, dissolversi. Ripetiamolo, questa dissoluzione è sempre possibile, e la sola trascendenza virtuale appare allora quella del nulla. Lo scetticismo non si avvede di come il processo discorsivo continui incessantemente, di forma in forma, di figura in figura, di determinazione in determinazione, e di come il nulla sia sempre, in modo determinato, «il nulla di ciò da cui risulta»¹⁰. Lo scetticismo conclude nell'astrazione del nulla, isola il nulla come ineffabile anziché pensarlo come la negatività interna che consente al discorso di proseguire andando di determinazione in determinazione; ma la coscienza che presume di raggiungere l'essere assoluto nella singolarità, sia fuori di sé che in se stessa, è vittima di questa pretesa immediatezza dell'essere, e ciò che trova non è l'essere ma, appunto, il nulla, non la mediazione, essa sola concreta, ma la trascendenza dell'astrazione suprema (LE, 103-105).

Siffatta posizione riproduce la dialettica di essere e nulla con cui si apre la *Scienza della logica* (cfr. LE, 105, 113) e la sua insostenibilità riposa sulla contraddittorietà dell'intera *Dottrina dell'essere*, vale a dire sulla contraddittorietà della posizione di un immediato che non si alieni riflessivamente e non si auto-compenetri nel pensiero. Al livello fenomenologico, la contraddittorietà consiste nel porre un'eterogeneità tra potenza universalizzatrice della coscienza e determinazione, così che l'universalità è ridotta a negazione del determinato e perciò ad abbassamento del determinato a puro negato, a non essere; e, in modo affatto concomitante, nel porre il determinato come puro dato che apparirebbe in sé alla coscienza, indipendentemente dalle condizioni dell'apparire costitutive della coscienza stessa. La coscienza, per contro,

non può rinunciare all'universalità né rifiutare la determinazione che, essa sola, le conferisce l'esserci. Un simile rifiuto la condurrebbe solo a quella dissoluzione che abbiamo visto minacciare sempre la singolarità astratta, astratta appunto in virtù del rifiuto delle determinazioni, e dunque identica all'astratta universalità (LE, 125).

In altri termini: l'apparire risulterebbe contraddittorio senza la riflessività o idealità o potenza universalizzatrice della coscienza; ma a sua volta, la riflessività o idealità che consente l'apparire risulterebbe contraddittoria se pensata come mera negazione del determinato, ossia come alcunché di indipendente da una determinatezza temporale.

Ciò equivale a dire che la riflessività o idealità si leva da una situazionalità storica determinata e in quanto rischiaramento di quella situazionalità¹¹. La capacità di trascendere il dato a partire da una situazione determinata non costituisce, come abbiamo visto, una peculiarità della coscienza filosofica ma della coscienza in quanto tale, indica l'esperienza umana nella sua precatogorialità. Questo primo livello di riflessività o idealità è una negazione, appunto ideale,

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, SW II (1937), p. 68; ed. it. *Fenomenologia dello spirito*, La nuova Italia, Firenze 1995, 2 voll., vol. I, p. 71.

¹¹ J. Hyppolite, *Nécessité et liberté*, cit., F, II, p. 993.

del dato o del sensibile, ma non è né un mero annullamento del sensibile né una riflessione autocosciente e concettuale: è, come abbiamo letto, un «presentimento del concetto».

Orbene – ed è questo il punto cui volevamo giungere – il linguaggio, come linguaggio naturale, è esattamente quell'elemento ideale che è dato in unità con la determinatezza sensibile (il significante) e con una situazionalità storica concreta (la codificazione dei significati nelle diverse lingue): il linguaggio è «quel legame del singolare e dell'universale che è per Hegel il concetto o il senso» (LE, 123); e il «dissolversi» della coscienza nell'universale astratto o nell'astratta immediatezza equivale alla pretesa impossibile di «sfuggire al divenire del senso, al discorso» (LE, 115). La mediazione che toglie la contraddittorietà della duplice astrazione è in prima battuta linguistica. Ciò che va ora esaminato è il processo linguistico di universalizzazione del dato e determinazione dell'universale.

4. *La rappresentazione: simbolo e segno*

Poco prima di citare le *Lezioni di Estetica*, Hyppolite aveva fatto riferimento ai §§ 446-465 dell'*Enciclopedia*, che costituiscono l'unica trattazione sistematica del linguaggio da parte di Hegel, e che Hyppolite stesso ripercorre nel *secondo capitolo della prima parte di Logica ed esistenza*¹². Nel testo hegeliano, ci troviamo all'interno dello *spirito soggettivo*, nel punto β (*rappresentazione*) della sezione "a" (*spirito teoretico*) della *psicologia*.

Il tema, leggiamo nel testo hegeliano, è «la rappresentazione» come «termine medio tra l'immediato trovarsi-determinata dell'intelligenza e il pensiero»¹³. Hegel analizza, come scrive Hyppolite, «la dialettica di sensibile e senso che determina lo statuto proprio del linguaggio umano» (LE, 137). Il problema è dunque quello dello statuto e non della genesi psicologica della rappresentazione e del linguaggio: la dialettica di sensibile e senso non è riguardata come una mera storia empirica e psicologica della formazione del linguaggio ma come una genesi trascendentale del linguaggio stesso a partire dai suoi momenti costitutivi, i quali, slegati dal loro compimento, appaiono in sé astratti. Questi momenti astratti sono, in senso generalissimo, l'interiorità del soggetto e l'esteriorità dell'oggetto considerate come opposte ed estrinsecamente relazionate.

Già nel primo momento della rappresentazione, il ricordo o, meglio interiorizzazione (*Erinnerung*), si rende evidente come il dato intuitivo, che considerato astrattamente in sé dileguerebbe (così come già emerso dalla figura della *certezza sensibile*), venga già da subito sciolto dalla propria immediatezza dileguante e conservato alla stregua di immagine nell'interiorità del soggetto. L'immagine conservata non è tuttavia saputa ma «astrattamente conservata» nel «pozzo not-

¹² Su quanto immediatamente segue cfr. LE, pp. 149-167.

¹³ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [da ora *Enz*], SW V (1930); ed. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Bompiani, Milano 2007, § 451.

Alcune note su linguaggio

turno» dell'intelligenza¹⁴, cioè immagazzinata virtualmente nell'inconscio o meglio nel preconsciouso.

Perché il ricordo propriamente detto venga attualizzato occorre una nuova intuizione. L'immagine virtuale viene attualizzata da un'intuizione presente o l'intuizione presente sussunta sotto l'immagine conservata; in ogni caso, ciò che è attualmente intuito non è più una semplice presenza opaca ma è riconosciuto, cioè già in qualche modo rappresentato, dall'intelligenza. L'immagine ricordata non è tuttavia né l'intuizione attuale né l'astratta soggettività del pozzo preconsciouso ma un contenuto determinato che, in quanto dato nel modo dell'assenza, è contenuto proprio dello spirito (*immaginazione riproduttiva*) e in tal senso già universale concreto¹⁵.

La capacità del soggetto di avere immagini e di trascendere la puntualità dell'intuizione costituisce la *fantasia*, ovvero il potere creativo proprio del simbolismo, dell'allegoria, della poesia (*dichtende Einbildungskraft*¹⁶).

L'immagine della fantasia è però un contenuto esso stesso astratto se non si fa essente, se non si rende intuitiva. Il farsi intuitivo della fantasia è il *simbolo* o il *segno*. Nel simbolo, come per esempio il geroglifico, l'intuizione sensibile attuale e il contenuto simbolizzato hanno ancora qualcosa in comune; nel segno invece «il sensibile è ridotto al minimo, non ha valore per se stesso [...], non ha alcuna somiglianza col contenuto rappresentato» (LE, 157). Il segno così inteso è la parola, verbale e scritta, in cui l'aspetto materiale, il significante, non possiede una connessione intrinseca con il significato¹⁷.

L'arbitrarietà di principio che lega il segno al significato è indice del dileguare stesso del contenuto sensibile e del suo farsi trasparente al significato. Questo farsi trasparente del suono o della successione di grafemi si compie nella memoria (*Gedächtnis*¹⁸), ossia nella facoltà di cogliere immediatamente nel segno il significato, come quando, dinanzi al suono o al segno grafico "leone", noi non tratteniamo più l'attenzione sul suono stesso o sulla traccia grafica ma cogliamo direttamente in quel suono o in quei grafemi il significato: nella parola è pensata la cosa stessa, senza far ricorso alle immagini sensibili¹⁹. La trasparenza del segno al significato non è un dileguare effettivo del segno ma la sua intera spiritualizzazione e, insieme, l'esistenza esteriore del significato.

Scriva Hyppolite:

Questa esteriorità, il sistema aperto del linguaggio e della parola, è il pensiero in sé (*Gedächtnis = Denken*), il pensiero che si è fatto esso stesso cosa, ente sensibile, suono, mentre la cosa stessa si negava, si interiorizzava in pensiero (LE, 153).

¹⁴ Enz § 453.

¹⁵ Enz § 455.

¹⁶ Enz § 456.

¹⁷ Cfr. Enz §§ 457-460.

¹⁸ Cfr. Enz §§ 461-464.

¹⁹ Enz § 462 e già *Jenenser Realphilosophie 1805-1806*, in SW XX (1931), p. 183; ed. it. *Filosofia dello spirito jense*, Laterza, Roma Bari 2008, p. 74; citati in LE, p. 163.

Sandro Palazzo

Il significato è presente nell'esteriorità del linguaggio, i segni sono per noi i significati stessi; così l'intelligenza si è resa esteriore a sé stessa, oggettiva; dimorando essa stessa nel linguaggio e in esso vivendo, ha superato anche la propria creazione arbitraria. Trova il senso, l'interiorità, il contrario dell'essere, come un ente, e trova l'ente, il contrario del senso, come un significato. È come se alcunché di naturale fosse divenuto interamente significato e vita del senso, senso visibile e udibile, senza alcun supporto estraneo, restando tuttavia natura, ma riflettendosi (LE, 159-161).

Nel linguaggio, e in particolare nella sua struttura grammaticale, si realizza quel primo livello di riflessività di cui abbiamo parlato e che consente l'accesso al mondo. In questa riflessività, il potere di trascendenza, che costituisce l'esistenza in quanto tale, non dilegua nel semplice togliimento del contenuto dato ma è per dir così legato nell'effettualità del linguaggio, dimodoché l'idealità o soggettività del trascendere è posta in unità con l'oggettività e la sensibilità. Tale idealità oggettivata, che è comprensione implicita dell'essere, è il linguaggio della rappresentazione o linguaggio naturale, quella trama di significati che strutturano precategorialmente l'apparire del mondo e che, come vedremo meglio più avanti, dispongono dell'uomo più di quanto egli non ne disponga.

5. Insufficienza e infondatezza del linguaggio rappresentativo

Tuttavia, al livello sin qui raggiunto, il linguaggio rappresentativo si mostra insufficiente e in sé infondato. Mi pare di poter esplicitare questa insufficienza scandendola in quattro snodi aporetici tra loro connessi. In primo luogo, il pensiero è ancora formale rispetto ai propri contenuti e, insieme, i contenuti estranei rispetto al pensiero. Il pensiero fungente nella rappresentazione è bensì elemento dell'universalità, ma di un'universalità astratta opposta alla determinatezza dei contenuti pensati, i quali, a loro volta, sono attribuiti a una fonte estranea (LE, 167-169²⁰). Fonte estranea, aggiungerei integrando quanto detto con il § 20 dell'*Enciclopedia* hegeliana, che va intesa sia come mondo denotato dal significare, sia come sistema di significati storicamente depositati in una lingua e come tali trovati, dati, allo spirito.

In secondo luogo, e in relazione al primo punto, nel linguaggio rappresentativo non appare il legame intrinseco tra i significati, cioè tra le determinazioni del pensiero, e tra il pensiero e i suoi pensati: all'altezza del discorso sinora sviluppato non si può escludere che il pensiero «si liberi al di sopra di ciò di cui parla» (LE, 175), riducendosi a mera chiacchiera o a vuoto formalismo e ricadendo da ultimo nella posizione scettica di cui si è detto (cfr. LE, 175-179).

In terzo luogo, non si è ancora mostrato se la trascendenza propria dell'esistenza sia una riflessione soggettiva e meramente umana o sia apparire dell'essere stesso. Se pure l'uomo è consegnato al linguaggio, questo non esclude che nel

²⁰ Cfr. Enz. §§ 465 sgg.

Alcune note su linguaggio

linguaggio si articolino nei semplici punti di vista storici, sia pur collettivi, privi di ogni intrinseca verità (storicismo). Non si è cioè mostrata la portata veritativa di quel pensare che opera come pensiero implicito o precategoriale, o, anche, che il mondo di significati consegnati al linguaggio esprima effettivamente un'intrinseca logicità dell'essere. L'istanza di pensare insieme «colui che parla» e «ciò di cui si parla», e cioè «l'unità del sé e dell'essere» (LE, 133), attraversa l'intera *prima parte* di *Logica ed esistenza* e presiede alla transizione al piano fondativo, propriamente logico-ontologico, sviluppato nelle *parti seconda e terza* dell'opera.

Aggiungerei una quarta considerazione metatestuale, strettamente connessa alle precedenti, per esplicitare quanto afferma Hyppolite: la riflessione che ha mostrato la genesi trascendentale del linguaggio non è una riflessione rappresentativa ma una riflessione sulla riflessione, cioè una riflessione propriamente concettuale, che deve a sua volta fondare la propria verità. Il linguaggio di cui si parla nell'*Enciclopedia*, se è fondato, non è fondato in sé ma solo per noi, per il filosofo che si è già elevato al sapere assoluto.

In sintesi: «il sapere [e il linguaggio] non filosofico», rappresentativo, va dalla «cosa stessa» al soggetto «del sapere», incapace «di dimenticare se stesso nel contenuto». «Si dà dunque da un lato l'argomentazione e il sapere, dall'altro il supporto fisso, da un lato la riflessione, dall'altro la cosa»; per contro «lo stile del pensiero filosofico [...] appare in un discorso in cui la mediazione è la cosa stessa»²¹. Il superamento della quadruplici aporia ora rilevata può avvenire solo là dove si mostri che la dialettica di senso e sensibile sia effettivamente la manifestazione di una struttura dell'essere: nella genesi del linguaggio, il livello antropologico e fenomenologico, e il sotteso residuo di arbitrarietà e formalismo, non possono venir tolti e fondati che nella logica come ontologia (cfr. LE, 169). Occorre far vedere se, e in che modo, nel linguaggio siano fungenti le categorie; ma il linguaggio che esprime questo secondo livello di riflessività non può, evidentemente, essere *simpliciter* il linguaggio della rappresentazione: l'essere come senso «è rivelato dal linguaggio, a condizione che quest'ultimo venga inteso come quel sistema che supera se stesso in se stesso, come il discorso che anticipa il pensiero logico» (LE, 163-165). In tal modo il linguaggio, «che è pensiero in sé, diventa pensiero per sé», e «il pensiero dell'essere, che costituisce il linguaggio, diventa pensiero del pensiero», senza tuttavia, e il rilievo è della più grande importanza, «che questa riflessione sul linguaggio esca essa stessa dal linguaggio» (LE, 167).

6. Linguaggio poetico e simbolismo logico-matematico

Nel *terzo capitolo* della *prima parte* di *Logica ed esistenza*, Hyppolite si interroga sulla specificità del linguaggio filosofico, distinguendolo tanto dal linguaggio poetico quanto da quello matematico o della logica formale.

²¹ J. Hyppolite, *Structure du langage philosophique*, cit., F, I, p. 349.

Il superamento del formalismo del linguaggio e dell'esteriorità tra contenuto e riflessione sembra a tutta prima poter avvenire nel linguaggio poetico²². La poesia, come noto, si pone per Hegel al vertice delle arti. Nell'arte in generale il contenuto spirituale non è semplice rinvio come nel segno ma è espresso nell'opacità della materia, così che l'arbitrarietà del legame tra segno e significato è tolta non già in direzione di una trasparenza del segno al significato bensì in direzione di una opacizzazione, per dir così, del significato, in quanto esso coincide con la sua stessa espressione sensibile. L'arte è perciò apparire del senso ma non è ancora senso per sé, senso saputo; il primato della poesia rispetto alle altre arti, rimarca Hyppolite, consiste proprio nella possibilità di rendere il sensibile trasparente al significato. Nella poesia, a differenza che nella musica, il suono non vale per se stesso, come materialità espressiva del senso, ma nella sempre più accentuata struttura di rimando al significato spirituale. Per ciò stesso, però,

la poesia, se è il vertice dell'arte, è anche il segno del suo declino e ne è il compimento, nel duplice senso del termine. La negazione del sensibile è a tal punto completa che l'arte non pare più possibile, e già traluce il puro significare, il senso come senso, cioè la filosofia (LE, 139).

D'altra parte, la negazione del sensibile non può neanche approdare a una completa dismissione del linguaggio naturale e alla formulazione di una *characteristica universalis*, secondo il progetto leibniziano su cui più volte Hegel avanza delle riserve²³. Un linguaggio simbolico che pretenda di liberarsi una volta per tutte dalla determinatezza storica del linguaggio naturale finirebbe col porre una relazione statica tra il simbolo e il contenuto concettuale, smarrendo così la vitalità intrinseca del pensiero. L'attribuzione di un simbolo a un significato concettuale univoco renderebbe infatti il concetto un termine morto e reificato il cui legame con gli altri concetti sarebbe stabilito in modo meramente esteriore e meccanico, così che si rivelerebbe contraddittorio il compito di cogliere il movimento interno del concetto e la sua connessione con la totalità. Il significato, piuttosto, «si modifica attraverso il contesto. Occorre pur mantenere l'unità e l'invarianza, ma questa non può essere trattenuta che come mediazione, come senso totale» (LE, 207, 209). Il sistema linguistico «non rinvia a un preteso senso riposto dietro il linguaggio, ma ad altri significati, essi stessi espressi ed esprimibili. L'Io è immanente, come universalità, alla totalità del discorso» (LE, 165)²⁴.

L'insufficienza della caratteristica universale riposa sul presupposto di un preteso senso non linguistico nascosto dietro il linguaggio, insufficienza che mi sembra possa venir riguardata sotto molteplici rispetti tra loro complementari.

²² Su quanto segue cfr. LE, pp. 181-187, 191-197 e già, nel cap. II, pp. 139-143.

²³ Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie*, cit., SW II, pp. 35-45 (ed. it. cit., vol. I, pp. 32-44); *Wissenschaft der Logik*, cit., SW IV, pp. 331-332 (ed. it. cit., vol. II, pp. 778-779); *Enz* § 459.

²⁴ Cfr. J. Hyppolite, *Langage et être, langage et pensée* (1966), F, II, pp. 920 sgg.

Alcune note su linguaggio

Innanzitutto, porre un senso puro in guisa di contenuto statico o eterno di diritto indipendente dalle proprie espressioni linguistiche storicamente determinate, indipendente cioè dal linguaggio naturale, significa condannare quelle espressioni, proprio in quanto storiche, a un rapporto di esterioresità col senso, cioè contraddire il *demonstrandum*: l'intrinseca logicità del precategoriale. Il linguaggio simbolico apparirebbe, afferma Hyppolite, come un vestito che copre un corpo, che copre un presunto senso nudo (cfr. LE, 201 sgg.): da un lato avremmo un contenuto muto del pensiero, dall'altro una coscienza che ponendosi a un grado zero di linguisticità e di storicità, e come tirandosi per i capelli fuori da ogni linguaggio storicamente costituito, dovrebbe creare un sistema simbolico adeguato a quel contenuto.

Ora, non solo le espressioni storiche di quel significato resterebbero esteriori al significato stesso, ma, in secondo luogo, sarebbe eteronoma al contenuto la riflessione che attribuisce il simbolo a un preteso significato già costituito: non sarebbe la cosa stessa a riflettersi nel pensiero, a esprimersi, ma la cosa, il sistema di significati invariati, sarebbe un contenuto già dato, un immediato che la riflessione, non si sa bene come, procurerebbe di adeguare. Tale pretesa non è solo irrealizzabile ma «assurda», cioè contraddittoria,

dal momento che il progredire del pensiero muta continuamente la natura e la relazione degli oggetti del pensiero stesso. Sarebbero dunque necessari sempre nuovi simboli corrispondenti alle nuove scoperte e alle nuove relazioni del pensiero. Siffatta caratteristica universale [...] sarebbe sempre in ritardo su quel progredire. L'illusione dell'intelletto rimane tuttavia tenace; esso [...] prende in considerazione solo l'*espressione* del pensiero nel linguaggio, come se il significato potesse essere un'interiorità priva di esterioresità (LE, 197).

L'illusione dell'intelletto comporta un «abbassarsi dal senso [...] all'essere immediato» (LE, 201), il ritorno a una posizione simile a quella della certezza sensibile.

In terzo luogo, mi pare che l'insostenibilità della posizione che pretende di adeguare un contenuto univoco attraverso un sistema di simboli possa venire espressa nei termini seguenti: se si domandasse alla coscienza che avanza siffatta pretesa cosa garantisce l'applicabilità di quel "vestito simbolico" a quel contenuto, essa dovrebbe inventare un metalinguaggio simbolico per giustificare la propria pretesa e così via all'infinito:

Determiniamo il codice che fissa questi segni [i simboli univoci della *characteristica universalis*] e le regole del loro uso, ma li determiniamo con l'ausilio di una lingua più potente, una metalingua che può a sua volta essere codificata. Rischiamo così di andare all'infinito da una lingua a una metalingua che parla sulla prima.²⁵

²⁵ ID., *Langage et être*, cit., F, II, p. 923.

7. *La natura paradossale della relazione di linguaggio e pensiero; metariflessività e autoriflessività del linguaggio*

A emergere è la natura intrinsecamente paradossale della relazione di linguaggio e concetto. Il linguaggio precede il concetto che deve fondarlo, ma d'altra parte la riflessione concettuale sulla riflessione avviene pur sempre entro il linguaggio, così che la costellazione di significati dati all'interno della lingua e storicamente configurati sembra non poter mai essere tolta. La metariflessione propriamente filosofica avviene pur sempre nel linguaggio, che a sua volta appare come intrinsecamente metariflessivo e autoriflessivo: «la lingua quotidiana [il linguaggio naturale] – scrive Hyppolite in *Langage et être* – è la metalingua» di ogni altro possibile linguaggio ed «la metalingua di se stessa, dice, e dice sul proprio dire»²⁶. Come abbiamo già letto in *Logica ed esistenza*, «solo il linguaggio è senso e senso di senso»; ossia, in modo più disteso:

Il linguaggio *precede* il pensiero di cui pure è *espressione*, e, se si vuole, il pensiero precede se stesso in quella immediatezza. Il linguaggio non rinvia che a se stesso, non si supera che nel linguaggio, ed è in questo senso che lo si può dire naturale (LE, 161)²⁷.

La paradossalità del linguaggio, e il suo privilegio rispetto ad altre forme di determinatezza, consiste nella sua autoriflessività e metariflessività, nell'essere insieme determinato come questa o quella lingua storicamente data, e trascendente la determinatezza (come è evidente nel caso della traduzione). Questa trascendenza è la riflessività e universalità intrinseca del linguaggio. Ora, l'affermazione secondo cui il linguaggio esprime il pensiero può essere esplicitata, io credo, nei termini seguenti: se per pensiero si intende l'orizzonte dell'apparire dell'ente, cioè non questo o quell'orizzonte ontico ma la possibilità del costituirsi di un orizzonte dell'apparire in quanto tale, allora la trascendenza interna del linguaggio, la sua autoriflessività e universalità, coincide con il rinviare del linguaggio, in se stesso, oltre se stesso, al Logos, eccedente ogni manifestazione linguistica. Se non si desse questo rinvio interno resterebbe incomprensibile la possibilità di tradurre una lingua determinata in un'altra lingua e la possibilità del linguaggio di parlare su se stesso, ovvero esattamente l'autoriflessività e la metariflessività del linguaggio. E tuttavia, l'eccedenza del Logos, salvo ricadere nelle aporie del formalismo logico-matematico, sembra non potersi dare se non di volta in volta nelle lingue determinate, sembra cioè potersi trovare solo, in quanto *presupposto*, nel linguaggio naturale, che sempre e inevitabilmente la precede. Il pensiero logico, il discorso filosofico, è un linguaggio – abbiamo letto – che «supera se stesso *in se stesso*».

Ebbene, se è vera l'intrascendibilità del linguaggio naturale, diventa quanto mai problematica la fondazione stessa del discorso che ha per tema il linguaggio, ovve-

²⁶ *Ivi*, p. 924.

²⁷ Corsivi miei. Cfr LE, pp. 165-167 e già pp. 131-133.

Alcune note su linguaggio

ro la peculiarità del discorso filosofico: se la storicità del linguaggio appare a tutta prima inaggrabile, come può il discorso sinora fatto pretendere alla verità? Come è possibile cioè risolvere la quadruplica insufficienza del linguaggio rappresentativo di cui si è detto sopra? O, in altri termini, come è possibile, se è possibile, la riflessione sulla riflessione, ovvero la fondazione della stessa logicità implicita del linguaggio? Logicità che, ricordiamolo, deve essere dimostrata non come generica idealità formale ma come senso dell'essere, cioè manifestarsi del vero.

Mi pare di poter dire che in questa fondazione non è in questione la trascendibilità fattuale del linguaggio naturale ma la possibilità o meno di un suo togliimento ideale, la possibilità di riguardarlo come momento trascendentale originario o, viceversa, come momento astratto del vero: occorre chiedersi se l'orizzonte storico del linguaggio possa essere tolto, cioè conservato ma solo come momento, in una piena evidenza tetica del Logos; o, che è lo stesso, se il non-sapere possa esser dissolto. In quest'ultima direzione sembra andare la filosofia hegeliana, là dove si considerino esemplarmente le pagine conclusive della *Logica*:

La logica espone il muoversi dell'idea assoluta solo come la Parola originaria (*Urwort*), la quale è un esternarsi, ma però tale che come esterno è immediatamente daccapo scomparso²⁸.

8. Fondazione ontologica del linguaggio e linguisticità dell'essere

8.1. La dialettica di posto e presupposto; elementi del linguaggio e partizioni della Logica

Occorre operare una transizione al piano precipuamente ontologico, e mi pare che il filo conduttore per questa transizione sia offerto proprio dalla paradossalità del linguaggio. Dire che il linguaggio *precede* il pensiero e, insieme, lo *esprime*, significa che ciò che deve essere fondato (il linguaggio) è presupposto a ciò che lo fonda (il Logos) e che non potrebbe fondarlo se non presupponendolo. Ora, questa dialettica di posto e presupposto non è un circolo vizioso bensì una struttura logica dell'essere. Hyppolite scrive:

Il linguaggio *precede ed esprime il pensiero*. [...] Dire che il linguaggio è anteriore al pensiero significa che il pensiero non è un senso puro che potrebbe esistere non si sa dove, al di fuori della propria espressione, quasi fosse un'essenza al di là dell'apparenza; il pensiero è soltanto in quanto già presente, in quanto precede se stesso nella parola (LE, 193).

Viene qui adombrato il fondamento ontologico cui il nostro discorso intende approdare, ovvero l'impossibilità di pensare un'essenza fuori dall'apparenza. Poco prima Hyppolite aveva avanzato un rilievo che assume un ruolo fondamentale:

²⁸ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., SW IV, p. 485 (ed. it. cit., vol. II, p. 936).

Sandro Palazzo

Nel linguaggio, il pensiero in quanto significato è presente immediatamente come cosa; si trova al di fuori di se stesso. Perciò la dialettica logica sarà una dialettica dell'essere; dirà l'essere immediato prima di dire l'essenza, che è riflessione, alla stessa stregua in cui il significato è riflessione in rapporto al segno. Ma questa riflessione, a sua volta, è; è immediatamente come senso nella totalità del discorso. Il linguaggio, quale lo abbiamo descritto, manifesta il passaggio dal sensibile al senso, passaggio che è condizione perché l'essere si dica e sia autocoscienza (LE, 193).

E, più avanti, aggiunge: «Essere, riflessione, senso sono tre momenti del linguaggio» (LE, 201). A ben vedere, è posto un parallelismo tra gli elementi del linguaggio e le partizioni della Logica²⁹: al sensibile corrisponde l'essere (immediato); alla possibilità di dire il sensibile, e di lasciarne apparire l'essenza, corrisponde la riflessione che, come noto, è la struttura portante della *Dottrina dell'essenza*; al dispiegarsi del senso nella totalità del discorso sembra corrispondere la logica del concetto, ma qui, con uno slittamento significativo, Hyppolite parla di senso. In ogni caso, il potere del linguaggio di interiorizzare il sensibile ed esteriorizzare l'io e il significato, ovvero la riflessività propria del linguaggio, ebbene tale potenza riflessiva sembra fondarsi sulla struttura del Logos, e segnatamente sulla riflessività intrinseca dell'essere messa a tema nella *Dottrina dell'essenza*.

Nella *Logica dell'essenza*, Hegel mostra che è l'essere stesso ad apparire, a riflettersi e a fondarsi, come se l'apparenza rinviasse a un altro da sé. Ma questo altro è il movimento stesso dell'apparire, dello sdoppiarsi (LE, 317).

Lo sdoppiarsi dell'essere in essenza e apparenza si realizza nella stessa duplicità del linguaggio in quanto determinato e universale. È questo che dovremo ora portare alla luce.

8.2. *Riflessività del linguaggio e riflessività del Logos: Dottrina dell'essenza e immanenza dell'essere all'apparire*

Ritorniamo sul rinvio interno del linguaggio al Logos e sul presupporre del Logos nel linguaggio. Quel rinvio sarebbe contraddittorio se non riposasse su una logicità o idealità dell'essere, se cioè non esprimesse quello che Hyppolite efficacemente chiama «atto di trascendere», distinto dalla trascendenza in senso metafisico (LE, 355): se l'essere fosse una datità opaca eterogenea rispetto al proprio apparire o riflettersi, l'apparire sarebbe in ultima istanza apparire di nulla e lo stesso linguaggio, in cui l'apparire si determina, resterebbe del tutto estraneo alla cosa, così che ricadremmo nella contraddittorietà della certezza sensibile o dello scetticismo denunciata sopra. La medesima contraddittorietà si ripresen-

²⁹ La trattazione sistematica delle tre parti della *Scienza della logica* si trova in LE, parte III^a, cap. III, in particolare pp. 567-591; cfr. anche *Essai sur la Logique de Hegel* (1952), F, I, pp. 169-174.

Alcune note su linguaggio

terebbe se pensassimo una identità di essere e pensiero (il Dio della tradizione metafisica) non interamente riducibile al proprio apparire, cioè alle manifestazioni determinate: in tal caso l'essere resterebbe un ineffabile e, più ancora, le sue manifestazioni determinate non sarebbero pienamente essenti ma consegnate alla «contingenza del contenuto» e al «capriccio»³⁰. Non solo il rimando interno del linguaggio al pensiero, l'universalità del linguaggio, resterebbero impossibili, ma nulla potrebbe colmare lo iato tra linguaggio-pensiero e mondo. L'essere deve venire piuttosto pensato come «riflessione assoluta» (LE, 277). Questo riflettersi interno, questo scindersi di essenza e apparenza e la loro unità come realtà effettuale, sono esattamente, come si accennava, il tema della *Dottrina dell'essenza*: «l'intera logica dell'essenza è logica dell'apparire; l'essere è divenuto interamente apparire» (LE, 581; cfr. 329, 473, 583 sgg.). All'altezza della *Dottrina dell'essenza*, l'essere della prima sezione della *Logica* è posto come presupposto e questo porre è già anticipatamente l'apparire dell'essere a sé nel concetto: «L'essere era essenza in sé; l'essenza è senso in sé, è quasi un secondo essere dietro il primo; quando però non si fa più astrazione dal suo porsi, quando la si comprende come autoponentesi, come autocostituentesi, non è più essenza ma senso» (LE, 589). La struttura dell'essenza non è tuttavia solo una struttura logica ma è il fondamento logico della stessa Natura e dell'intera *Realphilosophie*, sino al suo compiersi nel sapere assoluto³¹: che l'essere costitutivamente appaia significa che l'intero Logos è già sempre essere (Natura) che appare, e appare a sé (fenomenologia, o, più in generale, spirito), cioè risolve ogni iato tra essere e riflessione nel senso: «si dà identità immediata tra natura e Logos; ma questa identità posta, divenuta per sé, è lo spirito in cui di nuovo la natura si pensa come Logos»³². Il senso, a sua volta, non si libra sopra l'immediatezza dell'essere ma si ritrova in quella come presupposto.

Ora, il movimento dell'apparire in quanto dialettica di posto e presupposto è proprio il movimento che istituisce il linguaggio come tale, e il privilegio del linguaggio, rispetto a ogni altro apparire determinato, sembra consistere nel mantenere la tensione dei due momenti (naturalità e storicità da un lato, universalità dall'altro lato), senza che né l'uno né l'altro possano dileguare:

Questo apparire, poiché è, è un momento che non può venir cancellato, così come il segno sensibile non può interamente dileguare nel significato; dilegua come segno, ma appare allora il significato. Il significato è presente in modo sensibile e comprende esso stesso il proprio giungere all'apparire, il movimento di mediazione che lo fa esistere senza che esso, come significato, sia mai stato *preesistente*, in guisa di essenza già costituita dietro l'apparenza, al proprio giungere all'apparire (LE, 251).

³⁰ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie*, cit., SW II, p. 15 (ed. it. cit., vol. I, p. 8); citato in LE, p. 351; cfr. LE, pp. 341-355.

³¹ LE, pp. 369-375.

³² J. Hyppolite, *Essai sur la Logique*, cit., in F, I, p. 16; cfr. LE, pp. 239-241, 247-249, 359-375, 533-541, e l'intero cap. III della parte III^a. Sulle questioni più strettamente ontologiche qui affrontate, sull'atto di trascendere e, più in generale, sul ruolo fondativo della logica rinvio a S. Palazzo, *Struttura, genesi, differenza*, *Introduzione* a LE, pp. 9-65.

In virtù di questa sintesi di un apparire che non può venire cancellato e di un significato che non preesiste a quell'apparire ma lo rischiarà, il linguaggio può assolvere a una funzione originariamente trascendentale: questa sintesi è a priori e logicamente fondante rispetto ai suoi momenti (essere e concetto), così che il linguaggio viene a costituire il sostrato di ogni altro apparire e, anzi, a strutturare l'accesso dell'uomo al mondo, senza che questo accesso dipenda dall'arbitrio di un soggetto. Infatti, l'autoriflessività del linguaggio, ovvero, insieme e contemporaneamente, la strutturale opacità sensibile del pensiero nella parola e il rimando interno della parola al Logos (il potere di universalizzazione o la riflessività del linguaggio), sono fondati sull'immanenza integrale dell'essere all'apparire determinato; ma questa immanenza implica che nel linguaggio sia l'essere a esprimersi, implica, in altri termini, il superamento dell'antropocentrismo: non l'uomo dispone del linguaggio (e più in generale dell'apparire dell'essere) ma piuttosto il linguaggio dispone di lui, ed è solo su questo fondamento che il linguaggio è condizione trascendentale dell'esperienza e che la sua arbitrarietà è di diritto tolta. Come scrive Hyppolite in *Structure du langage philosophique*:

il linguaggio è il soggetto-oggetto. È solo nel linguaggio che il pensiero è esistente. In ogni altra esteriorizzazione, il pensiero si smarrisce e si disperde, se non viene reso certo dal linguaggio. [...] Il linguaggio è quell'oggetto che è insieme riflesso in sé; è nel linguaggio che il pensiero è per sé soggetto e oggetto. L'orizzonte del linguaggio è l'autocoscienza universale dell'essere³³.

O anche, completando un brano precedentemente citato:

Lo stile del pensiero filosofico – che Hegel chiama dialettica – appare in un discorso in cui la mediazione è la cosa stessa, discorso che è quello di un soggetto impersonale, come, dopo tutto, soggetto impersonale è il linguaggio stesso³⁴.

Il linguaggio non è un mero strumento, che lascerebbe sussistere l'eterogeneità tra significato e cosa, pensiero e mondo, ma è il manifestarsi della logicità dell'essere. È solo a questo livello che si può fondare l'affermazione secondo cui nel linguaggio «si trovano le categorie»: le categorie si trovano in quanto quel presupposto (la costellazione di significati presenti in un insieme di segni codificati entro una lingua storicamente determinata) che la riflessione filosofica esplicita e pone come momento del concetto, alla stessa stregua in cui natura, storia e spirito finito sono posti come momenti del sapere assoluto, ovvero dell'autocomprendersi del Logos.

³³ J. Hyppolite, *Structure du langage philosophique*, cit., F, I, p. 343; su immanenza e superamento dell'antropocentrismo cfr. almeno LE, pp. 529-531, 543-545, 557-559, 591 e *Conclusion*.

³⁴ ID., *Structure du langage philosophique*, cit., F, I, p. 349.

Alcune note su linguaggio

8.3. *La tensione interna al sistema hegeliano*

Emerge qui, però, quella tensione interna al sistema hegeliano (e forse a ogni filosofia dell'immanenza) di cui si diceva e che Hyppolite non tematizza esplicitamente. Proviamo a raccogliere quanto emerso nel precedente paragrafo. Abbiamo visto che il linguaggio si fonda sull'immanenza dell'essere all'apparire. Tuttavia, sembra che tale immanenza possa esprimersi soltanto nel linguaggio; è solo nel linguaggio, infatti, che l'elemento sensibile, e più in generale la determinatezza storica, sono tratti come essenziali. D'altra parte, il discorso sinora svolto sul linguaggio è bensì linguistico ma pretende a una verità assoluta. Le categorie presupposte dal linguaggio sono ancora intrinsecamente linguistiche una volta che vengano poste, cioè fondate?

Se si resta fedeli alla progressione hegeliana dei tre momenti della *Logica*, il linguaggio pare di nuovo venir relegato a un ruolo per dir così di "ponte" tra l'immediato (la natura) e la trasparenza compiuta del concetto (sapere assoluto). La capacità del linguaggio di riflettere l'essere, ovvero di lasciar apparire di volta in volta la manifestatività dell'essere (il senso del senso), riposerebbe sulla struttura intrinsecamente manifestativa del Logos, e questa, a sua volta, concluderebbe a (sarebbe fondata su) una piena autoriflessività, a un sapersi senza residui del tutto come tutto, sicché anche la determinatezza del lasciar apparire proprio del linguaggio dileguerebbe in un apparire concluso e totale.

Nell'*Essai sur la Logique*, Hyppolite distingue tra una genesi reale e una genesi ideale delle categorie: il Logos necessariamente si aliena; le categorie si fanno esteriori, sia come natura, sia come struttura portante dell'apparire del mondo nella riflessione implicita dell'esperienza, sia nella riflessione esplicita che costituisce la storia dei sistemi filosofici. Nei sistemi filosofici la logicità presupposta del mondo è posta esplicitamente per sé. La parzialità di ogni sistema filosofico dipende certo dalla parzialità di ogni categoria rispetto al tutto, così che si dà «un certo parallelismo tra la *genesi reale* nella storia delle filosofie, e la *genesi ideale* delle categorie nella logica hegeliana». Ma «questo parallelismo non è perfetto. La storia è sottomessa a vicissitudini temporali, a condizioni particolari». Il superamento della parzialità delle categorie, superamento che è anche fondazione delle categorie, consiste nel loro ricollocamento nella trama necessaria del tutto, ma questo significa che di ogni categoria è trattenuta la mera parzialità ideale e non le vicissitudini temporali e anche linguistiche in cui quella categoria è espressa: «La logica della filosofia, senza esser assoggettata alla genesi reale, che ha consentito alle categorie dell'Assoluto di apparire nell'esperienza umana, deve presentare una genesi ideale, mostrare la dialettica che lega le categorie le une alle altre. [...] La logica hegeliana [...] si sforza di sostituire alla storia effettiva una genesi ideale che mostra il legame interno di tutte le categorie; esse non sono più allora riguardate come momenti storici, ma come momenti del *Logos*»³⁵. Nel-

³⁵ J. Hyppolite, *Essai sur la Logique*, cit., F, I, pp. 167-168; cfr. LE, pp. 535-541.

la genesi ideale, la parzialità di ciascuna categoria si mostra nel suo aspetto puramente logico, spogliato dalle condizioni e vicissitudini storiche, dunque anche dalla determinatezza linguistica. Questa ricollocazione ideale delle categorie nel tutto, quindi la fondazione stessa del loro alienarsi, è bensì espressa in un linguaggio storicamente determinato che si leva da una precomprensione storica e linguistica, ma risolve in sé questa precomprensione, così da configurarsi come ultima parola dell'essere, parola originaria. Questa parola, nella sua espressione linguistica, è certo perfettibile, ma resta comunque la manifestazione di una struttura originaria, immutabile, rispetto a cui la stessa espressione linguistica è abbassata strutturalmente a momento secondario, tolto e superato, cioè in sé astratto:

Il linguaggio è la dimora dell'essere come senso. Il Logos è il verbo originario, primevo, ed è certo esteriorizzazione, ma esteriorizzazione che come tale, appena apparsa, dilegua. Hegel afferma che allora l'unico determinarsi del senso è il suo conoscersi, il suo comprendersi, il pensiero puro in cui la *differenza* (quella che si libererà nella natura esteriore e nello spirito finito) è l'alterità che conduce il pensiero stesso al proprio autosuperamento (LE, 557, corsivo mio).

Sulla base di ciò che si è detto in precedenza, questo significherebbe però lasciar dileguare, in quanto momento contingente, e perciò non pienamente essente, proprio l'apparire determinato come natura, storia, lingua particolare, quell'apparire, quell'esteriorizzarsi, che pure, come abbiamo letto sopra, «non può venire cancellato». Il programma immanentista, il progetto di fondazione della stessa logicità precategoriale dell'apparire, verrebbe a essere compromesso e si ripresenterebbe il rischio di formalismo che più volte Hyppolite, e proprio sulla scorta di Hegel, ha denunciato. A venire dimenticata sarebbe la differenza interna al Logos, la sua necessaria esteriorità, che sempre più decisamente, nel corso degli anni '50 e '60, Hyppolite tenderà a interpretare come un'irriducibile opacità, storicità, erramento dell'essere³⁶.

Nello sviluppo della riflessione hyppoliteana si troverà più volte la denuncia dell'aporeticità del sapere assoluto hegeliano, denuncia su cui non possiamo qui soffermarci ma che, in ogni caso, non troverà mai in Hyppolite uno sviluppo teoreticamente autonomo e rigoroso.

Quanto abbiamo visto in relazione al tema del linguaggio sembra tuttavia suggerire una possibile riconfigurazione del sistema di Hegel. Se secondo la scansione sistematica hegeliana, peraltro ricostruita fedelmente da Hyppolite, essere ed essenza sono momenti astratti, tolti e superati, del concetto, il che equivale a dire che il non-sapere e la situazionalità storico-linguistica sono tolti e superati

³⁶ Cfr. ID., *Structure du langage philosophique*, cit., in F, I, p. 352; *Ontologie et phénoménologie chez Martin Heidegger* (1954), F, II, p. 620; *Projet d'enseignement d'histoire de la pensée philosophique* (1962), F, II, p. 998; *Leçon inaugurale au Collège de France* (1963), F, II, p. 1015; sul tema cfr. S. Palazzo, *Jean Hyppolite e la metafisica della metafisica*, «Rivista di filosofia neoscolastica», CXII, Gennaio-Marzo 2020, pp. 243-264.

Alcune note su linguaggio

nel sapere assoluto, per contro l'omologia tra riflessività del linguaggio e riflessività del Logos che emerge dalle pagine hyppoliteane invita a considerare essere e concetto come momenti astratti dell'essenza³⁷, così che il sapere assoluto si rivela un'impresa impossibile e, per ciò stesso, l'orizzonte storico-linguistico risulta intrascendibile. È solo abbassando il concetto a momento interno dell'apparire, cioè considerandolo come istanza di universalità e non come totalizzazione in atto, che il linguaggio può assumere un valore trascendentale originario e la tensione tra linguaggio e pensiero mantenere una strutturale apertura temporale:

Si dà nel processo concreto della significazione [...], nella referenza globale del linguaggio al mondo attraverso questo processo di significazione, [...] e da ultimo nella comunicazione intersoggettiva, un superamento di ogni sistema chiuso [...]. La filosofia non potrà mai liberarsi dal linguaggio naturale, raggiungere l'essere altrimenti che attraverso l'esser-detto. Così il sistema costituito, la struttura, rinvia a un'esegesi, e questa, a sua volta, a una struttura. È l'incompletezza del sistema totale, dell'in-sé, che comporta l'emergenza del senso per sé³⁸.

Il senso non verrebbe più a coincidere col concetto ma sarebbe la tensione interna e mai risolta di linguaggio e pensiero, e il differire irriducibile dell'essere rispetto al sapere sarebbe allora la condizione per cui la parola, sempre di nuovo e sempre di volta in volta, può lasciare apparire il senso:

Ma render la luce
suppone d'ombra una cupa metà.

Che la via indicata da Hyppolite conduca a un rigoroso superamento delle aporie hegeliane è discutibile ma non può essere qui dibattuto. Mi limito a rimarcare come l'intero discorso sinora fatto, e cioè la fondazione del valore trascendentale del linguaggio sull'immanenza dell'essere all'apparire, se è vero, non può che porre a proprio fondamento l'invarianza di quell'immanenza come struttura intemporale. Come a dire che l'enunciato che esprime l'immanenza è vero non in virtù della propria configurazione storico-linguistica ma della contraddittorietà della propria negazione, sicché anche la configurazione storico-linguistica di quell'enunciato deve essere ancora ricompresa nell'eternità della struttura che viene enunciata, e come suo momento.

³⁷ Sulla centralità della *Dottrina dell'essenza* cfr. J. Hyppolite, *L'idée de la doctrine de la science et le sens de son évolution chez Fichte* (1964), F, I, pp. 49-50; *Leçon inaugurale*, cit., F, II, pp. 1025-1026.

³⁸ ID., *Langage et être*, cit., F, II, p. 925.