

Alla ricerca di un linguaggio vivente Intelletto e giudizio nel pensiero di Hegel dai frammenti giovanili agli scritti di Jena

Federica Pitillo¹

Abstract. *Ever since his early fragments, Hegel ascribes the responsibility for the different forms of splitting that have torn the classical ideal of harmony to the Understanding (Verstand), which fixes life in dead conceptual schemas. The instrument par excellence of the Understanding is the judgment. It is not only a source of splitting, but holds a significant speculative meaning connected to the peculiar way in which Hegel assimilates the description of logical development to the gait of language. In this paper, we will try to focus on the dual function of the judgment, as it arises in the early fragments (§2), in Jena critical writings (§3), and in the Logic and Metaphysics of 1804/05 (§§4-5). Through the analysis of Hegel's handling of judgment will emerge, by which the analytic power of the Understanding becomes a negative power, that is, the ability to break out of an epistemological model operating by identifications and splits to grasp itself as restlessness and movement.*

Riassunto. *Sin dai primi frammenti giovanili, Hegel ascrive la responsabilità delle diverse forme di scissione che hanno lacerato l'ideale classico di armonia alla figura dell'intelletto (Verstand), che fissa la vita in morti schemi concettuali. Strumento par excellence dell'intelletto, il giudizio ne condivide il tratto astratto e separante. Tuttavia, proprio come l'intelletto, il giudizio non è soltanto fonte di scissione, ma detiene un rilevante significato speculativo, che si connette al modo peculiare con cui Hegel assimila la descrizione dello sviluppo logico all'andamento del linguaggio. In questo saggio, metteremo a fuoco la duplice funzione del giudizio, per come emerge nei frammenti giovanili (§2), nei primi scritti critici di Jena (§3) e nella Logica e metafisica del 1804-05 (§§4-5). Dall'analisi della trattazione hegeliana del giudizio emergerà quel processo mediante il quale il potere analitico-astratto dell'intelletto diventa potere negativo, ovvero capacità di fuoriuscire da un modello conoscitivo operante per identificazioni e scissioni per cogliersi come inquietudine e movimento.*

Keywords. Hegel, Understanding, Judgment, Early fragments, Jena Critical Writings.

Parole chiave. Hegel, Intelletto, Giudizio, Frammenti giovanili, Scritti jenesi.

Federica Pitillo è assegnista di ricerca in Filosofia Teoretica presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Napoli Federico II. I suoi studi si sono incentrati sulla filosofia classica tedesca, con particolare riguardo per il pensiero di Hegel, e sulla filosofia italiana dell'Ottocento e del Novecento. Tra le sue pubblicazioni: *La meraviglia del barbaro. L'intelletto negli scritti jenesi di Hegel (1801-1805)*, Napoli 2022.

EMAIL: federica.pitillo@gmail.com

¹ In questa sede, riprendo e sviluppo alcune riflessioni presentate in un più ampio studio dedicato al tema dell'intelletto nel pensiero di Hegel a Jena, a cui mi permetto di rinviare: F. PITILLO, *La meraviglia del barbaro. L'intelletto negli scritti jenesi di Hegel (1801-1805)*, il Mulino, Napoli 2022.

1. Premessa

Sin dai primi frammenti giovanili, Hegel ascrive la responsabilità delle diverse forme di scissione che hanno lacerato l'ideale classico di armonia alla figura del *Verstand*, a quella che, riprendendo Lessing, definisce «la fredda erudizione che con morti segni si imprime nel cervello» (Hegel 1989, 35, 89).² Se, per un verso la capacità analitica dell'intelletto non possiede, considerata per sé, una connotazione negativa e, anzi, rappresenta un tassello decisivo del processo conoscitivo, nella misura in cui consente di chiarire e spiegare i concetti,³ per un altro verso questa stessa capacità analitica è all'origine della scissione da cui è affetta la modernità.

Ma come curare la malattia, se il rimedio sembra essere la causa di quello stesso male? Il problema concerne gli scopi,⁴ cui l'attività riflessivo-astrea dell'intelletto è rivolta, e la distinzione fra *Verstand* e *Vernunft*, che comincia ad acquisire una specifica fisionomia speculativa già nei primi anni della formazione di Hegel. Dal periodo bernese agli scritti di Francoforte, l'intelletto presenta una duplice accezione che si configurerà come il nodo teoretico fondamentale della parabola filosofica di Hegel a Jena.

Bodei ha sostenuto che,

In fondo, il senso della dialettica, malgrado quel che comunemente si pensa e si scrive, non coincide affatto in Hegel con il culmine del suo pensiero, che è invece rappresentato dalla "speculazione". La dialettica, infatti, è solo l'elemento negativo, il sopprimersi delle rigide determinazioni dell'intelletto (*Verstand*) nel loro passaggio alla ragione (*Vernunft*). (Bodei 2014, 57)

Se il compito della dialettica è anzitutto quello di corrodere e fluidificare i concetti pietrificati, allora è necessario indugiare negli interstizi che separano il regno dell'intelletto da quello della ragione, perché è proprio su quel confine, che avviene la dissoluzione della rigidità delle determinazioni intellettualistiche.

Strumento *par excellence* dell'intelletto, il giudizio ne condivide il tratto astratto e separante. È stato notato come, rispetto alla tradizione filosofica precedente, in Hegel il giudizio non rappresenti «il momento sintetico del sapere, ma il suo momento *diairetico*»,

² Nel caso delle citazioni tratte dalle opere di Hegel, il numero di pagina dell'edizione critica tedesca è seguito da quello della traduzione italiana.

³ Nel *Manoscritto di psicologia e filosofia trascendentale*, composto tra la fine del 1794 e l'inizio del 1795, l'intelletto è descritto come facoltà dei concetti e dei giudizi: «legge universale dell'intelletto nel formare giudizi e concetti – legge originaria: non ammettere contraddizione» (Hegel 1989, 184, 226).

⁴ «L'intelletto è un servitore che si regola compiacentemente secondo gli umori del suo padrone; esso sa escogitare motivi di giustificazione per ogni passione, per ogni impresa; è a preferenza al servizio dell'egoismo, che è sempre tanto sottile nel dare un bel colore agli errori commessi o da commettere, vantandosi spesso di essersi trovato una scusante così buona». Perciò, può concludere Hegel, «l'illuminamento dell'intelletto rende sì più avveduti, ma non migliori» (Hegel 1989, 94, 129-30). Il fatto che l'intelletto possa porsi *anche* «al servizio dell'egoismo» sta ad indicare che l'uso più o meno razionale di questa facoltà dipende dagli scopi cui è rivolta e che un suo ampliamento, dal punto di vista hegeliano, non coincide necessariamente con un accrescimento della prospettiva razionale. D'altro canto, da queste righe non è desumibile neppure una totale svalutazione della figura del *Verstand* da parte di Hegel. Per una ricognizione della semantica del concetto di intelletto nel passaggio da Tubinga a Berna, Testa (2002, 85-94).

ovverosia «il luogo di una scissione, che lascia sullo sfondo la sintesi, il razionale di cui è manifestazione» (Chiurazzi 2005, 62). Tuttavia, proprio come l'intelletto, il giudizio non è soltanto fonte di scissione, ma detiene un rilevante significato speculativo, che si connette al modo peculiare con cui Hegel assimila la descrizione dello sviluppo logico all'andamento del linguaggio.⁵ In altre parole, il giudizio racchiude in sé potenzialità e limiti della grammatica attraverso la quale l'intelletto tenta di esprimere l'unità di universale e particolare.

In questo saggio, proveremo a mettere a fuoco la duplice funzione del giudizio, per come emerge nei frammenti giovanili (§2), nei primi scritti critici di Jena (§3) e nella *Logica e metafisica* del 1804-05 (§§4-5). Il duplice registro che caratterizza il modo di operare del giudizio riflette il doppio volto che Hegel assegna al *Verstand* negli anni cruciali dell'elaborazione del suo sistema filosofico. Dall'analisi della trattazione hegeliana del giudizio emergerà quel processo mediante il quale il potere analitico-abstracto dell'intelletto diventa potere negativo, ovvero capacità di fuoriuscire da un modello conoscitivo operante per identificazioni e scissioni per cogliersi come inquietudine e movimento.

2. Da Berna a Francoforte: limiti e potenzialità del giudizio

Nel frammento *Glauben ist die Art*,⁶ Hegel intende il giudizio come *Ur-Teilung*, ovvero come separazione originaria di soggetto e oggetto, secondo l'accezione etimologica ricostruita da Hölderlin nello scritto *Urtheil und Seyn* (1980, 75). A differenza di Hölderlin, Hegel ritiene però che l'unificazione, che consente di afferrare il fondamento, l'essere,⁷ non possa avvenire al di fuori della sfera proposizionale: «unificazione ed essere sono sinonimi; in ogni proposizione infatti la copula “è” esprime l'unificazione di soggetto e oggetto, cioè un essere» (Hegel 2014 11, 435). Per Hegel, dunque, è il giudizio a fondare la possibilità di espressione e comprensione dell'essere.⁸ La copula non è un elemento neutrale, ma presenta già un'istanza di sovvertimento dell'ordine dei termini posti in relazione.⁹ Tale formulazione non risolve evidentemente l'aporia sottesa a questo frammento, ovvero

⁵ Nuzzo ha fatto notare che «la logica di Hegel dovrebbe essere letta come un programma esplicito e altamente cosciente di chiarificazione e revisione del linguaggio – sia del linguaggio ordinario che del linguaggio della logica e della metafisica tradizionali. Il movimento logico della dialettica è tutt'uno con la sua articolazione linguistica (e anzi traduzione) nel “nuovo” linguaggio della filosofia speculativa». La connessione tra elemento logico ed elemento linguistico si fonda, secondo Nuzzo (2010, 62-63), su due caratteristiche fondamentali del linguaggio hegeliano: la «vaghezza», che consente una messa in discussione dei concetti tradizionali, e la «varianza di significato», motore dello sviluppo dialettico.

⁶ Questo frammento, tradizionalmente noto col titolo *Glauben und Sein*, è stato composto a Berna nel 1795. *Editorischer Bericht* (Hegel 2014, 634).

⁷ Per Hegel, *Sein* è «la parola per dire la profonda e sempre disattesa esigenza di totalità del pensiero, la parola per affermare la necessità di una decifrabilità razionale ulteriore della realtà, con la quale possa affiorare e rendersi evidente la trama di una completa, vicendevole e vivente penetrazione delle parti in un tutto articolato e unificato, senza sacrificio di alcun elemento» (Santini 2007, 252). Per l'analisi di questo frammento, Menegoni (1998, 558-64).

⁸ A tal proposito, Ficara (2020) ha parlato di una “fondazione logica dell'ontologia”.

⁹ In tal senso, Butler (2009, 20-1) osserva che, «quando “è” è il verbo al centro di una particolare affermazione, esso raramente sostiene il consueto peso di un predicato, ma diviene insolitamente transitivo e carico di presagi, per affermare il movimento proprio dell'“essere”, per sconvolgere gli assunti ontologici formati nella consuetudine tranquillizzante del linguaggio ordinario. L'inversione delle frasi in Hegel così come l'intera struttura narrativa del testo riflettono la natura sfuggente sia del soggetto grammaticale sia del soggetto umano. Contro l'impulso dell'Intelletto a fissare il soggetto grammaticale in un significato univoco e statico, le frasi di Hegel indicano che il soggetto può essere colto solo nel suo movimento».

come mettere in parola quel fondamento assoluto, che, sebbene ricomprenda già da sempre tutto in sé, si configura, al contempo, anche come attività unificante degli opposti, i quali, se devono essere ricondotti ad unità, non possono essere presupposti come unificati.¹⁰ Sebbene *Glauben ist die Art* non offra una soluzione univoca a tale difficoltà, prefigura la necessità di individuare un nuovo linguaggio capace di superare la terminologia separata e separante dell'intelletto.

È questo l'obiettivo delle formulazioni francofortesi, che delineano «la lotta [...] che Hegel combatte con il linguaggio – una lotta che deve comprendere linguisticamente anche ciò che va oltre tutte le cristallizzazioni del pensiero e del linguaggio» (Jaeschke 2016, 86). Nel *Prologo* del Vangelo di Giovanni Hegel scrive che giudicare «non è un atto del divino, poiché la legge che è nel giudice è l'universale contrapposto a colui che deve essere giudicato, e il giudicare è un giudizio, un porre uguaglianza e disuguaglianza, il riconoscimento di un'unità pensata o di un'opposizione non unificabile» (Hegel 2014, 260, 581). L'astratta sussunzione del particolare sotto l'universalità della legge rivela, secondo Hegel, la *debolezza* del giudizio. Incapace di comprendere la complessità del reale, esso ne opera piuttosto la frammentazione, nella convinzione di poterlo così assoggettare a sé.¹¹

Tale modalità conoscitiva, che assolutizza le determinatezze finite, è incarnata, nel mondo storico, dal legalismo dello spirito ebraico e, più esattamente, dalla figura di Abramo: «Il primo atto con cui Abramo diviene capostipite di una nazione è una separazione che rompe i legami della convivenza e dell'amore, la totalità delle relazioni in cui egli ha vissuto finora con gli uomini e con la natura» (Hegel 2014, 35, 453). Mentre Cadmo e Danao erano stati costretti ad abbandonare la loro patria alla ricerca di un luogo in cui poter vivere «in unioni pure e belle», ovvero un luogo in cui poter essere liberi, Abramo, che «volle non amare, e per ciò essere libero», recise ogni legame sia con il mondo esterno che con i suoi simili, verso cui scelse di mantenersi «in rigorosa opposizione» (Hegel 2014, 36-7, 453). Il solo rapporto possibile, in tale condizione di ostilità, si configura, per Hegel, come un rapporto di prevaricazione: Abramo incarna, infatti, l'archetipo della soggettività che astrae dall'alterità, in quanto rende la natura e la comunità degli uomini mera oggettività priva di vita su cui esercitare il proprio dominio, al fine di conservare la propria esistenza materiale.

Del resto, tale condizione di separazione rispecchia, secondo Hegel, anche l'immagine del Dio biblico, che instaura col proprio popolo un rapporto di dominio e sottomissione. La figura di Abramo delinea così il *destino* del suo popolo paragonato da Hegel a quello di Macbeth, «che si staccò dalla natura stessa, si legò a essenze estranee, e per servirle dovette uccidere e disperdere ogni cosa sacra della natura umana, dovette alla fine essere abbandonato dai suoi propri dèi (giacché questi erano oggetti, ed egli il loro servo), ed essere nella sua stessa fede stritolato» (Hegel 2014, 78, 470). La logica del dominio è destinata, infatti, a involvere nel suo contrario, ovvero finisce per diventare a sua volta oggetto di dominio da parte del polo escluso, mostrando l'unilateralità dell'assunzione di quell'astrazione iniziale.

Rigettando la «lingua realistica (*Wirklichkeitssprache*)» della tradizione ebraica, che riduce il divino a «legami oggettivi» (Hegel 2014, 251, 576), Hegel intende presentare una riflessione alternativa a questa modalità di mediazione tra linguaggio e mondo, universale

¹⁰ Sul plesso unità-unificazione in questo frammento, Palermo (2011, 26-36).

¹¹ «Questo sussumere gli altri sotto un concetto espresso nella legge può essere chiamato una debolezza, perché colui che giudica non è forte abbastanza da reggerli interamente e perciò li divide e, non potendo resistere alla loro indipendenza, li prende non come sono ma come dovrebbero essere. Mediante il giudizio egli li ha sottomessi a sé nel pensiero poiché il concetto, l'universale, è suo» (Hegel 2014, 177, 531).

e particolare. Il prologo giovanneo conterrebbe, infatti, «una serie di proposizioni tetiche che si esprimono su Dio e sul divino con un linguaggio più appropriato» (Hegel 2014 254, 577). Nell'espressione «in principio era il Logos, e il Logos era presso Dio e Dio era il Logos», il giudizio andrebbe oltre i propri stessi limiti, «poiché i predicati non sono concetti», come avviene nei giudizi riflettenti formulati dall'intelletto, bensì «sono invece essi stessi a loro volta un ente (*Seiendes*), un vivente (*Lebendiges*)» (Hegel 2014, 254, 577). Che i predicati siano qualcosa di vivente significa, nella comprensione hegeliana, che soggetto e oggetto non sono più meramente giustapposti in una relazione esteriore, ma si compenetrano in modo essenziale. Un esempio felice di ciò si trova nella doppia natura di Gesù, che è figlio di Dio e figlio dell'uomo: «la denominazione di questo rapporto» – scrive Hegel – «è una delle poche espressioni naturali rimaste casualmente nella lingua ebraica del tempo e appartiene perciò alle sue espressioni felici. Il rapporto di un figlio col padre non è un'unità concettuale [...], non è un'unità solo pensata, un qualcosa di astratto da ciò che è vivo, bensì è una relazione vivente di esseri viventi, vita uguale» (Hegel 2014, 257, 579). La relazione del padre e del figlio non delinea una sovrapposizione di principi, un'eguaglianza formale, bensì introduce un principio di differenza ineludibile, un principio vivente, che prefigura una risoluzione dialettica della scissione.

La descrizione della doppia natura di Gesù mostra l'ambiguità che caratterizza la forma del giudizio: per un verso, «il figlio di Dio non giudica, non separa, non divide, non mantiene l'opposto nella sua opposizione»; per un altro verso, «egli ha ricevuto la podestà e il potere di giudicare poiché è figlio dell'uomo» (Hegel 2014, 262, 581). E «l'uomo non potrebbe giudicare se non fosse divino: infatti solo per questo vi è in lui la norma del giudizio ed è possibile la sua separazione. La sua potestà di legare e di sciogliere riposa sul divino» (Hegel 2014, 264, 582). Il giudizio, dunque, è sì il luogo della scissione e dell'opposizione, ma è, al contempo, anche il luogo in cui si manifesta il divino.

La strutturale opacità del giudizio, che caratterizza il linguaggio di Gesù in quanto figlio dell'uomo, manifesta il potenziale dialettico capace di cogliere il «sacro mistero» (Hegel 2014, 260, 581) della connessione di finito e infinito. Affiora qui l'idea di un linguaggio *plastico*, che si insinua nelle maglie espressive del giudizio, forzandone i limiti e mostrandone le contraddizioni.¹² La ricerca di un linguaggio plastico, che affonda le sue radici nell'analisi della grammatica del Vangelo di Giovanni, si risolverà nella *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito* con la sovversione della sintassi del linguaggio ordinario messa in atto dalla proposizione speculativa: «Soltanto quell'esposizione filosofica potrebbe riuscire plastica (*würde es erreichen, plastisch zu sein*), la quale escludesse rigorosamente la specie della comune relazione fra le parti di una proposizione» (Hegel 1980, 45, 53).¹³

3. Giudizio e critica delle *Reflexionsphilosophien* nei primi anni jenesi

L'idea che l'unificazione degli opposti non possa avvenire al di fuori della sfera proposizionale riceve una più chiara elaborazione sistematica negli anni di Jena. Rispetto alle formulazioni dei frammenti giovanili, nelle prime opere jenesi Hegel pone l'accento non tanto sulle potenzialità del giudizio, quanto sui suoi limiti espressivi. Così la questione dell'insufficienza conoscitiva del giudizio viene ricompresa nel quadro della critica alle *Re-*

¹² «Il movimento dialettico» – scrive Bodei (2014, 300-1) – «infrange [...] per sua natura l'ordine del discorso» e, attingendo al *novum* della storia, si pone esso stesso nello sviluppo del linguaggio, produce nuove forme linguistiche, sposta in avanti, con le barriere dell'intelletto, quelle della coscienza comune. Il pensiero, in sostanza, assimila anche qui il linguaggio e lo plasma nella tradizione vivente».

¹³ Sul concetto di plasticità nel pensiero hegeliano, Malabou (1996).

flexionsphilosophien e, soprattutto, al pensiero di Kant. In *Fede e sapere* Hegel riconosce a Kant «il merito immortale» di aver chiarito che «le cose nelle quali queste forme [categorie] si oggettivano, così come una conoscenza di questi oggetti, sono *in sé* assolutamente nulla» (Hegel 1968b, 350, 169). Nell’ottica hegeliana, l’*Analitica* trascendentale non rappresenta il trionfo dell’intelletto, bensì il luogo del suo «annichilimento». Certamente Kant ha reso il *Verstand* «qualcosa di soggettivo» (e secondo questo lato il suo pensiero va annoverato fra le filosofie della riflessione), ma ha ammesso, al contempo, la necessità della negazione del suo principio finito, innalzando così la ragione «al di sopra di queste forme della finitezza» (Hegel 1968b, 350, 169) e svelandone la valenza costruttiva.

Fra gli aspetti positivi del criticismo rientra il riconoscimento della necessaria coappartenza di intuizioni e concetti che, per Kant, non devono essere pensati separatamente, ma nell’identità dell’esperienza della coscienza. Che al fondo del dualismo di intuizioni e concetti sia rinvenibile un’originaria identità, emerge anche dal modo in cui Hegel reinterpreta la cruciale questione della fondazione dei giudizi sintetici a priori. Nel tentativo di far slittare la filosofia critica su un piano speculativo, egli completa la domanda sui giudizi sintetici, «aggiungendovi una specificazione – come sono possibili i giudizi sintetici *a priori* “per la ragione” – che finisce per modificarne completamente il segno; la domanda fondamentale è cioè posta ora “nella sua universalità” (e non, come aveva invece fatto Kant, nella ristretta ottica “soggettiva”, di un soggetto conoscente solo per mezzo dell’intelletto)» (De Pascale 2014, 87).

A spezzare l’originaria identità di soggetto e predicato, particolare e universale, è dunque la forma del giudizio (Düsing 1976, 113). Rispetto al medio del sillogismo, che è identità di universale e particolare e, perciò, espressione logica adeguata della ragione, il giudizio, ponendo soggetto e oggetto l’uno accanto all’altro, esprime quell’originaria identità in una forma ancora riflessiva: «la *copula* non è un pensato, un conosciuto, ma esprime precisamente il non essere-conosciuto del razionale; ciò che si manifesta ed è nella coscienza è soltanto il prodotto, sotto l’aspetto dei termini del contrasto, soggetto e predicato, e solo essi sono posti nella forma del giudizio, non il loro essere-uno come oggetto del pensare» (Hegel 1968b, 329, 142). Diversamente dalla formulazione di *Glauben ist die Art*, nel saggio jenes del 1802 la copula non ha un valore unificante. Il giudizio è il luogo del «non-essere conosciuto del razionale», il luogo in cui il razionale si trova immerso nella dimensione coscienziale e fenomenica, caratterizzata da molteplicità e differenza.¹⁴

E tuttavia sarebbe perlomeno riduttivo considerare il giudizio soltanto come una forma deficitaria di espressione del rapporto tra universale e particolare. Se, come si legge nella *Differenzschrift*, «manifestarsi e scindersi è una cosa sola» (Hegel 1968a, 71, 87), allora occorre indagare il portato veritativo implicito nel giudizio come manifestazione del razionale. A ben vedere, infatti, è il giudizio a intaccare la rigidità della propria configurazione logica e linguistica. Detto diversamente, il potere conoscitivo del giudizio è disvelato dai suoi stessi limiti espressivi: «poiché il giudizio è incapace di esaurire il proprio contenuto di verità, ogni volta in cui acconsentiamo al fatto che “S è P”, dobbiamo, per completare la nostra formulazione, ammettere anche che “P è S”; al contempo, e sempre a causa del *deficit* proprio della forma giudizio, dobbiamo riconoscere l’esistenza di aspetti stando ai quali il soggetto *non* è il predicato, e il predicato *non* è il soggetto» (Caramelli 2015, 86-7).

Il passaggio dal soggetto al predicato non avviene quindi in modo unidirezionale. Nella copula si realizza la circolazione dei termini, uno *scivolamento* dell’uno nell’altro che de-

¹⁴ Insistendo sulla sua costitutiva ambiguità, Hyppolite (2017, 459) ha definito il giudizio come il «precaro indugiare dell’intelletto che oscilla tra il soggettivo e l’oggettivo, l’empirico e il trascendentale, il giudizio di percezione e il giudizio d’esperienza. [...] La verità abita il giudizio, ma il giudizio non basta a fondarla».

stabilizza la loro presunta indipendenza e che ne mostra la connessione reciproca. Il fatto che in *Fede e sapere* Hegel accentui la funzione negativa e deficitaria del giudizio, il suo essere il momento *diaretico* del sapere, non ne inficia il portato veritativo. Anzi, è soltanto in virtù della scissione presente nel giudizio che l'unità dei termini, da astratta e presupposta, si avvia a divenire concreta. Emerge qui quel doppio registro che caratterizza il modo di procedere dell'intelletto. Al pari del giudizio, anche l'intelletto, se considerato *immediatamente*, mostra la propria astrattezza e unilateralità (non è casuale che, per descrivere questo atteggiamento conoscitivo, Hegel ricorra al linguaggio proprio della sfera del dominio e dell'assoggettamento). Quando, invece, quel sapere viene compreso *mediatamente*, giudizio e intelletto svelano le proprie contraddizioni e sono condotti, attraverso una torsione autoriflessiva, a riconoscere il proprio carattere illusorio e così a superare la propria configurazione finita.

4. Giudizi universali, particolari, singolari e ipotetici

Sulla scorta di queste assunzioni, possiamo ora esaminare la *Logica* del 1804-05. Essa si articola in quattro sezioni, che ricalcano, dal punto di vista dei contenuti, la tavola kantiana: a) *rapporto semplice* (*einfache Beziehung*), b) *relazione dell'essere* (*Verhältniss des Seins*), c) *relazione del pensare* (*Verhältniss des Denkens*), d) *proporzione* (*Proportion*). A partire dall'*einfache Beziehung* che tratta dei rapporti logici più poveri – l'aggettivo si riferisce all'immediatezza e accidentalità che caratterizza le prime categorie e, dunque, alla maggiore difficoltà di cogliere in esse il momento della contraddizione – la *Reinschrift* perviene a determinazioni sempre più complesse e concrete. Mentre il *Rapporto semplice* tratta della qualità e della quantità, la *Relazione dell'essere* tematizza le categorie di relazione e modalità (sostanza, causa e relazione reciproca). La *Relazione del pensare* offre una trattazione di concetto, giudizio e sillogismo; infine la *Proporzione*, che si articola in *Definizione*, *Divisione* e *Conoscere*, presenta un'analisi dei procedimenti e del metodo della riflessione in un serrato confronto con la manualistica settecentesca.

La peculiarità della sezione in cui è collocata la trattazione del giudizio è che essa esamina non più le singole componenti della relazione, bensì la relazione stessa. Al giudizio è assegnato il compito di realizzare ciò che nella figura precedente, ovvero nel «concetto determinato (*bestimmter Begriff*)», restava inespresso. Se nel concetto determinato, particolare e universale, privati del loro carattere oppositivo, erano acquietati, nel giudizio assistiamo alla loro messa in moto. Il luogo di questa circolazione è, per l'appunto, la copula che, analogamente alla formulazione di *Fede e sapere*, viene definita come «il vuoto essere, il rapportare non riflesso» (Hegel 1971, 81, 80). Hegel sottolinea, inoltre, che nel giudizio i termini sono ormai considerati nella loro idealità, vale a dire soltanto all'interno della relazione.

Nella prima sottosezione, che esamina quattro tipologie di giudizi (universali, particolari, singolari e ipotetici), l'accento viene posto sul predicato, mentre il soggetto viene considerato come tolto, come riflesso in sé. Specularmente, nella seconda sottosezione, che tratta dei giudizi negativi, infiniti e disgiuntivi, il *focus* è interamente sul soggetto, sotto cui viene sussunto il predicato.¹⁵ Nell'enucleazione delle diverse forme di giudizio, risulta par-

¹⁵ Questa articolazione diadica non corrisponde evidentemente a quella che troviamo nella *Scienza della logica*, che presenta una tripartizione o, più correttamente, una quadripartizione dei giudizi: a) il giudizio dell'esserci o dell'essere determinato, che include al suo interno la trattazione dei giudizi positivo, negativo e infinito; b) il giudizio della riflessione, che tratta dei giudizi particolare, universale e singolare; c) il giudizio della necessità, che si articola in giudizio categorico, ipotetico e di-

ticularmente interessante l'intreccio aporetico che finisce per rendere impossibile la forma stessa del giudizio. Possiamo, anzi, sostenere che l'intera sezione dedicata al giudizio presenti una galleria delle disfatte cui l'intelletto va incontro nel suo tentativo di riempire il vuoto essere della copula, ossia di pensare la relazione di particolare e universale.

Nel giudizio universale («tutti gli A sono B, oppure accentuando in modo ancora più determinato l'unità negativa, *ogni A è B*», Hegel 1971, 83, 81), la presunta autosufficienza del predicato viene intaccata dall'universalità del soggetto, di modo che l'uno e l'altro finiscono per annullare la loro differenza e così identificarsi. Affinché il predicato possa conservare per sé il carattere sussumente, che gli deriva dall'essere l'universale della relazione, è necessario che il soggetto si particolarizzi. Così il giudizio particolare («alcuni A sono B», Hegel 1971, 83, 82) presenta una sussunzione parziale del soggetto sotto il predicato, il quale deterrebbe un grado *maggiore* di universalità rispetto al primo. La distinzione tra soggetto e predicato viene definita, quindi, in termini puramente quantitativi, con l'inevitabile conseguenza di precipitare nell'indeterminatezza: «Il soggetto: alcuni A, è un <soggetto> completamente indeterminato; [nella] sfera, nell'A universale, è fatta una distinzione, ma soltanto una distinzione in generale, la quale è priva di ogni determinatezza; e il giudizio opposto: alcuni A non sono B, è altrettanto giusto» (Hegel 1971, 83-84, 82). Sostenere che il giudizio «alcuni A sono B» non si distingue dal suo opposto «alcuni A non sono B» significa, in definitiva, che il soggetto del giudizio particolare è altrettanto indeterminato di quello del giudizio universale. In ciò risiederebbe, secondo Hegel, la sua «problematicità» (Hegel 1971, 84, 82). La caratterizzazione di questa indeterminatezza come problematica è interessante, in quanto «l'impostazione del giudizio come proposizione discorsiva risulta così implicitamente arricchita dalla notazione che la proposizione tende alla risoluzione della *problematicità*» (Merker 1961, 396). Detto altrimenti, il giudizio, determinandosi, va verso la risoluzione di tale problematicità, come emerge dallo svolgimento logico delle figure successive.

Nel giudizio singolare («*questo è B*», Hegel 1971, 84, 82), lo scenario è opposto rispetto a quello da cui aveva preso le mosse la trattazione, ma conduce a un esito analogo. Anche in questo caso, infatti, la forma giudizio cessa di essere tale, tuttavia per le ragioni opposte a quelle che avevano condotto alla *débâcle* il giudizio universale. Quest'ultimo si rivelava impossibile, perché non riusciva a tenere ferma la distinzione tra l'universalità del soggetto e quella del predicato. Nel giudizio singolare, invece, il soggetto, espresso dall'indessicale «questo», si abbarbica a tal punto alla propria singolarità da rifiutare ogni commistione con il predicato, il quale, esprimendo una proprietà del soggetto, finisce per perdere la propria universalità: «come il soggetto in quanto universale ha annientato in sé la singolarità, in quanto particolare non è posto, così non lo è nemmeno in quanto singolo, essendo qui annientata l'universalità; il medio fra le due, la particolarità, è l'unità negativa di entrambe, un porre in uno semplicemente *preteso* dell'universalità e della singolarità» (Hegel 1971, 84, 83). L'unificazione non è realizzata, bensì *pretesa*, poiché al soggetto, che rifiuta ogni forma di determinazione logica, viene a mancare il termine sotto il quale dovrebbe essere sussunto.

Fin troppo evidenti sono le analogie con quella che nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel chiamerà certezza sensibile.¹⁶ E come nella figura fenomenologica «vi è in gioco, se

sgiuntivo; d) infine, il giudizio del concetto, suddiviso in giudizio assertorio, problematico e apodittico. Sulla diversa articolazione dei giudizi nelle due logiche, Merker (1961, 394 ss.).

¹⁶ «[...] La cosa è, ed è soltanto perché è; essa è – ecco ciò che per il sapere sensibile è l'essenziale; e questo puro *essere* o questa semplice immediatezza costituisce la *verità* della cosa medesima. Altrettanto, in quanto *rapporto*, la certezza è *immediato*, puro rapporto: la coscienza è *io* e niente altro, un puro *questi*; il *singolo* sa il puro questo, ossia sa il *singolo*» (Hegel 1980, 63, 82).

noi ben guardiamo, molto altro ancora» (Hegel 1980, 64, 82) rispetto a ciò che da essa viene proferito, anche al fondo del linguaggio del giudizio singolare si annida qualcosa di più. Infatti, nel passaggio al giudizio ipotetico («*se questo è, allora è B*», Hegel 1971, 85, 83), l'ulteriore determinazione del singolare prefigura una parziale realizzazione del nesso tra i termini opposti. In quanto viene posto come possibile, il singolare del giudizio ipotetico sembrerebbe non opporsi all'universalità del predicato, come avveniva nella configurazione logica precedente. Il giudizio ipotetico sembrerebbe sciogliere l'aporia presente nelle configurazioni precedenti, poiché non soltanto conserva la distinzione tra i termini, ma la conserva in maniera tale che quella distinzione è fondata sul nesso che unisce soggetto e predicato. E tuttavia la condizione posta in questo giudizio ("se...allora") fa sì che i suoi membri siano «l'instabile, l'incostante» e avanzino la pretesa che il medio sia «la loro necessità espressa, la loro identità *posta*; questa esigenza è l'ultimo punto a cui giunge la realizzazione del soggetto; esso non può essere adempiuta che con la realizzazione del predicato, dell'universale» (Hegel 1971, 87, 85). Nell'avanzare un'istanza di necessità, il giudizio ipotetico preannuncia così la risoluzione del suo carattere problematico¹⁷ e, dunque, lo sviluppo dialettico successivo.

5. Giudizi negativi, infiniti e disgiuntivi

La progressiva determinazione della singolarità del soggetto rispetto all'universalità del predicato ha condotto lo svolgimento logico alla necessità che si realizzi il percorso inverso, per cui il soggetto resta stabile e il predicato viene compreso come una sua proprietà. Nella trattazione delle forme del giudizio negativo, infinito e disgiuntivo, l'inesco del movimento logico è rappresentato dalla negazione, che incalza il predicato a svilupparsi come intero. La tensione presente nel predicato «si configura, in ciascuna forma di giudizio, come rimando, al di là delle determinatezze momentaneamente assunte, ad una sfera superiore; tale rimando resta occultato, pur agendo segretamente, nelle prime due forme di giudizio, mentre esce allo scoperto nella totalità determinata del predicato nel giudizio disgiuntivo» (Chiereghin 1982, 368).

Nel giudizio negativo, la sussunzione del predicato sotto il soggetto si realizza in base al seguente argomento: quando affermiamo $B \text{ è } A$, affermiamo, al contempo, che A è uguale a non- A , vale a dire assumiamo che il predicato non si annulla nel soggetto cui afferisce, ma presenta un residuo rispetto ad esso. Al pari del giudizio particolare, anche quello negativo è definito da Hegel come problematico, poiché in esso il predicato ($\text{non} = A$) «è un assolutamente vuoto, una determinatezza non riflessa in sé». Il predicato è indeterminato per via del "non" della negazione, il quale può esprimere tanto l'annullamento di A , «il puro nulla o essere», dunque una negazione assoluta, quanto la negazione della determinazione di A , ovvero «l'opposto all' A come positivo» (Hegel 1971, 87-8, 86). In questo secondo caso, ovvero se consideriamo non- A come un positivo, come C , ne consegue che il soggetto del giudizio B si rapporta a C , non però in quanto C , bensì in quanto non- A . Ciò sottende l'assunto che B non coincide con A , bensì sia una parte di A , e che, perciò, deve rapportarsi anche a una «sfera superiore», ovvero a un secondo universale D , capace di

¹⁷ Merker (1961, 398) fa notare che questo «passaggio appare molto concreto quando si pensi che nel processo discorsivo del pensiero, ad es. per il ricercatore in scienza, la necessità come predicatività uni-versa (definire una cosa come necessaria significa definirla come cosa che può essere *in un solo modo*) scaturisce appunto, essendone il completamento in *legge*, da una precedente relazione ipotetica (ipotesi scientifica), fra termini problematizzati».

tenere assieme le determinazioni A e C¹⁸. La cattiva infinità generata dal giudizio negativo si risolve soltanto con l'annullamento del predicato, che rende possibile la sua unità col soggetto.

Nel giudizio infinito, «il predicato è completamente negato, mentre <è> posta solamente una vuota parvenza di esso» (Hegel 1971, 89, 87). Analogamente a quanto accadeva nel giudizio singolare, in cui il soggetto si sottraeva alla sussunzione sotto il predicato, dopo aver rinunciato ad ogni forma di determinazione logica, anche nel giudizio infinito il predicato non si lascia ricondurre al soggetto e «va verso il nulla» (Hegel 1971, 89, 87). Che nel giudizio infinito il predicato sia inconsistente emerge dagli esempi riportati di Hegel – «il sentimento non ha un colore rosso, lo spirito non è lungo sei piedi» (Hegel 1971, 88, 87) – i quali non rappresentano altro che l'espressione di un *nonsense*. E tuttavia la futilità di questi esempi dev'essere presa sul serio, in quanto è proprio essa a rimandare ad una sfera superiore, nella quale il predicato, mediante il suo annullamento, perviene ad una più autentica realizzazione. A ben vedere, infatti, «la negazione, il nulla, non è affatto un vuoto, esso è il nulla di questa determinatezza e un'unità che è il negativo delle determinatezze opposte» (Hegel 1971, 88, 87).

L'incapacità, da parte del predicato del giudizio infinito, di determinarsi come unità negativa delle proprie determinazioni, esige, dunque, un'articolazione più specifica, che troviamo esposta nella figura successiva, il giudizio disgiuntivo: «Il soggetto è rapportato o ad A o a C, cioè il predicato esclude il suo opposto alla determinatezza, ma esso ne viene altrettanto escluso e l'uno non più e non meno dell'altro» (Hegel 1971, 91, 89). La differenza tra le determinatezze del predicato non appare più esterna ad esso e, dunque, non produce una "cattiva" totalità, bensì appare interna al predicato, il quale, disgiungendosi, porta a manifestazione la propria unità negativa. Il soggetto del giudizio si rapporta a ciascuna determinatezza in modo da escludere l'altra, ma, in tale rapporto escludente, esso, al contempo, si rapporta anche all'altra determinatezza. Come nel giudizio ipotetico il soggetto giungeva al massimo grado di realizzazione, così nel giudizio disgiuntivo il predicato giunge ad esprimere la totalità delle sue determinazioni. Tuttavia, come nel giudizio ipotetico, anche in quello disgiuntivo permane un'opacità: il suo predicato, infatti, presenta sì un'universalità capace di includere gli opposti al proprio interno, tuttavia non esprime un'istanza necessitante per il soggetto.

6. Conclusione

Nel ripercorrere gli snodi dialettici che hanno condotto all'ultima configurazione della forma giudizio, Hegel ricostruisce la trama delle due sottosezioni attraverso un'operazione speculare, volta a mostrare che sia il giudizio ipotetico sia il giudizio disgiuntivo non giungono a riempire la vuota copula mediante un nesso reale (non soltanto *preteso*) di soggetto e predicato. In entrambe queste forme di giudizio, permane uno squilibrio fra i termini che, in ultima analisi, non consente di pensare come necessaria l'unità di soggetto e oggetto. Al contempo, però, la galleria di fallimenti esibiti dal soggetto e dal predicato nei loro reciproci tentativi di eguagliarsi concorre al superamento del loro lato astratto. Hegel sostiene, infatti, che lo squilibrio, che caratterizza le due sottosezioni della logica

¹⁸ «Nel giudizio negativo sussiste un rapporto, non espresso ma nascosto, del B non all'A, bensì attraverso A stesso, al non A opposto all'A, quale C, e alla sfera superiore dell'A e del C; B non è verde, non ha questo colore, con ciò si intende, α) esso ha un qualsiasi altro colore determinato, β) e esso ha colore in generale. Poiché il predicato sia posto come tolto, l'altro colore, come il colore in generale, deve essere soppresso e con il colore in generale viene soppresso anche ogni altro colore determinato; e il giudizio negativo è divenuto un <giudizio> *infinito*» (Hegel 1971, 88, 86-7).

jenese dedicate al giudizio, può essere pareggiato soltanto nell'unità di forma disgiuntiva e forma ipotetica: «Il predicato realizzato di quello e il soggetto realizzato di questo sono entrambi *unum atque idem*, il medio fra gli estremi» (Hegel 1971, 93, 91). La copula dilegua nel medio, il quale dissolve la pretesa del giudizio di mantenere le determinatezze nella loro indipendenza: «Soggetto e predicato cessano di essere collegati mediante il vuoto: è del giudizio, essi sono *uniti insieme* in virtù del medio compiuto, che è la loro identità, e quindi mediante la necessità, e il giudizio è divenuto *sillogismo*» (Hegel 1971, 93, 91).

Il giudizio, dunque, non è riuscito a rimanere saldo nella duplicazione dei termini, cui ha dato luogo la reciproca sussunzione di soggetto e predicato, e perciò è costretto a cedere il passo a una figura logica capace di pensare la sfera comune dei termini opposti secondo una modalità necessaria: il sillogismo. Ciò che il sillogismo è chiamato a unificare non è soltanto la relazione tra soggetto e predicato, ma anche le due relazioni che strutturano la logica jenese: la relazione dell'essere e quella del pensare. Quando Hegel afferma che il sillogismo è «in generale *la relazione ritornata in sé*, l'identità della relazione dell'essere e del pensare» (Hegel 1971, 95, 93), egli sostiene che nel sillogismo è superato il problema di come intendere il rapporto tra la relazione e i suoi termini, poiché esso è ormai una relazione di relazioni: «qui è dunque accaduto per la prima volta che ciò che finora abbiamo opposto, la cattiva e la vera realtà (*Realität*), e ciò che di ambedue si è sfaldato nella presentazione, cioè l'uno come la determinazione del concetto, l'altro come la sua totalità, si oppone qui in un'unica medesima relazione» (Hegel 1971, 92, 90).

La trattazione del tema del giudizio nella parabola filosofica di Hegel dai frammenti giovanili alla *Logica e metafisica* di Jena ha svelato il doppio volto del *Verstand* in tutta la sua aporeticità. Quando pretende di tenere ferma la determinazione nel suo isolamento, l'intelletto è mosso da una *dialettica del rovesciamento*, che comporta l'immediata inversione della determinazione nel suo opposto, seguendo la traiettoria di un regresso all'infinito, destinato a non essere mai pago di se stesso. Posto di fronte alla contraddittorietà del suo agire, l'intelletto è, però, capace di sollevarsi al di sopra delle proprie pretese e di superare l'unilateralità della propria prospettiva finita. In esso opera, cioè, anche una *dialettica autoriflessiva*, che non riduce il negativo a momento del processo conoscitivo, come avviene nella dinamica del rovesciamento, bensì si mostra capace di assumere la negatività in una forma più radicale, che comporta, accanto al togliimento della propria modalità conoscitiva analitico-abstracta, anche il togliimento di se stesso.

A conclusione del periodo jenese, Hegel ottiene una prima vittoria nei confronti dell'assunzione acritica dell'astrattezza del sapere intellettualistico, contro cui si era rivolto sin dai primi frammenti giovanili, e ne decreta, al contempo, il fondamentale carattere di mediazione per l'accesso al sapere propriamente speculativo. Quella dell'intelletto non è semplicemente un'operazione di scarnificazione del reale che viene fissato in differenze e identità, a cui poi la ragione restituisce la vita mediante una fluidificazione delle relazioni fra i concetti, piuttosto il potere astratto dell'intelletto è a fondamento dell'opera produttiva della ragione.¹⁹ Hegel non elimina perciò il carattere astratto dell'intelletto, ma, nella fase jenese, comincia a guardare sotto una nuova luce quella sua capacità analitica, che solo *prima facie* appare come una fragilità conoscitiva, per mostrarsi, infine, come «la potenza più mirabile e più grande», anzi come «la potenza assoluta» (Hegel 1980, 22, 25).

¹⁹ «La ragione, il discorso razionale (*Vernunft*), non è mediazione assoluta che si risolve in conciliazione (*Versöhnung*), ma è lo stesso intelletto (*Verstand*) – il vero pensiero che pretende di aver ragione dell'altro – che si è allontanato (è stato costretto ad allontanarsi dall'esame critico) dal proprio mero identificare ed è andato incontro all'altro, mostrando la reciproca destinazione degli opposti» (Bellan 2002, 20).

Bibliografia

- Bellan, A. (2002). *La logica e il "suo" altro. Il problema dell'alterità nella Scienza della logica di Hegel*. Padova: Il Poligrafo.
- Bodei, R. (2014). *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*. Bologna: il Mulino.
- Butler, J. (2009). *Soggetti di desiderio*, trad. it. di G. Giuliani. Roma-Bari: Laterza.
- Caramelli, E. (2015). *Eredità del sensibile. La proposizione speculativa nella "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*. Bologna: il Mulino.
- Chiereghin, F. (1982). La relazione del pensare. In Hegel G.W.F., *Logica e metafisica di Jena (1804-05)* (340-383). Trento: Pubblicazioni di Verifiche.
- Chiurazzi, G. (2005). *Teorie del giudizio*, Roma: Aracne.
- De Pascale, C. (2014). La sintesi kantiana secondo lo Hegel di Jena. In *Il razionale e l'irrazionale. La filosofia critica tra Hamann e Schopenhauer* (81-99). Pisa: ETS.
- Düsing, K. (1976). *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*. Hegel-Studien, Beiheft 15. Bonn: Bouvier.
- Ficara, E. (2020). *The Form of Truth. Hegel's philosophical Logic*. Berlin: De Gruyter.
- Hegel, G.W.F. (1968a). *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*. In *Gesammelte Werke*, Bd. IV. Hrsg. von H. Buchner & O. Pöggeler. Hamburg: Meiner. Trad. it. (1971), *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling in rapporto ai contributi di Reinhold per un più agevole quadro sinottico dello stato della filosofia all'inizio del diciannovesimo secolo*. In *Primi scritti critici* (1-120). A cura di R. Bodei. Milano: Mursia.
- Hegel, G.W.F. (1968b). *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*. In *Gesammelte Werke*, Bd. IV. Hrsg. von H. Buchner & O. Pöggeler. Hamburg: Meiner. Trad. it. (1971), *Fede e sapere o filosofia della riflessione della soggettività nell'integrabilità delle sue forme come filosofia di Kant, Jacobi e di Fichte*. In *Primi scritti critici* (121-261). A cura di R. Bodei. Milano: Mursia.
- Hegel, G.W.F. (1971). *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*. In *Gesammelte Werke*, Bd. VII. Hrsg. von R.-P. Horstmann & J.-H. Tiede. Hamburg: Meiner. Trad. it. (1982), *Logica e metafisica di Jena (1804-05)*. A cura di F. Chiereghin et al. Trento: Quaderni di verifiche.
- Hegel, G.W.F. (1980). *Phänomenologie des Geistes*. In *Gesammelte Werke*, Bd. IX. Hrsg. von W. Bonsiepen & R. Heede. Hamburg: Meiner. Trad. it. (2008), *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll. A cura di E. De Negri. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Hegel, G.W.F. (1989). *Frühe Schriften I*. In *Gesammelte Werke*, Bd. I. Hrsg. von F. Nicolin & G. Schüler. Hamburg: Meiner. Trad. it. (2015), *Scritti giovanili*. A cura di E. Mirri. Napoli-Salerno: Orthotes.
- Hegel, G.W.F. (2014). *Frühe Schriften II*. In *Gesammelte Werke*, Bd. II. Hrsg. von W. Jaeschke, bearbeitet von F. Nicolin et al. Hamburg: Meiner. Trad. it. (2015), *Scritti giovanili*. A cura di E. Mirri. Napoli-Salerno: Orthotes.

- Hölderlin, F. (1980). *Sul tragico*. A cura di R. Bodei. Milano: Feltrinelli.
- Hyppolite, J. (2017). *Logica ed esistenza. Saggio sulla logica di Hegel*. A cura di S. Palazzo. Milano: Bompiani.
- Jaeschke, W. (2016). *Hegel Handbuch*. Stuttgart: Metzler.
- Malabou, C. (1996). *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*. Paris: Vrin.
- Menegoni, F. (1998). *Da Glauben und Sein a Glauben und Wissen*. In R. Bonito Oliva & G. Cantillo (a cura di), *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel (558-564)*. Milano: Guerini e Associati.
- Merker, N. (1961). *Le origini della logica hegeliana. Hegel a Jena*. Milano: Feltrinelli.
- Nuzzo, A. (2010). *Vagueness and Meaning Variance in Hegel's Logic (61-82)*. In (Ed.), *Hegel and the Analytic Tradition*. New York-London: Bloomsbury.
- Palermo, S.V. (2011). *Il bisogno della filosofia. L'itinerario speculativo di Hegel tra Francoforte e Jena (1797-1803)*. Milano-Udine: Mimesis.
- Pitillo, F. (2022). *La meraviglia del barbaro. L'intelletto negli scritti jenesi di Hegel (1801-1805)*. Napoli: il Mulino.
- Santini, B. (2007). *Sein, Vereinigung, Verletzung: Hegel e Hölderlin*. *Verifiche*, 36 (1-4), 245-62.
- Testa, I. (2002). *Hegel critico e scettico. Illuminismo, repubblicanesimo e antinomia alle origini della dialettica (1785-1800)*. Padova: Il Poligrafo.