

Giovanni Romano Bacchin: *L'immediato e la sua negazione*

ARTURO VERNA

Dirigente Scolastico del Liceo Classico "Stabili – Trebbiani", Ascoli Piceno

arturo.verna.ap@gmail.com

DOI: 10.57610/cs.v5i9.229

Abstract: *L'immediato e la sua negazione* interprets Hegel's philosophy by highlighting that Hegel's way of understanding philosophy is incompatible with its absolutization: if philosophizing is for Hegel to remove the presuppositions, he cannot arrive, as he instead does, to the monistic absolutization of the logos. For to make philosophizing absolute would be equivalent to no longer philosophizing, to shutting down philosophy. *L'immediato e la sua negazione* is a significant work for the lucidity and rigor with which some central themes of Bacchin's theory are argued: philosophizing as a systematic negation of the presupposition, the impossibility of absolutizing the negation, the inherence of the negation to search.

Keywords: immediate, negation, necessity, being.

Riassunto: *L'immediato e la sua negazione* interpreta la filosofia di Hegel evidenziando che il modo di intendere la filosofia da parte di Hegel è incompatibile con la sua assolutizzazione: se filosofare è per Hegel togliere i presupposti, egli non può pervenire, come invece fa, all'assolutizzazione monistica del logos. Ché assolutizzare il filosofare equivarrebbe a non filosofare più, a chiudere la filosofia. *L'immediato e la sua negazione* è opera significativa per la lucidità e il rigore con cui vengono argomentati alcuni temi centrali della teoresi di Bacchin: il filosofare quale negazione sistematica del presupposto, l'impossibilità di assolutizzare la negazione, l'inerenza della negazione alla ricerca.

Parole chiave: immediato, negazione, necessità, essere.

Il presente contributo cerca di ripensare alcuni temi de *L'immediato e la sua negazione*, opera che Bacchin pubblica nel 1967. La partizione del contributo in Introduzione, Testo, Epilogo corrisponde alla struttura e alle denominazioni delle parti dell'opera utilizzate da Bacchin, così come corrispondono a quelli dell'opera i sottoparagrafi dell'Epilogo (lasciati da me senza titoli come erano nell'originale) e il relativo contenuto. Invece, la divisione in sottoparagrafi dell'Introduzione e del Testo e i loro titoli costituiscono una mia scelta

per raccogliere, in qualche caso anche liberamente, cioè senza seguire il corso dell'esposizione fatta da Bacchin, e per identificare le tematiche trattate.

1. Introduzione

1.1 Il discorso coerente

Il discorso teoretico è rigoroso, e non semplicemente coerente, se la sua *intentio* non presuppone il suo oggetto a se stessa e si attua togliendo quei presupposti che, appunto posti prima di ogni giustificazione, sono posti senza giustificazione, ingiustificatamente¹.

Il discorso “coerente”, cioè *ogni* discorso che non è teoretico, procede *omologoumenos*², in accordo con sé stesso: procede in modo *conforme* alle premesse, *senza contrastarle*, ché, se le contrastasse, se dicesse qualcosa *in contraddizione* con quanto già detto, *non procederebbe punto*. Sicché è coerente perché *deve* procedere, perché così esige la sua intenzione. Procede, appunto, perché intende *avanzare*, andare oltre la premessa per ottenere risultati, sicché la premessa non può non essere tenuta ferma: se procedendo la si contrasta, cioè *le si sottrae il valore che procedendo le si attribuisce*, ossia che le si attribuisce *per il fatto di procedere con essa*, il procedimento *non avanza* e il blocco impedisce il risultato, che dal discorso “coerente” deve essere conseguito. In altri termini, il discorso “coerente” ha come fine l'ottenere risultati, sicché *non può non presupporre*.

Presupposto è ciò che è posto *prima* di esserlo veramente, quindi *senza esserlo ma come se lo fosse*, quale *quid* che, per essere accreditato, non ha bisogno di ulteriori accertamenti. Ma è posto senza essere messo in questione *solo* perché funge nella procedura, perché si immagina di ottenere con esso i risultati che, procedendo, ci si prefigura. Infatti, in un procedimento diverso da quello che lo assume come tale, un presupposto può essere messo in questione, cioè può cessare di fungere come tale. Sicché nulla è presupposto in sé stesso, essendo *solo relativamente alla procedura in cui funge*: qualcosa non è presupposto perché ritenuto vero ma è ritenuto senz'altro vero, cioè è presupposto, per i risultati che ne conseguono, perché utile ad ottenerli: il presupposto è tale in ordine al risultato. *Eo ipso*, essendo il presupposto tale per il risultato, nulla può venire presupposto senza porre i risultati che ne conseguono: presupporre è *prevedere risultati*. Ma, poiché il risultato consegue dal presupposto, ha la sua stessa natura: non è veramente posto ma è posto (conseguito) come se lo fosse

1. G.R. Bacchin, *L'immediato e la sua negazione*, p. 7.

2. Cfr. Platone, *Repubblica*, 510 d.

ed è fungibile per ottenere altri risultati: nella procedura, l'ultimo è un primo e il primo è un ultimo. Sicché, procedendo, ossia nell'urgenza dei risultati da ottenere, la coerenza (l'incontraddittorietà del procedimento) è l'unica cosa che conta, perché appunto *non conta se siano veramente posti i termini*, con la conseguenza che la massima attenzione è destinata all'applicazione della regola logica, onde evitare la carenza di risultati che per il discorso "coerente" è esiziale: infatti, in rapporto ad esso il suo opposto, cioè il discorso che non ottiene risultati, non è discorso ma chiacchiera. In altri termini, disponendosi in ordine ai risultati, il discorso "coerente" presuppone come criterio di giudizio di ogni discorso la fecondità, cioè *l'utilità*. Sicché pregiudica il discorso: per esso, quello che non ottiene risultati è inutile ossia è un'inutile perdita di tempo. E, poiché per il discorso "coerente" solo se ottiene risultati un discorso è legittimo (è veramente tale), per esso l'inferenza logica (cioè il formale nella procedura) è l'essenza di ogni discorso.

Per altro, in quanto il presupposto come tale non è accertato nella sua verità, è *immediato*: "il presupposto non sarebbe tale se non fosse immediato e l'immediato è solo presupposto"³. Infatti,

l'immediato è lo immediatamente dato, perché il 'dato', comunque indotto o dedotto, comunque inferito mediante procedimenti logici, è immediato, almeno nella sua fissità di 'termine' da cui si parta o a cui, muovendo, si pervenga⁴.

Ed è, per ciò stesso, ovvio, l'ovvio essendo ciò che si offre senza sforzo, *gratuitamente*, senza la "fatica del concetto":

ovvio, nel senso letterale della parola, è ciò che si trova o che si incontra o che 'viene incontro' o che si trova per via, con facilità, subito, senza bisogno di venire cercato. È la pretesa di tutte le fenomenologie e di tutti gli intuizionismi⁵.

1.2 *Il discorso teoretico rigoroso*

Al contrario del discorso "coerente", il discorso teoretico, che è tale in quanto procede *giustificando, non presuppone*. Perché ciò che è presupposto, essendo posto senza giustificazione, *può non essere*. Invece, "giustificare non è semplicemente 'porre', ma provare l'impossibilità che non sia ciò che si pone, nei limiti entro i quali si pone"⁶. E mostrare l'impossibilità che qualcosa non

3. G.R. Bacchin, *L'immediato*, cit., p. 8.

4. Ivi, p. 68.

5. Ivi, p. 167.

6. Ivi, p. 7.

sia è toglierne la presupposizione: *anche nel caso in cui si mostri che non può non essere come lo si presupponeva*, si cessa di presupporlo. E, poiché il discorso teoretico procede giustificando, giustifica sé stesso: mostrando l'impossibilità che il suo oggetto non sia mostra, in atto, l'impossibilità di non valere come discorso.

Orbene, questo discorso, che giustifica sé stesso nello stesso atto in cui giustifica ciò di cui discorre, è "rigoroso", perché espone l'*essenziale*, tutto e *solo* ciò che la cosa non può non essere, quindi tutto e solo ciò che la cosa è, senza aggiunte, senza alterazioni. Invece, il discorso "coerente" non è rigoroso, perché assume ciò di cui discorre *non per sé stesso ma per la sua utilità nel discorso*. A rigore, assume *usando* ciò di cui discorre: presupporre significa usare. *Eo ipso*, che il discorso teoretico, secondo Bacchin, sia rigoroso mi pare significare la sua intenzione di verità: il discorso teoretico procede giustificando, perché, se si presuppone, non si pensa la cosa in sé stessa, in ciò che *veramente* è. Sicché, proprio perché intende pensare la cosa stessa, il discorso teoretico procede mostrando l'impossibilità che non sia ciò di cui discorre. La filosofia, in quanto discorso teoretico "rigoroso", è, quindi, ricerca della verità. Essendolo anche quando, come in questa Introduzione, pensa il presupposto quale funzione procedurale del discorso, perché, mostrando la necessità che il presupposto funga nel discorso e, insieme, l'impossibilità di equivocare la sua funzionalità con la verità di ciò che si presuppone, pensa il presupposto *nella sua verità*: il presupposto non è vero perché è vero ciò che si presuppone (qualunque cosa sia) ma qualunque cosa si presupponga funge *veramente* nel discorso che la assume come tale. La verità del presupposto si risolve nella sua funzionalità.

1.3 Il coraggio della verità

L'impossibilità di presupporre in filosofia non presuppone la fiducia nella ragione, cioè non comporta il "ritenere la ragione valida, ma pregiudizialmente, cosicché ogni discorso che importi un processo dimostrativo potrebbe venire rifiutato in blocco da chi nella ragione non ha fiducia e si appella, quindi, ad altro (questo altro è, al limite null'altro che 'sentimento')"⁷. Come se la ragione fosse *ovviamente* lo strumento più adeguato per cogliere la verità. In questo caso, anche la filosofia presupporrebbe. Al proposito Bacchin nota che

lo Hegel nel discorso inaugurale tenuto ad Heidelberg il 28 ottobre 1816 afferma che "prima condizione della filosofia è il coraggio della verità, la fede nella potenza dello Spirito"; dove il 'coraggio della verità' è quello del sapersi 'affidare' ad essa (il *se credere*, diremmo) come un 'obliarsi' nella cosa stessa, anziché 'scavalcarla'. Per cui la 'fede nella potenza dello Spirito' è la presenza dello spirito nella sua necessità⁸.

7. Ivi, p. 17.

8. *Ibidem*.

Orbene, questa fede nella verità, che è la filosofia, non ha alternative: contro di essa non si può obiettare che sono possibili *altre vie*, che usano *strumenti* diversi da quelli della ragione, quindi disporsi in una posizione di neutralità tra la via che adotta lo strumento della ragione e le altre che adottano altri strumenti. Perché disporsi in una tale posizione di neutralità o battere vie alternative significa *affidarsi alla verità di queste posizioni*. Non si può mettere in questione la filosofia senza fare filosofia: la filosofia è innegabile.

Ma l'hegeliano "obliarsi" nella cosa stessa è il discorso teoretico rigoroso⁹: pertanto, se non si può mettere in questione la fiducia nella ragione quale affidarsi alla verità, non si può mettere in questione l'impossibilità di accettare presupposti, cioè la necessità di procedere giustificando, che non è altro che l'affidarsi alla verità mettendo in questione ciò che si presuppone *nell'intenzione che si mostri per ciò che veramente è*. E credo di poter aggiungere che l'impossibilità di accettare presupposti non può essere messa in questione se non in quanto presupposto da togliere, sicché la sua innegabilità è la *stessa* innegabilità della filosofia in quanto *affidarsi alla verità*.

1.4 La "necessità" del presupposto

Ma anche il discorso teoretico, che procede giustificando, non può procedere *senza presupposti*. Quindi, procede *giustificando i presupposti con cui procede*, togliendoli. Il che, poi, mi sembra significare che il discorso teoretico rigoroso *mette in questione la verità del suo procedimento*, nel senso che mette in questione la possibilità che *dal* presupposto si passi alla verità che si cerca. In merito all'impossibilità di procedere senza presupposti, Bacchin fa riferimento al paragrafo I dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* di Hegel, secondo cui la filosofia (il discorso teoretico "rigoroso") non ha il vantaggio di cui godono le altre scienze di poter presupporre¹⁰. Questo è, certamente, un vantaggio per le scienze, che sono ordinate ad ottenere risultati e il presupposto è all'uopo utile. Ma, poiché le scienze procedono in vista del risultato che si prefiggono, non possono *mettere in questione i presupposti* con cui procedono e ne sono condizionate. Sicché, certamente, il presupposto è ad esse utile ma costituisce un gravame di cui *non si possono liberare*: nessuna scienza può mettere in questione ciò con cui procede – a metterlo in questione può essere *solo un'altra scienza*, cioè può essere solo una scienza *che non si prefigge quei risultati*. Se una scienza mette in questione i suoi presupposti, cessa di essere.

9. Quindi, il discorso teoretico rigoroso, in quanto tale, non può essere altro dalla cosa. "La logica è dunque metafisica, poiché l'essere se non è *logos* è nulla e il *logos* separato dall'essere è separato da se stesso, nulla." Ivi, p. 18.

10. Ivi, p. 7

Al contrario, alla filosofia il presupposto *non dà vantaggi*: perché, se è filosofia, deve giustificare i presupposti con cui procede, cioè deve procedere senza esserne condizionata. Se qualcosa si sottraesse alla sua giustificazione, *la filosofia si negherebbe come tale*. Mentre le altre scienze sono tali perché qualcosa si sottrae alla loro valutazione, la filosofia è tale *perché nulla si sottrae al suo vaglio*, sicché la presenza di presupposti in filosofia è uno svantaggio, è di nocumento. Il che, poi, significa che la filosofia non può essere condizionata dai presupposti con cui procede, perché non sarebbe filosofia, l'affidarsi alla verità: la filosofia o è libera o non esiste punto. Quindi, il presupposto con cui la filosofia procede è ciò da cui essa *si deve liberare*¹¹: la filosofia non è altro che il processo della sua liberazione.

1.5 *L'impossibilità di cominciare in filosofia*

Ma, se la filosofia è giustificazione totale, alla filosofia non ci si può introdurre: infatti, un'introduzione segnerebbe il passaggio ad essa da un punto estraneo ma, poiché la filosofia è giustificazione totale, il punto, da cui si passa alla filosofia, dovrebbe da essa venire giustificato, sicché non le sarebbe estraneo: un'introduzione alla filosofia o è già la filosofia cui introduce, e non è un'introduzione, o non introduce alla filosofia, perché non è filosofia quella a cui introduce. In ogni caso, un'introduzione alla filosofia è radicalmente interdotta. Sicché l'Introduzione a *L'immediato e la sua negazione*, che Bacchin scrive, toglie la sua possibilità essendo già *L'immediato e la sua negazione* cui introduce.

Orbene, l'impossibilità di un passaggio introduttivo, cioè l'esclusione che si possa passare a filosofare da qualcosa di estraneo perché la filosofia è giustificazione totale, indica che la filosofia deve procedere togliendo i presupposti, che, in quanto tali, sono posti *senza giustificazione*. Ma in filosofia i presupposti ci debbono essere *per essere tolti*, perché, in loro assenza, non se ne può dare togliimento:

importa ribadire infatti che il presupposto è in qualche modo richiesto dal suo stesso togliimento ed è questo tipo di necessità, che costituisce, come meglio vedremo, il vero problema del punto di partenza del filosofare, o problema del 'cominciamento'¹².

Nella *Scienza della logica* Hegel, infatti, espone il “problema del cominciamento” in questi termini:

11. Così, la filosofia è la scienza degli uomini liberi, cioè di uomini che sono liberi proprio perché la praticano. Cfr. Platone, *Sofista*, 253 c.

12. G.R. Bacchin, *L'immediato*, cit., p. 8.

il cominciamento della filosofia è di necessità o un *mediato* oppure un *immediato*, ed è facile mostrare che non può essere né l'uno né l'altro; cosicché tutte e due le maniere di cominciare son soggette ad esser confutate¹³.

E lo sono perché non c'è nulla né in cielo né in terra “che non contenga tanto l'immediatezza quanto la mediazione, cosicché queste due determinazioni si mostrano come *inseparate e inseparabili* e quella opposizione come inesistente”¹⁴. Con che non si può dire che la filosofia cominci da un immediato né che cominci da un mediato, perché, dicendo immediato, si dice qualcosa che è mediato *in quanto immediato* e, dicendo mediato, si dice un immediato che è mediato.

Eo ipso, però, sollevando il problema del suo cominciamento, la filosofia è cominciata: la filosofia comincia *problematizzando il suo inizio*, con la mediazione (mediarsi) di un immediato che funge da inizio. Infatti, la filosofia *non può non avere inizio*; per filosofare bisogna partire da qualcosa: se la filosofia non avesse un inizio, per affrontare filosoficamente una questione (= per fare filosofia) bisognerebbe ripercorrere a ritroso tutte le *infinite* tappe del processo che hanno condotto fin lì. E filosofare non sarebbe punto possibile: se la filosofia non ha inizio, non c'è. Ma, nell'impossibilità che la filosofia non abbia inizio e, insieme, che possa cominciare *da altro*, perché altro dalla filosofia non ci può essere, la filosofia è cominciata; e, poiché comincia togliendo questa duplice impossibilità, che possa non avere inizio e che possa cominciare da altro, la filosofia comincia *togliendo un “altro” da cui si pretende (si presuppone) che cominci. Ma questo altro deve esserci per essere tolto*. Così, un “inizio” della filosofia c'è ma c'è per essere tolto, perché la filosofia cominci con il suo togliimento.

In altri termini, un inizio del filosofare, quale *quid* da cui scaturisce, non è possibile, perché, per dare inizio alla filosofia, dovrebbe essere filosoficamente giustificato come tale. Ma, negando la possibilità che il filosofare inizi, *si comincia a filosofare*. Sicché questo presupposto inizio (il prefilosofico, ciò che si presume sussistere senza filosofia e precederla) c'è non perché la filosofia scaturisce da esso ma perché la filosofia *comincia* mettendolo in questione, ossia c'è come occasione per il cominciare della filosofia. Così, la filosofia non ha una radice estranea ma è il suo cominciare, è filosofia *cominciando*, nell'atto di mettere in questione ciò che di volta in volta *funge da cominciamento*, il prefilosofico da cui è *presupposta* iniziare. E funge “di volta in volta” da cominciamento perché, essendo la filosofia il suo cominciare, ogni risultato è ciò da cui la filosofia ricomincia. Del resto, essendo ciò che la filosofia nell'atto del suo cominciare toglie, *tutto può fungerne da inizio, nulla essendolo veramente ma tutto essendo*

13. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, vol. 1, p. 63.

14. Ivi, p. 65.

occasione per filosofare: si può cominciare a filosofare da qualunque cosa (da qualunque presupposto) perché il filosofare, nell'atto in cui comincia, lo eccede. Nulla impedisce il cominciare della filosofia.

1.6 L'impossibilità di assolutizzare la filosofia

Nel paragrafo I dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Hegel, dopo avere detto che la filosofia non ha il vantaggio, di cui godono le altre scienze, di poter presupporre, afferma che, tuttavia,

la filosofia può ben presupporre, anzi *deve*, una *certa conoscenza* dei suoi oggetti, come anche un interessamento per essi: non foss'altro per questo, che la coscienza, nell'ordine del tempo, se ne forma prima *rappresentazioni* che *concetti*; e lo spirito pensante, solo *attraverso* le rappresentazioni e lavorando *sopra* queste, progredisce alla conoscenza pensante e al concetto. Ma nella considerazione pensante si fa subito manifesta l'esigenza di mostrare la *necessità* del suo contenuto e *provare* l'essere e i caratteri dei suoi oggetti. Quella certa conoscenza, che prima se ne aveva, appare, perciò, insufficiente; ed inammissibile il fare o il lasciar correre *presupposti ed asserzioni*¹⁵.

Secondo Bacchin questo testo è rilevante per due aspetti. Prima di tutto, secondo lui, è da sottolineare l'espressione 'nell'ordine del tempo' perché in essa "giace e si nasconde tutta l'ambiguità e della nozione di presupposto (ciò che si fa 'precedere') e della nozione di tempo, il quale è esso stesso non *un* presupposto ma la forma stessa del presupporre"¹⁶. In secondo luogo, nel testo

l'affermazione radicale della necessità che il pensiero non abbia presupposti *passa attraverso* l'affermazione non meno radicale della necessità che il pensiero pervenga ad attuarsi come tale (concetto) liberandosi criticamente (la critica non per nulla è passata da Kant a Fichte come affermazione di 'libertà') da quei presupposti¹⁷.

Il pensiero, secondo Hegel, non ha presupposti *solo perché se ne libera criticamente*. Ma questo togliimento "passa attraverso" le rappresentazioni presupposte, ossia non può compiersi *senza* i presupposti che vengono tolti. Altrimenti, secondo Bacchin, "si cadrebbe inevitabilmente nella immediatezza o 'comodità' dell'intuito o, equivalentemente, nella assolutizzazione del pensiero"¹⁸. Cioè, procedendo *in assenza* di presupposti, o la filosofia *presupporrebbe* di non presupporre, o si risolverebbe in pensiero assoluto, risolvendo tutto in sé stessa.

15. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, vol. 1, p. 3.

16. G.R. Bacchin, *L'immediato*, cit., p. 9.

17. *Ibidem*.

18. Ivi, p. 10.

Il che poi è lo stesso, perché un pensiero assoluto è un pensiero *senza* presupposti, un pensiero cui nulla può essere premesso perché appunto è assoluto.

Qui si radica l'interpretazione che Bacchin propone, interpretazione che "tende a liberare il testo stesso dalla conversione del filosofare in assoluto sapere"¹⁹. Perché lo stesso Hegel "sembra fornirci lo strumento teoretico per evitare ciò che egli non evitò, ossia l'assolutizzazione monistica del *logos*"²⁰, quando afferma che la filosofia presuppone una certa conoscenza dei suoi oggetti se non altro per il fatto che la coscienza se ne forma *prima* rappresentazioni che concetti. Infatti,

quel 'precedere' è *continuamente* richiesto, perché la filosofia non si converta in assoluto sapere (conversione che renderebbe impensabile lo stesso assoluto, perché un assoluto che abbisognasse di venire istaurato sarebbe un assoluto perennemente insufficiente epperò relativo a ciò che gli manca per essere assoluto); e la filosofia non si converte in assoluto sapere, perché tale 'conversione' dovrebbe essere essa stessa assoluta, contraddicendo la necessità che vi sia l'alterità tra *ciò che* si converte cioè *in cui* si converte, alterità irriducibile e che l'assolutizzazione pretesa non toglie ma riproduce in se stessa²¹.

Se la coscienza si forma *prima* rappresentazioni e *poi* concetti, la filosofia non si può convertire in assoluto sapere. Un assoluto, che viene istaurato a seguito di una conversione, non è assoluto ma relativo a ciò per mezzo di cui viene istaurato; quindi, una conversione in assoluto sapere della filosofia sarebbe possibile solo se una tale conversione fosse assoluta, cioè se la filosofia, che vi si converte, fosse *già* assoluto sapere. Con che la filosofia non si convertirebbe in assoluto sapere, perché la possibilità di una tale "conversione" risulterebbe interdotta dalla necessità dell'alterità, che la conversione esige, tra ciò che si converte e ciò in cui si converte. Pertanto, se in filosofia i presupposti *precedono* e la filosofia ne è il togliimento, che la filosofia, togliendoli, si converta in assoluto sapere è impossibile. Se in filosofia vi sono presupposti, la filosofia *non è assoluto sapere*.

Sicché, da una parte, la filosofia non ammette presupposti, dall'altra, perché i presupposti siano tolti dalla filosofia, non possono non esserci. E, se, per essere tolti, debbono esserci, la filosofia non si può convertire in assoluto sapere:

se negando i presupposti, si affermasse come assoluta, cesserebbe di essere negazione (mediazione) e diverrebbe a sua volta immediata, cadendo a sua volta in quel presupporre di cui si diceva togliimento²².

19. *Ibidem*.

20. *Ibidem*.

21. Ivi, pp. 10-11.

22. Ivi, p. 11.

Perché, appunto, quel sapere assoluto potrebbe istaurarsi solo con la liquidazione dei presupposti (con la loro cancellazione), sicché, data la loro assenza, non ve ne sarebbe più togliimento: quindi, un tale sapere, che si origina dalla cancellazione dei presupposti, potrebbe *solo presupporne* l'assenza. Sicché, se la filosofia, che è il togliimento dei presupposti, si converte in assoluto sapere, cessa di essere; pertanto, quel precedente, che è il presupposto, è necessariamente richiesto perché filosofia ci sia.

Con che il presupposto deve venire negato dalla filosofia ma proprio “perché lo si deve negare è ‘insopprimibile’”: se lo si sopprime, cioè se si presume che la sua negazione ne sia soppressione, non lo si nega che

sopprimerlo sarebbe togliere la sua necessità di venire negato (togliere la negazione è ancora negare e la negazione è innegabile). Non si può sopprimere il presupposto proprio perché lo si deve negare; e se esso come presupposto non vale (se, cioè, lo si nega come valore) deve tuttavia *valere* come ambito della *sua* negazione (deve avere almeno questo significato, la sua negatività)²³.

Quindi, l'innegabilità della negazione è *la stessa insopprimibilità del negato*. Il che, a mio giudizio, significa che, se il presupposto è negato epperò, nell'atto in cui è negato, è conservato dalla sua negazione, nel conservarsi del presupposto si conserva, *eo ipso*, la sua negazione: la negazione insiste nel negato. Ma, se, nel conservarsi del negato, se ne conserva la negazione, questa non ha fine. In filosofia il presupposto è tolto ma mai definitivamente. E continua a fungere, conservando proceduralmente valore, ma filosoficamente non ha altro valore che l'essere conservato *nella sua non verità*.

1.7 Pensiero e cosa

Poiché la filosofia è “il coraggio della verità”, cioè poiché nel discorso teoretico “rigoroso” la cosa si mostra per ciò che è, la cosa “non ‘è’ ma appare estranea al pensiero, che se fosse veramente estranea sarebbe estranea all'essere, distinta dal proprio ‘essere’, non essente”.²⁴ Pur appearing altra dal pensiero (e tale appare semplicemente *perché appare*, quale fenomeno), è ciò che il pensiero ne pensa, sicché non può essere altra da come appare, perché, se lo fosse, sarebbe altra da ciò che è, cioè *sarebbe un'altra cosa*. La filosofia (in Hegel e per lo stesso Bacchin, più precisamente nello Hegel così come Bacchin lo interpreta) è

23. Ivi, p. 12.

24. Ivi, p. 19.

identificazione processualmente attuantesi in cui l'alterità o estraneità è tolta o superata, perché la cosa pensata non è al di là del pensiero, non è fuori di esso, non essendovi un 'fuori' se non per il pensiero, in esso²⁵.

Appunto, di identificazione si tratta, non di identità, *perché la cosa, apparendo, appare altra* ma, nell'atto in cui viene pensata, questo presupposto è tolto: cosa e pensiero sono lo stesso *non immediatamente* – se lo fossero immediatamente, *a non essere sarebbe il pensiero*, ché la cosa sarebbe *come* appare. E, poiché il pensiero è la cosa solo in quanto *non può non* esserlo (cioè, poiché la cosa non può essere altra dal pensiero), il pensiero è la cosa in quanto ne toglie la (presupposta) alterità con cui appare. Ma ciò accade semplicemente nell'atto in cui la pensa, *perché, quando la pensa, non la pensa come altra*.

Questo, dice Bacchin, è il senso in cui Hegel parla di sapere assoluto, che “è quello del sapere che sa se stesso, del sapere che è tale come se stesso, e solo come se stesso è sapere”²⁶. Essendo quello il cui contenuto è il sapere stesso (ciò che di una cosa *se ne sa*), il sapere assoluto è il sapere che è tale per sé stesso, il sapere che non dipende da altro, che non è *per altro*: e proprio per questo è assoluto: “la sua assolutezza è la sua incondizionatezza rispetto all'altro, il non essere condizionato dall'altro, ché l'altro è tolto da esso nel suo essere saputo”²⁷. Il sapere assoluto è il sapere che, poiché sa *togliendo* la presupposta alterità di ciò che sa, sa senza dipendere da altro e, per questo è assoluto, perché è incondizionato, incondizionatamente sapere.

Sicché, in quanto assoluto, “è tale manifestandosi nel mio sapere”²⁸, ché (così per lo meno mi pare di capire), se fosse altro dal mio sapere, sarebbe un sapere che è tale in quanto *non è il mio*, sicché dipenderebbe da me, cioè dal mio mancato possesso, e non sarebbe assoluto²⁹. Il sapere assoluto, quindi, *non può non essere* il mio sapere. Ma, *eo ipso*, il mio sapere *non è mio se è sapere assoluto*: “il mio sapere si annulla come mio nei confronti della validità sua che non è relativa al suo 'appartenere a me', ma è assoluta, ossia indipendente dall'esser mia”³⁰. Il mio sapere, se è *veramente* sapere, non è mio: il sapere o è universale o non è affatto.

Così, secondo Bacchin, si legittima “la eliminazione della trascendenza di un principio che non si risolve nel sapere stesso”³¹. Hegel, infatti, ritiene che il

25. *Ibidem*.

26. *Ibidem*.

27. *Ibidem*.

28. *Ibidem*.

29. O, anche: un sapere che per me non è tale, un sapere che non può essere il mio sapere, *per me non è sapere*; ma, se non lo è, *non è sapere*: che non possa essere mio ne legittima la negazione.

30. *Ibidem*.

31. *Ibidem*.

logos si mostri nella filosofia, cioè che la filosofia sia questo suo mostrarsi a sé stesso e ciò è possibile proprio perché il suo sapere è assoluto. Ma che il *logos* si mostri nella filosofia non può venire equivocado con l'assolutizzazione della filosofia, "con l'immanenza del principio o riduzione monistica del sapere e dell'assoluto"³², immanenza che è un'operazione di unificazione che presuppone la dualità, la separazione di sapere e Assoluto, che procede ad eliminare. Questo, dice Bacchin, è un punto difficile perché "si tratta di mostrare come il pensiero hegeliano valga contro Hegel, precisamente non importando quella assolutizzazione o immanentizzazione monistica in cui Hegel lo chiude"³³.

Ciò che prima di tutto è da sottolineare è che immanenza e trascendenza *sono lo stesso*, se per trascendenza si intende la *separazione* del principio dal principiato, perché una tale separazione rende principio e principiato *complanari*: Dio, altro dal mondo, non è Dio ma mondo perché l'alterità è la struttura del mondo e rende mondano qualunque *altro*; o, anche: la separatezza è l'esclusione dell'assolutezza. Sicché l'immanentizzazione opera presupponendo la separazione perché la implica, cioè perché la separazione del principio dal principiato è solo l'occultamento dell'immanenza, non la *vera* trascendenza.

"*La realtà effettiva non è la separazione inerente la trascendenza del 'principio', ma la necessità del principio è trascendente solo in quanto non identica a ciò che lo richiede*"³⁴. Vera trascendenza è l'irriducibilità del principio al principiato, ossia che ciò che il principiato esige come principio *non è perché il principiato lo esige* ma sussiste indipendentemente dal principiato, *anche se il principiato non c'è*. Il principio *prescinde* dal principiato. Orbene, secondo Bacchin, se, come Hegel pensa nella *Fenomenologia dello spirito*, l'essere come vero "è riflessione in se stesso o mediazione, che è l'autoeguaglianza, la sua 'moventesi uguaglianza'", per cui l'essere vero è mediazione di sé che è sé come mediazione³⁵, la mediazione non può essere assoluta perché la mediazione è *mediazione di un immediato*. Nonostante Hegel ma in nome del suo pensiero, assolutizzare il pensiero non si può perché il pensiero, essendo togliimento del presupposto, esige che il presupposto ci sia; sicché assolutizzare il pensiero equivale a negarlo.

Se "la forma della filosofia è la *necessità*"³⁶, come sostiene Hegel nel paragrafo 9 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, essendolo perché filosofia è mostrare la cosa per ciò che non può non essere, la necessità *non può essere presupposta* ma deve mostrarsi tale, cioè deve mostrarsi che la cosa non possa non essere come si ritiene che sia, ché altrimenti, essendolo solo perché lo

32. *Ibidem*.

33. Ivi, pp.19-20.

34. Ivi, p. 20.

35. *Ibidem*.

36. *Ibidem*.

si ritiene (perché lo si presuppone), *può non esserlo*. Il necessario è la sua giustificazione, perché senza giustificazione non c'è necessità:

il necessario si afferma *solo* negando la propria non necessità, si afferma togliendo il suo opposto, il quale togliimento è necessario comunque, pena la negazione (togliimento) necessario della necessità (è impossibile dire il necessario senza usare della negazione)³⁷.

Sicché, se la forma della filosofia è la necessità, non si può risolvere l'Assoluto nella filosofia senza che la filosofia venga meno: la filosofia è sapere assoluto (nel senso sopra indicato del sapere che sa sé stesso, che sa *incondizionatamente*) ma non può pretendere di risolvere l'Assoluto (ciò che è sciolto da ogni rapporto) nel suo sapere.

Ma che il necessario sia tale perché se ne dà giustificazione nella filosofia, cioè perché si afferma togliendo il suo opposto, non significa, secondo Bacchin, che lo si dimostri a muovere dall'ipotesi della non necessità, come un risultato che scaturisce dalla premessa che lo nega³⁸. Perché, una necessità così posta, bisognosa della non necessità, *non è necessità*. Ma l'impossibilità che non sia *non è una deduzione*: ciò che una cosa *non può essere* è ciò che si toglie nell'atto stesso in cui si pone, *perché appunto, non può essere*; sicché la negazione dell'opposto in cui il necessario si pone è, a rigore, il togliersi dell'opposto che afferma il necessario, il togliersi in cui il necessario *si afferma, elencticamente*.

1.8 *Il tempo*

Nella *Logica* di Jena (1802-03) Hegel pensa il tempo nel

suo essere assoluta negazione, come 'limite del presente', che esclude da sé ogni molteplicità; così che lo 'ora' è la sua stessa negazione, lo 'immediato' contrario di se stesso; e l'astratta differenziazione dell'ora è coinvolta nella contraddizione³⁹.

"Ora" è "allora", perché il presente non è mai, fugge via, sicché il suo essere, essendo sempre passato, è *il non essere mai*. E, poiché il *non essere* coinvolge ogni "ora" e ogni momento del tempo è un "ora", tra i momenti non c'è alcuna differenza cioè nel tempo le differenze si annullano, perché il tempo è nulla. Nello stesso senso, nelle lezioni del 1805-06 "lo Hegel afferma che 'il tempo è *l'essere esistente* che immediatamente non è' e 'il non essere esistente che immediatamente è'"⁴⁰.

37. *Ibidem*.

38. Cfr., *ivi*, p. 23.

39. *Ivi*, p. 30.

40. *Ibidem*.

Al proposito Bacchin sottolinea, prima di tutto, il diverso atteggiamento di Hegel rispetto a Kant: perché Kant si pone il problema della genesi del tempo, *presupponendone la consistenza*, mentre Hegel pone la questione dell'essenza del tempo, se il tempo è pensabile. In secondo luogo, Bacchin afferma che, poiché Hegel ritiene che il tempo è nulla, per lui la vita dello spirito non può avere una struttura temporale. Il tempo, infatti, non è il divenire ma la sua rappresentazione *astratta*, il “non” *senza la cosa di cui è “non”*, il puro “non”, il nulla. Dice Hegel nel paragrafo 258 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*:

il tempo, unità negativa dell'esteriorità, è alcunché di semplicemente astratto e ideale. Il tempo è *l'essere*, che, mentre è, *non è*, e, mentre *non è*, è: il divenire *intuito*; il che vuol dire che le differenze semplicemente *momentanee*, ossia che si negano immediatamente, sono determinate quali differenze estrinseche, cioè esterne *a sé stesse*⁴¹.

Bacchin commenta:

il che significa che il tempo non è un divenire ‘esteriore’, perché esso non conserva ciò che sorpassa ma che, appunto, poiché sorpassa se stesso senza conservarsi, esso non è un divenire neanche come ‘esteriore’ e che la ‘esteriorità’ in cui si ha ‘rappresentazione’ è la negazione stessa del divenire ed è ‘tempo’⁴².

Il tempo non è un divenire estrinseco ma la rappresentazione estrinseca del divenire, cioè la rappresentazione del divenire come *altro* dalla cosa (appunto, rappresentazione *astratta*, separata da ciò che diviene). Ma, rappresentato come altro dalla cosa, quale puro “non”, il tempo è l'annullamento di ogni cosa che si succede in esso, il suo dileguare nel nulla. Il tempo è Kronos che produce e divora i suoi figli, perché ciò che sorge nel tempo sorge per l'annullamento del precedente ma ciò che sorge nel tempo viene meno come il precedente. Così, dice Hegel, “il reale è diverso dal tempo ma gli è altresì essenzialmente identico”⁴³. È identico perché il tempo rappresenta la sua essenziale limitatezza, il suo avere in altro la ragione del suo essere, cioè la sua contraddizione: la successione esprime nel passaggio in altro l'essere in altro del reale. *Ma il tempo non è il reale*, essendo piuttosto “l'astrazione di questa esteriorità della sua contraddizione e dell'irrequietezza della contraddizione”⁴⁴, perché il “non”, che è il tempo, prescinde dal reale di cui è “non”, cioè perché il tempo nega *perché è*

41. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, cit., p. 233.

42. G.R. Bacchin, *L'immediato*, cit., p. 31.

43. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, cit., § 258, annotazione, p. 234.

44. *Ibidem*.

tempo, non perché il reale è la sua negazione. Sicché la sua negazione nel tempo non è l'inveramento (la conservazione) del reale ma il suo annullamento: tutto ciò che, di volta in volta, vi si propone va alla consunzione, perché il tempo è consunzione. Ma, poiché prescinde dal negato, il tempo è negazione *astratta*, astrattamente negazione: il tempo *non è* e che ci sia è solo presupposto.

A rigore, scrive Bacchin, il tempo non è un presupposto ma “la figura stessa del presupporre”⁴⁵, perché, da una parte, presupporre significa “porre qualcosa prima (che sia veramente posto)” e il tempo è il venire prima: ciò che è nel tempo lo è perché *viene prima di altro* o perché viene “dopo” cioè perché *altro viene prima*. Dall'altra parte, lo è perché il venir prima, cioè l'essere nel tempo, *presuppone il precedente*: tempo è che ciò che viene prima (l'anteriore) è preceduto dall'anteriore all'infinito. Sicché senza tempo, non c'è presupposto, perché presupporre è *porre prima*, ma, senza presupposto, non c'è tempo, perché tempo è precedenza, presupposizione del precedente. Con che il tempo non può essere considerato la condizione del presupporre, essendone condizionato, “ché, se esso ‘precedesse’ la presupposizione, precederebbe se stesso, ed anche come ‘precedente’ esso è tutto ‘presupposto’, è tutto nello essere presupposto, è tutto nel non-essere-posto.”⁴⁶ E, poiché non si possono dare l'uno senza l'altro, tempo e presupposto sono lo stesso.

1.9 *L'intreccio di tempo e spazio*

Di contro a Cassirer, che considera il tempo quale “forma onnicomprensiva dell'esperienza”, forma a cui “non sia essenziale lo spazio, il quale, invece, sarebbe essenziale al linguaggio, al ‘dire’ il tempo”, perché il dire ne rappresenterebbe l'oggettivazione, quindi una spazializzazione, Bacchin sostiene che

il tempo non può, a rigore, venire rappresentato se non spazialmente ed anzi questa spazialità rivela che il tempo è per se stesso concettualmente nullo, inintelligibile, come inintelligibile è, a rigore, lo spazio⁴⁷.

Infatti, il tempo è succedersi di accadimenti e si risolve nelle figure del “prima” e del “dopo”; ma dire che un accadimento viene “prima” o “dopo” significa rappresentarlo in una linea in cui si colloca *dietro o avanti* un altro accadimento ossia rappresentare l'uno nel tempo in cui accade *accanto* all'altro che accade dopo, quindi nello spazio:

45. G.R. Bacchin, cit., p. 28.

46. *Ibidem*.

47. Ivi, p. 33.

si dice, infatti, che il futuro ci sta davanti e il passato ci sta dietro e, comunque, il tempo è visto sempre nella sua progressività in funzione del futuro e del passato che sono irreversibili appunto perché disponendosi in ‘progressione’ spaziale l’uno *accanto* all’altro⁴⁸.

Proprio perché il tempo è progressione, passato e futuro sono irreversibili; ma il tempo è progressione perché è una linea i cui momenti si dispongono spazialmente.

Il tempo si ha così come tale da dividere gli accadimenti tra loro in ‘contemporanei’, ‘precedenti’, ‘successivi’, almeno come disposti in modo che si dia un *sensu* alle espressioni correnti ‘serie del tempo’, ‘ordine del tempo’, ‘insieme del tempo’. Tutte immagini nelle quali il tempo è per se stesso ‘spazio’ orientato almeno per un verso. Ciò che appare qui determinante è appunto lo ‘stare’ (o situarsi spaziale) in cui solo si possono fissare i ‘momenti’ l’uno in funzione dell’altro, sia pure come orientati l’uno prima dell’altro⁴⁹.

Senza spazio, non c’è tempo, perché nulla può scorrere in esso. All’uopo, secondo Bacchin, è rilevante il rapporto tra simultaneità e successione. Esso attesta l’intreccio di tempo e spazio. Perché ci sia simultaneità, occorre che vi siano due o più accadimenti nello stesso tempo. Ma gli accadimenti simultanei non possono accadere *nello stesso luogo dello spazio*, ché, altrimenti, si sovrapporrebbero e nella sovrapposizione sarebbero uno: “senza questa spazialità inerente allo ‘accadere’ di più di uno non vi sarebbe ‘simultaneità’ (l’uno non è simultaneo a nulla)”⁵⁰. Ma la simultaneità implica la possibilità del cambiamento, perché l’essere simultaneamente in luoghi diversi esige la differenza tra gli accadimenti simultanei e i luoghi in cui si situano: “ché, se non vi fosse questa possibilità di cambiamento, ciascuna ‘cosa’ si identificherebbe con il proprio luogo, con il proprio *ubi* spaziale e non vi sarebbe rappresentazione dello spazio, e neanche si potrebbe dire che la cosa è spazialmente situata”⁵¹.

Orbene, il cambiare di luogo di una cosa, che resta la stessa, implica il tempo nel suo scorrere cioè la successione nell’occupazione di differenti luoghi dello spazio, richiedendo che la cosa sia *prima* in un luogo e *poi* in un altro: infatti, se è contemporaneamente (nello stesso tempo) in luoghi diversi, *non è la stessa*. Sicché per essere nello spazio (per occupare un luogo) una cosa deve essere nel tempo e per essere nel tempo (nel senso della successione o della simultaneità,

48. *Ibidem*.

49. Ivi, p. 34.

50. Ivi, p. 38.

51. *Ibidem*.

indifferentemente) una cosa deve essere nello spazio: “con che resta già affermato che tempo e spazio sono reciprocamente la spazializzazione del tempo e la temporalizzazione dello spazio, nel senso che non si dà l'uno senza l'altro”⁵².

1.10 *Il passare*

Il tempo è un “passare”. Però, mentre il passare, in generale, è rappresentato mediante i termini, come un muovere “da...a...”, il passare che connota il tempo è “un ‘passare attraverso’, in cui si dissolvono i termini stessi (passare non da un termine ad altro, ma passare che è dissolvere i termini ‘per’ i quali si passa)”⁵³. Così il tempo consiste nel passare sempre in altro, cioè nel non essere mai. Al proposito, si impone, secondo Bacchin la necessità di esaminare il concetto di passaggio.

La successione viene rappresentata come una linea che ha un verso, per modo che un momento succede ad un altro quando questo è collocato nella linea *prima* di esso. Orbene, questa linea deve essere indipendente dai momenti che si succedono in essa, perché, se si immagina che essa sia fatta essere dai momenti che vi si succedono cioè che corrisponda agli stessi momenti, si ripropone la rappresentazione della loro successione in una linea da essi indipendente. Senonché, così rappresentata, la successione è posta o come un passaggio da un momento all'altro o come passaggio “attraverso” i momenti cioè come un passaggio che li dissolve. Ma, in entrambi i casi, la successione risulta inintelligibile, perché, nel primo, il passare non è *dei* momenti, cioè non è loro proprio (ossia, la successione è determinata da altro), sicché a rigore non succedono ma *sono fatti succedere*, nel secondo, il passaggio rende i momenti inconsistenti, cioè annulla i termini così annullandosi come tale.

In ogni caso, per dire il passare bisogna presupporre i momenti enumerandoli, sicché, se la successione consiste in questo passare e se i momenti ne sono presupposti, la successione è di volta in volta il ripercorrimiento di sé stessa, essendo da sempre già compiuta, appunto “perché posteriore a quella linea ideale su cui si dispongano i suoi momenti, nella loro successività”⁵⁴. Per dire che ad A succede B occorre rappresentare questi due momenti *previamente* rispetto al movimento che connota il passaggio *dall'uno all'altro*; e, poiché, per passare, l'uno deve venire *prima* dell'altro, per rappresentare l'*ordine* della successione bisogna enumerare i due momenti: al momento A, che è il momento n. 1 perché viene prima, succede il momento B, che è il momento n. 2, perché viene dopo: senza questo ordine, cioè senza questa enumerazione, non c'è successione. *Eo ipso*, però, ogni volta che c'è successione, ossia ogni volta che una

52. *Ibidem*.

53. Ivi, p. 40.

54. Ivi, p. 41.

successione appare come tale, essendone premessi i momenti, *la successione è già compiuta*. Sicché la successione non è altro che il ripercorrimento di sé. E Bacchin in nota rileva che la vichiana ‘storia ideale eterna’ “calca questa figura in cui il movimento è un ‘ripercorrere’; tanto più paradossale questa situazione quanto implicante quel matematismo di cui vuol essere profondo rifiuto”⁵⁵.

Che si passi da A a B, significa che B sostituisce A; ma la sostituzione implica l’uguaglianza tra ciò che sostituisce e ciò che viene sostituito, perché esige una continuità: senza continuità non c’è sostituzione ma il mero sorgere di B *senza riferimento ad A*. Però, se ci deve essere continuità, in tanto B continua A *in quanto non gli è altro*; se e nella misura in cui è altro, non lo continua. Ma, se per passare da A a B deve non esserci discontinuità e se la continuità è uguaglianza, allora il passare si risolve nella ripetizione dell’identico. Con che il passaggio viene meno perché ciò che passa è del tutto identico a ciò che sorge: il movimento del passaggio è reso impossibile dall’identità dei termini.

In effetti, il movimento che appare nella successione è il mero movimento di sostituzione, cioè il *porre* un termine al posto dell’altro (a prescindere dalla loro natura). Ma questo movimento non può darsi: se B sostituisce A, è solo perché A non resta al suo posto ma, *eo ipso*, non si può dire che B lo sostituisce, *appunto perché A è sostituito*. Perché ci sia sostituzione, bisogna che *il sostituito venga conservato dalla sua sostituzione*; quindi

vi è almeno un senso (= un verso) in cui B non succede ad A, ma *coesiste* con A, è *comprensente* ad A, descrivendo un *insieme* che rappresenta non pure lo ‘spazio’ ma anche la spazialità intrinseca del tempo (lo essere rappresentabilità come spazio da parte del tempo)⁵⁶.

E, poiché senza questa coesistenza non c’è successione (= poiché la successione implica la simultaneità), la successione contraddice sé stessa, perché, essendo il sostituito essenziale al sostituto, *non può essere sostituito* cioè successione non può esserci. Le sue condizioni la escludono. Del resto, essa può venire pensata soltanto in quanto già attuata, solo alla luce del passato: so che B succede ad A solo perché so che A è passato e B lo ha sostituito; ma, in questo saperlo passato, A è ancora presente, non solo perché lo si sa *ora* come passato ma perché si sa ora che lo si sapeva *anche prima*, quando non era passato; ché, se non lo si sapeva anche prima, non è passato ma presente, perché appunto lo si sa *solo ora*: un “passato”, che prima non si sapeva, è un sapere *presente* che viene proiettato nel passato.

55. Ivi, p. 165.

56. Ivi, p. 42.

Eo ipso, il passato è la radice del presente, nel senso che, senza il passato, il presente *non c'è*, ossia non c'è ciò a cui si è passati. Ma che si possa pensare il passare solo alla luce del passato significa che l'essenza del passare è nel passato, ossia che il passare *non è*; e, insieme, che questa coscienza del suo non essere *non può passare*⁵⁷. Se passasse, il passare *non sarebbe ciò che è*. Sicché, non potendo non essere, la coscienza è attuale senza essere attuata, atto e non fatto (che, come tale, è fatto essere), presenza non presentificabile.

2. Testo

2.1 Il domandare

“Nulla vi può essere di ovvio in filosofia, perché se qualcosa di ovvio vi fosse esso limiterebbe la filosofia, arrestando il suo totale ricercare e la filosofia non sarebbe ciò che è, totale ricerca o puro problema”⁵⁸. Perché la filosofia è ricerca totale? Questa domanda *non può non* essere posta, ché, altrimenti, vi sarebbe in filosofia qualcosa di ovvio, *la sua natura*. E, d'altra parte, questa sua natura non può risultare da una dimostrazione che muove da premesse: queste o sarebbero estranee alla filosofia e di esse la filosofia, derivandone, non potrebbe domandare o sarebbero poste filosoficamente, sicché non sarebbero premesse da cui deriva la possibilità della filosofia. Con che, da una parte, quella domanda appartiene alla filosofia, che ha il compito di dimostrare di essere ricerca totale, dall'altra la dimostrazione di questa sua natura, di essere una ricerca che non può arrestarsi di fronte ad alcunché, può compiersi solo cercando.

Ovvio è ciò che è immediatamente dato, ciò la cui verità non ha bisogno di venire cercata perché è quella che si dà: quindi “la sua ovvietà è tutta (= solo) nel suo presentarsi.”⁵⁹ Reciprocamente, aggiungo io, ciò che si presenta si presenta come quella determinata cosa, che è così *e non altrimenti*, come essente *veramente* così senza bisogno di ricercare se lo sia. Ovvietà e presentarsi di una cosa sono lo stesso. Ma, scrive Bacchin, non basta “che qualcosa si presenti

57. Che la coscienza non possa essere temporale, perché il tempo è inintelligibile *proprio per la coscienza*, rende problematico, secondo Bacchin, l'impianto della *Fenomenologia dello spirito*. Se coscienza, autocoscienza, ragione sono momenti della vita dello spirito ne sono la temporalizzazione. Questa interpretazione, che, secondo Bacchin, può trovare giustificazione nell' incauta identificazione hegeliana di logico e cronologico, comporta che l'esperienza che la coscienza fa di sé nei fenomeni sia un'odissea in cui la coscienza si recupera *dopo essersi perduta*. Orbene, secondo Bacchin, questa riduzione della coscienza a tempo ne è la negazione: “se il tempo fosse intelligibile, la coscienza (o intelligibilità) sarebbe inintelligibile, non sarebbe”. Ivi, p. 45.

58. Ivi, p. 47.

59. *Ibidem*.

perché sia vera⁶⁰: che si presenti come essente così come si presenta è necessario, ché, altrimenti, non sarebbe essa a presentarsi, cioè *non si presenterebbe affatto*; ma può bene non essere come si presenta: infatti, aggiungo io, anche la *parvenza* si presenta, però *non come parvenza ma come verità* – che qualcosa *sembri essere è retrospettivo*.

Sicché “perché qualcosa veramente sia bisogna che risulti non vera la sua negazione, bisogna poter negare la possibilità di negare quella cosa”⁶¹. Fino a che l’opposto non viene negato, cioè fino a che non risulta impossibile, ciò che si presenta può non essere *veramente* così. Il che significa che la negazione della possibilità dell’opposto, che è l’affermazione della verità della cosa, è la verità della cosa *nel suo affermarsi*. Cioè, poiché la verità della cosa è la sua necessità, la cosa è veramente *nella negazione della possibilità di non essere*. Dunque, il presentarsi della cosa (l’ovvietà) non fornisce *mai* la verità non perché la cosa non possa essere come si presenta ma perché, se lo è, non lo è *perché* si presenta in quel modo⁶².

Pertanto, se si intende pensare il vero, alla ovvietà, con cui una cosa si presenta, *non ci si può affidare*: poiché il vero è ciò che non può non essere e ciò che non può non essere è *negazione della possibilità di non essere*, se si intende pensare il vero, come intende la filosofia, è necessario “domandare tutto”, dubitare di ogni cosa che si presenta (di ogni affermazione) affinché la cosa si affermi nella sua indubitabilità (nell’impossibilità che non sia) per il *togliersi* del dubbio. Questa scepsti “radicalizza le affermazioni nella loro necessità di essere ‘vere’”⁶³: poiché la cosa si presenta come essente *veramente* così, la scepsti attua la verità del suo presentarsi nella necessità che sia così come si presenta, così riconducendo la verità del presentarsi alla sua radice che è il necessario. Sicché il “domandare tutto” (la filosofia) non è un’attività *estrinseca*: la scepsti, *corrispondendo* alla verità con cui si presenta, “si attua all’interno del ‘presentarsi’ della cosa come vera e consiste nel modo in cui veramente si afferma la cosa nella sua verità”⁶⁴. “Domandare tutto” è “tutto domandare”⁶⁵.

Ma “domandare tutto” non significa domandare *del* tutto, ché il tutto non può *mai* essere dato: perché ci sia scepsti *del tutto* bisognerebbe che il tutto fosse dato alla scepsti, affinché essa vi si eserciti, ma, se lo fosse, *non sarebbe tutto* (la scepsti, per lo meno, ne resterebbe fuori), sicché scepsti del tutto non ci può essere. “Domandare tutto” significa invece domandare di tutto ciò che di volta

60. *Ibidem*.

61. Ivi, pp. 47-48.

62. Così, il senso comune non afferma veramente nulla qualunque cosa dica, se resta “comune”, se non dubita delle sue affermazioni. Cfr., ivi, p. 49.

63. Ivi, p. 48.

64. Ivi, p. 49.

65. È la formula che usa M. Gentile in *Filosofia e umanesimo*.

in volta è dato, ossia di ogni cosa che si presenta nella sua verità pretesa⁶⁶. Allo stesso modo, la negazione che inerisce alla scepsti (dubitare è negare) non può essere assoluta e necessaria. Non può essere assoluta, perché, se lo fosse, dovrebbe negare tutto ma per negare tutto dovrebbe negare anche sé stessa – epperò, se nega sé stessa, non nega nulla. In altri termini, la negazione, per essere assoluta, deve convertirsi in un *quid* che non viene negato, sicché assoluta non lo può essere. Né può essere necessaria, perché, se non può non essere, è *a prescindere dal negato*, anche senza di esso, quindi è il puro “non”, la negazione assoluta *che non nega nulla*. La necessità della negazione è, quindi, la negazione della negazione. Ma negare la negazione è ancora negare: la negazione è innegabile. Sicché *proprio perché è innegabile non è necessaria*. La sua “necessità” (l’impossibilità di farne a meno) è l’impossibilità di negare la negazione, sicché è impossibile evitarla, sottrarvisi, rifiutarla (tutti atti che rappresentano forme immature di negazione, ossia tutti tentativi di negare la negazione); *eo ipso*, però, la negazione non è necessaria, perché, appunto, la sua necessità ne sarebbe la negazione. “Così, se non si è scettici non si pensa, me se si pensa veramente non si è più scettici”⁶⁷. Perché si pensa dubitando ma, se si pensa *veramente*, si pensa *per non dubitare più*. O, anche, si dubita cercando, *per trovare*.

2.2 Filosofia e idealismo

Poiché ad essere veramente posto non è l’immediato ma “ciò che include nella sua posizione la giustificazione o mediazione della sua validità”⁶⁸ e poiché il discorso valido è quello che prova la legittimità della sua pretesa negando la possibilità dell’opposto, concreto (= reale) è *solo* ciò che è innegabile.

E ciò che può venire negato è quindi già negato da questa possibilità, non veramente è posto, è posto solo astrattamente; poiché la negazione che trova, attuandosi, la innegabilità della cosa è pensiero, la concretezza della cosa è ‘pensiero’⁶⁹.

Poiché la concretezza o verità della cosa è la sua innegabilità, che è pensiero, la filosofia è idealismo. *Eo ipso*, è idealismo assoluto, perché la cosa, affermandosi nella negazione della possibilità dell’opposto (di non essere), è questa stessa affermazione, cioè è pensiero. “La cosa nella sua medesimezza non è dunque contrapposta al pensiero, quale mera identità contrapposta al pensare e non è

66. G.R. Bacchin, *L'immediato*, cit., pp. 49-50.

67. Ivi, p. 50.

68. Ivi, p. 51.

69. Ivi, p. 52.

il pensare estrinseco alla cosa che della cosa cerchi il *logos*⁷⁰: la cosa è pensiero - nessun diaframma, nessuna esteriorità (nessuna scoria di naturalismo).

Però, pensare è negare. Sicché la filosofia è idealismo assoluto e il pensiero è tutto ma “la negazione stessa che è pensiero vieta di concludere l’idealismo in una visione monistica, ché tale conclusione sarebbe ancora la decadenza a quella immediatezza di cui il pensiero è negazione”⁷¹. Perché, proprio in quanto è negazione dell’immediato, il pensiero *non è assoluto*. Se è assoluto, non è *negazione dell’immediato*, cioè *l’immediato è*. “Perciò, se non si è idealisti non si è filosofi, ma se si assolutizza il pensiero, nonostante l’apparenza contraria non si è più idealisti”⁷². E non si è più idealisti per questo, che il pensiero assolutizzato non è più pensiero ma *sapere immediato*, empirismo.

2.3 L’originalità di Hegel

L’originalità di Hegel, secondo Bacchin, sta “nella eliminazione delle problematiche spurie della filosofia”, in particolare di quelle “derivanti dal non avere chiara consapevolezza che pensiero e cosa pensata sono lo stesso (la ‘cosa stessa’)”⁷³. Orbene, posto che pensiero e cosa sono lo stesso, dileguano tutti i dubbi epistemici relativi alla *capacità* del pensiero di attingere la cosa⁷⁴ ma si pone la questione concernente il modo in cui debba essere intesa questa identità.

Orbene, secondo Bacchin, l’identità “tra logica e metafisica o tra *logos* dell’essere e essere del *logos* è di natura processuale”, ché, se non lo fosse, cioè se non fosse il processo, in cui il pensiero si trova come essere e l’essere si trova come il pensiero che lo pensa, decadrebbe “alla negazione di se stessa, opponendosi come “dato” al pensiero che la trova”⁷⁵. Insomma, o l’identità di essere e pensare è mediazione o è immediata. Nel primo caso, pensare e essere sono lo stesso *nell’impossibilità* della loro differenza, cioè che il pensiero, essendo altro dall’essere, possa pensare il non essere, che sarebbe (in quanto pensabile) *e* non sarebbe (in quanto non essere); con che, però, né l’essere né il pensare sarebbero, non l’essere *perché il non essere sarebbe*, non il pensare *perché, in quanto altro dall’essere, non sarebbe*. Nel secondo caso, cioè nel caso in cui l’identità di essere e pensare fosse immediata, questa identità si risolverebbe nella negazione di sé, perché, in quanto immediata, *non sarebbe pensiero*: il pensiero, che è mediazione, la eccederebbe *mediandola*, cioè togliendola. Sicché l’identità di essere e pensare

70. Ivi, p. 53.

71. *Ibidem*.

72. *Ibidem*.

73. Ivi, p. 54.

74. Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Introduzione, vol. 1.

75. G.R. Bacchin, *L’immediato*, cit., p. 55.

si afferma processualmente, nella negazione che essere e pensare non siano lo stesso e, equivalentemente, nella negazione che l'identità di essere e pensare sia immediata. E, essendo processuale, non è identità ma *identificazione* attuantesi

mediante la negazione che la cosa pensata sia al di là del pensiero, che il pensiero cerchi la cosa, la quale dunque, non è come si presenta al pensiero, se al pensiero essa si presenta come 'al di là', come cercata per uno sforzo che il pensiero compia per uscire da se stesso od anche, ed è lo stesso, per trovare in se stesso la cosa pensata, a prescindere dal suo essere pensata⁷⁶.

L'originalità di Hegel, secondo Bacchin, è appunto questa, "il riconoscimento che il rilevare o riconoscere l'identità è incluso nella stessa identità rilevata o riconosciuta"⁷⁷. Sicché l'identità di essere e pensare è il processo del suo riconoscersi come tale. Se non lo fosse,

i termini resterebbero due, nonostante l'intenzione contraria, perché l'identità tra pensiero ed essere sarebbe anche senza essere riconosciuta, sarebbe indipendentemente dal suo essere pensata e, quindi, per il pensiero, potrebbe non essere⁷⁸.

Infatti, senza il processo in cui essere e pensare si identificano l'uno nell'altro *nel togliersi della loro alterità*, la loro identità sarebbe solo presupposta. Ma presupposta *al pensiero*, sicché o il pensiero, presupponendo l'identità del pensiero con l'essere, presuppone sé stesso e non è (ciò che è posto *prima* di essere posto non è mai posto) o il pensiero, che presuppone l'identità di essere e pensare, non è il pensiero identico all'essere e l'identità di pensiero ed essere non è. Perché quel pensiero identico all'essere *non è* il pensiero che lo presuppone, è altro da esso, e l'essere della presupposta identità, rispetto al pensiero che la presuppone, è un "al di là", un *altro*. Se l'identità di essere e pensare è presupposta, non toglie l'alterità ma *la mantiene* e si contraddice.

Ciò che Hegel, secondo Bacchin, ha visto è proprio questo,

che non v'è identità tra pensiero ed essere, se non come pensiero che sa la sua identità con l'essere, che sapere l'identità tra essere e pensare è appunto il 'sé' del pensare e dell'essere, che l'identificazione, insomma, consiste nell'autoriconoscersi dell'identità dell'essere e del pensare⁷⁹.

76. *Ibidem*.

77. Ivi, p. 56.

78. Ivi, p. 57.

79. *Ibidem*.

Lo stesso, credo, si possa dire così: poiché l'identità di essere e pensare è il pensiero che *si riconosce* non altro dall'essere *nell'impossibilità che l'essere ne cada fuori*, il pensiero è l'essere nell'atto del suo riconoscersi come tale. Sicché, in quanto essenzialmente includente il processo del suo riconoscimento, l'identità di essere e pensare non è identità riconosciuta *dal* pensiero, quale suo *oggetto*, ma è l'identità di essere e pensare *nel* processo del suo riconoscersi *che è pensiero*.

Ma, se il pensare e l'essere sono veramente tali nel processo del loro autoriconoscimento, in cui “il pensiero è essere pensando, l'essere è pensiero essendo”, senza che una qualche alterità tra essi sia possibile appunto perché essi *sono* il togliimento della loro alterità, dalla natura processuale dell'identità segue che l'essere è *impensabile, perché appunto* è l'atto del pensare che non può oggettivarsi. Scrive Bacchin:

La conseguenza più importante dell'affermazione hegeliana è dunque che l'essere non può venire pensato, che esso non si può pensare così come non può venire pensato l'atto del pensare. Ne segue che anche l'identità tra pensare e essere non può venire pensata, poiché essa 'è' identità (identicamente tale) proprio per l'atto del pensare e in esso, dove lo 'è' riproduce la medesima identità e vieta, in questo riprodursi infinito dell'identità, di pretenderne un trascendimento⁸⁰.

2.4 L'immediato e la sua mediazione

Qui si profila il pericolo di fraintendere l'identità di essere e pensare, che è processuale identificazione, ritenendo che “involva l'affermazione dell'assoluto sapere, il monismo risolutivo in cui Hegel muore”⁸¹. All'uopo, Bacchin concentra la sua attenzione sul “processo che dal sapere immediato passa a sapere la immediatezza dell'immediato, a sapere veramente quell'immediato, il quale fino a che non sia saputo nella sua immediatezza neanche è veramente saputo”⁸².

Infatti, il sapere immediato, essendo immediatamente sapere, si risolve nell'assunzione di un immediato nella sua datità, così come esso è dato. Ma dell'immediato che assume, nonostante la sua pretesa di “sapere”, il sapere immediato non sa nulla; perché, per saperlo veramente, dovrebbe saperne l'immediatezza (l'essere dell'immediato) ma *l'immediatezza non è un immediato*. Sicché, da una parte, il sapere non può essere immediato ma deve essere mediazione, dall'altra, posto che il sapere immediato è empirismo, la coscienza di cosa è empirismo è la sua negazione.

80. Ivi, p. 59.

81. Ivi, p. 65.

82. Ivi, p. 66.

Orbene, si chiede Bacchin, come è possibile passare dall'immediato non ancora saputo nella sua verità a sapere la sua immediatezza, cioè a saperlo veramente? Il passaggio è problematico, perché *non può essere dato*, in quanto ad esser dato è l'immediato, sicché, se tale passaggio fosse dato (come sarebbe anche se fosse inferito da altro termine), negherebbe sé stesso ricadendo nell'immediato da cui si passa. Ma, se il passaggio dall'immediato alla mediazione fosse mediazione, sarebbe intelligibile soltanto in quanto è l'immediato a passare ad essere mediato: se non è l'immediato che passa ad essere mediato, la sua mediazione è impossibile. Il che significa che l'immediato è il suo mediarsi, cioè che la mediazione non è estrinseca ma opera all'interno dell'immediato *come tale*.

Infatti, la *presenza* dell'immediato, che è il suo essere, non è nulla di immediato ma è il *non poter non essere* dell'essere, quindi la negazione dell'immediatezza dell'essere. Sicché l'immediato è la sua negazione, perché appunto il suo essere la contiene:

il passaggio è, dunque, il nesso tra l'immediato e la negazione ad esso inerente, nesso dialettico perché è tutto nella negazione e nella negatività di ciò che la negazione effettivamente nega. La negazione del negativo è negazione positiva, è la stessa positività del negare, che è il negarsi del negativo, il togliersi dell'immediato, togliersi che consiste nel suo stesso non riuscire a consistere, nella sua insufficienza a se stesso⁸³.

L'immediato si presenta nella sua fissità di dato (quale "sostanza"⁸⁴), come un individuo, quale *quid* separato dal resto. Senonché il "questo" nella sua concretezza non è l'individuo. "Poiché il 'questo' è posto nell'alterità del non-questo, il questo è un non-questo"⁸⁵: senza il non-questo, il questo non è. Sicché, essendogli il non-questo essenziale, il questo, nella sua concretezza, è non-questo. Ma esso, che nella sua verità è il suo negarsi, cioè è nulla, è un nulla determinato, è il nulla di questo, sicché è nulla *solo perché* nella sua negazione è conservato: se il negato dilegua, ne dilegua la negazione. La negazione *non può non* conservare il negato per essere la negazione che è: conservando il negato, *conserva sé stessa*.

Ma il negato è conservato *come tolto*: sicché nella sua negazione "il questo non è presente come era presente nell'immediatezza, che è la certezza

83. Ivi, pp. 69-70.

84. "La sostanzialità, nel senso che a tale parola dà lo Hegel, è la sostantivazione come procedimento inerente al presupporre come un pretendere che sia precedentemente, previamente posto ciò di cui si dice e che di esso si possa dire, appunto perché 'presupposto' a questo suo venire detto. Sostantivare equivale, sotto questo aspetto, a fissare in una sua chiusa consistenza ciò che si presenta nel discorso quale termine di esso". Ivi, p. 70.

85. Ivi, p. 76.

immediata, nella immediatezza non ancora saputa (non ancora veramente presente) come immediatezza⁸⁶. Così, il questo è conservato *nella sua verità* epperò la sua verità che si conserva è la negazione della sua apparente verità, cioè la risoluzione della sua verità immediata a parvenza.

Dunque si conserva anche la sua immediatezza, ma in quanto saputa tale, la quale è così immediatezza che si svela contraddittoria come immediatezza che inglobava anche quel sapere che la poneva intellettualisticamente, fissa, sostantivata nell'opinione, nella *doxa* della certezza iniziale, che era l'insignificante significazione non cosciente del significare⁸⁷.

Orbene, poiché la mediazione non è un *quid* che si dispone tra un questo e un altro ma è la negazione *intima* del questo, per la quale la sua verità "è l'altro, il non-questo, la contraddizione di ciò che inizialmente appariva in contraddittorio, la coscienza comune, quella di ciò che subito si presenta"⁸⁸, penso di poter affermare che per Bacchin l'esperienza nella sua integralità, che è pensiero quale mediazione che opera in ogni immediato⁸⁹, è la problematicità quale deassolutizzazione di ogni certezza.

Ma, se l'immediato è la sua negazione e la negazione è pensiero, poiché essere e pensare sono lo stesso, la negazione è, con che "nasce la questione del suo fondamento, nasce la questione (ma è veramente 'questione?') della ricerca del fondamento della negazione: non nell'essere il quale semplicemente 'è', è tutto essere, non nel pensiero se essere e pensare sono lo stesso"⁹⁰.

Se la negazione è, *per che cosa* è? Quale ne è la *ragione*? Che cosa la fa essere? Questione che, secondo Bacchin, deriva dalla confusione tra *essere* e *stare*, che è il fondamento della sostantivazione. Perché cercare il fondamento della negazione significa rappresentarla come qualcosa di fisso, di identico a sé stesso,

86. *Ibidem*.

87. Ivi, pp. 77-78.

88. Ivi, p. 78.

89. L'esperienza nella sua radicalità (totalità) è tale per cui "della stessa esperienza non è possibile parlare come di un oggetto e non si può di essa dire come di qualcosa che ci stia davanti, separata originariamente dal pensiero che la assume come suo punto di partenza (ciò che la critica kantiana mantiene dell'empirismo). Dell'esperienza infatti non è possibile *avere* esperienza: l'esperienza è presente a se stessa o non è, presenza o coscienza che la coscienza fa di se stessa come esperienza". Ivi, pp. 20-21. Poiché esperire è sapere di esperire (= poiché senza coscienza non c'è esperienza), l'esperienza è la coscienza di sé come esperienza: *eo ipso*, l'esperienza è inoggettivabile. Sicché in ogni esperienza "opera" la presenza a sé della coscienza – esperire X (qualunque cosa sia) significa sapere *che si sta esperendo X*, cioè sapere X in quanto non altro da questo sapere. Ma, poiché, come stiamo dicendo, per Bacchin la coscienza è la mediazione intima di ogni immediato, l'esperienza è la relativizzazione di ogni dato, la sua *fluidità* (il venir meno della sua presunta fissità).

90. Ivi, p. 83.

quindi di *separato dal negato*. Ora, secondo Bacchin, forse ad Hegel non è sfuggito proprio questo, che non si può cercare il fondamento della negazione *sia perché cercare è negare* (sicché un tale fondamento non potrebbe mai essere trovato) *sia perché potrebbe essere solo la negatività del negato ma su una negatività non si fonda nulla*. In realtà, cercare il fondamento della negazione significa rappresentarla come *qualcosa*, come un “non” che “è”, dunque come il negativo, qualcosa che è e non è. Perché il suo essere sarebbe l'essere di un “non”, un essere che, essendo *solo* come non, è un “non” di nulla, quindi un “non” nullo. Orbene, nell'impossibilità che la negazione sia *qualcosa*, ché risolverla in qualcosa significa negare la negazione, il cercarne il fondamento si toglie nell'affermazione (che, in realtà, è l'*affermarsi* della negazione) che la negazione è tale solo nel processo in cui una cosa si afferma. La negazione è il suo risolversi in affermazione. Infatti, l'affermazione implica la negazione:

affermare infatti vale tenere fermo e quindi escludere e quindi negare ciò che fermo non lascia essere ciò che si dice, negare di modo che tale negazione sia la cosa che veramente, incontraddittoriamente si pone e si dice, che dice se stessa, che ‘è’ se stessa in questo suo ‘dirsi’⁹¹.

Poiché la negazione si risolve *nell'affermarsi della cosa nella sua innegabilità*, l'identità di essere e pensare, che è identificazione (= ha natura processuale),

si attua nella negazione della non-identità, negazione che è la continua necessità di togliere l'attribuzione di necessità alla negazione, la continua necessità di escludere che l'esperienza (problema, processo) in cui si attua la negazione sia l'assoluto⁹².

Infatti, una negazione necessaria non è l'*affermarsi* della cosa ma è il negativo, un *quid* di essente che prescinde dal negato, sicché è negazione assoluta, l'affermarsi di *nulla*. Considerare necessaria la negazione o assolutizzarla equivale a negarla.

Orbene, se essere e pensare si identificano nel processo della negazione della loro non identità, la negazione è l'identità di logica e metafisica: poiché la Logica è il processo della negazione in cui questa identità si afferma, la Metafisica (la scienza dell'essere *in quanto essere*) non è altro che la negazione *come processo*, l'affermarsi dell'innegabile nel togliersi della sua negazione, cioè nell'impossibilità di non essere. Ma, secondo Bacchin, con ciò è esclusa

91. Ivi, p. 84. Sicché, continua Bacchin, la negazione non costituisce problema, perché è la problematicità dell'esperienza. Quindi, l'impossibilità di negare la negazione è la stessa impossibilità di problematizzare il problema.

92. Ivi, p. 85.

la possibilità di una Logica assoluta, cioè è compiuta la negazione di Hegel in nome di Hegel: se la negazione non può essere assoluta (= se assolutizzarla equivale a negarla), “non si può parlare di logica assoluta, non si può chiudere la metafisica che è logica nella assolutezza di una teologia immanentistica”⁹³. Assolutizzare il processo equivale a negare la negazione, sicché, se la negazione viene assolutizzata, né la Logica né la Metafisica sono possibili, perché, come ho detto sopra, la negazione è la loro identità.

2.5 *La metafisica originaria*

Se il problema (la negazione) ha carattere metafisico e, *eo ipso*, la metafisica, in quanto affermazione dell’innegabile (ciò che *non può non* essere e si afferma nel processo della sua negazione), ha carattere problematico o processuale, il “problema della metafisica”, secondo Bacchin, non può non essere posto: con “problema della metafisica”, infatti, non si intende un particolare problema, che una metafisica affronta (un “problema metafisico”), ma la metafisica in quanto è essa ad essere messa in questione. Orbene, senza porre questo problema, di metafisica non si può *veramente* parlare:

sapere veramente che cosa sia metafisica è possibile solo se, chiedendosi che cosa essa sia, si mette in questione la metafisica onde sapere che cosa non sia, per un atto critico che toglie, mediante la negazione, alla metafisica quanto ad essa si attribuisce di fatto, senza una sufficiente giustificazione, senza un atto che compia l’autenticazione delle pretese che caratterizzano la metafisica nel suo stesso porsi⁹⁴.

Sicché porre il “problema della metafisica” è essenziale alla metafisica, perché, senza questa problematizzazione, cioè senza domandare cosa sia, non si sa quel che veramente è. Ma, senza saperlo, ciò che, di volta in volta, immediatamente, si fa valere come metafisica *può non esserlo*. Con che la metafisica, per essere veramente, *deve* porre il “problema della metafisica”, perché, senza porre questo problema, *non è* metafisica: la sua possibilità è tolta perché, appunto, *può non essere metafisica come intende*. Così, il “problema della metafisica” si converte in “problema metafisico”: il “problema della metafisica” diviene, cioè, il problema che la metafisica deve porre a sé stessa per essere. Sicché la metafisica è tale solo problematizzando sé stessa, domandando che cos’è metafisica. Senza problematizzarsi, *non si afferma nella sua innegabilità*.

Eo ipso, però, la metafisica, che si problematizza per sapere che cosa veramente è, non può sapersi facendo ricorso a un termine *estraneo*: (pena l’estrinsecità,

93. Ivi, p. 85.

94. Ivi, p. 86.

cioè la nullità dell'esame) essa deve far leva, quale "pietra di paragone", sulla metafisica stessa, che Bacchin chiama "metafisica originaria", quella "la cui originarietà è appunto detta per questa sua funzione che prerequisites il termine nella sua posizione rispetto alla questione"⁹⁵. Senza "metafisica originaria" (= se questa "pietra di paragone" non ci fosse), il "problema della metafisica" non potrebbe essere posto (= sarebbe posto solo estrinsecamente) cioè la metafisica non costituirebbe problema; sicché questa condizione è incondizionata, quindi improblematica perché, appunto, non dipende dal "problema della metafisica". Ma, *eo ipso*, tale si rivela nella problematizzazione: la "metafisica originaria" si impone quale condizione del "problema della metafisica" *perché non può venire problematizzata*, quindi si rivela nel tentativo di problematizzarla, imponendosi nel togliersi della pretesa di farne a meno, ché appunto, con il suo venir meno viene meno il problema della metafisica, cioè *senza di essa* la metafisica *non fa problema*. Sicché la metafisica originaria è la sua innegabilità, la metafisica nella sua innegabilità. Con che, da una parte, la metafisica è già fondata per il fatto che il suo fondamento è necessariamente (innegabilmente) metafisico, dall'altra, è innegabile, perché *non può non essere* la metafisica sulla cui base soltanto la metafisica può essere messa in questione: quindi, il suo problematizzarsi implica la sua possibilità. Se la metafisica si problematizza, è *necessariamente*.

Al contrario, Kant immagina di tenere separato il "problema della metafisica" dal "problema metafisico" facendo del primo "l'impostazione preliminare del problema metafisico, preliminare nel senso che esso dovrebbe precedere, quale esame critico, al livello trascendentale, quel problema che costituisce la metafisica come 'scienza'"⁹⁶. *Prima* che ci sia metafisica, *prima* che la metafisica sia veramente tale e possa affrontare un suo problema, è necessario per Kant che preliminarmente si accerti che cosa la ragione possa conoscere: senza questo esame la metafisica non può conoscere alcunché, ossia *non c'è ancora metafisica*. Kant, quindi, converte il "problema metafisico" in "problema della metafisica", nel senso che, secondo lui, nessun "problema metafisico" può essere posto senza che si risolva il "problema della metafisica". Ora, secondo Bacchin, è possibile risalire dal "problema metafisico" al "problema della metafisica", ché l'autenticazione di un suo problema può giustificare la metafisica nella sua validità. Ma non come fa Kant, che opera la conversione del "problema metafisico" in "problema della metafisica" tenendoli distinti, per cui la possibilità di soluzione e, finanche, la legittimità di un qualsiasi problema metafisico dipendono dalla valutazione della capacità conoscitive della ragione, *che è previa e quindi non metafisica*. Ciò di cui Kant non si avvede è che non è possibile disporre di una

95. Ivi, p. 88.

96. Ivi, p. 90.

“critica” che abbia per oggetto la ragione, ché, al contrario, se la ragione non è critica, non è ragione: la “critica della ragione”, quindi, non può essere altro che l’originaria criticità della ragione.

Ciò che a Kant sembra sfuggito, dunque, è precisamente questo, che la metafisica è la stessa critica della ragione, così che la critica da lui istituita è già la metafisica che egli pretende di istituire mediante la critica, dopo la critica⁹⁷.

Perché, se la metafisica è la critica della ragione, la metafisica non si dà dopo la critica (come pensa Kant) né senza di essa.

Che la metafisica sia il suo imporsi innegabile non comporta la soppressione del problema metafisico ma la sua autentica posizione, perché appunto senza problema metafisico (senza porre a sé stessa il “problema della metafisica”) la metafisica non si afferma nella sua innegabilità. Pertanto, l’innegabilità della metafisica indica che la metafisica ha carattere problematico e che, di conseguenza, il problema come tale ha valore metafisico: *la metafisica è la problematicità pura*. Però l’affermarsi della metafisica nella sua innegabilità non consente al filosofo l’accesso a una dimensione sapienziale (a un sapere posseduto, al possesso del sapere). Perché, appunto, la metafisica è la sua innegabilità ma la sua innegabilità si afferma problematicamente, nella messa in questione di un sapere in qualche modo dato. Proprio perché il sapere metafisico si impone nell’atto in cui si problematizza, non è concluso (definitivo), *essendo appunto sapere perché non cessa di problematizzare. Eo ipso*, non può essere il mio sapere, ché, se è mio, *deve venire problematizzato come qualsiasi sapere che si pretenda metafisico*. Il sapere metafisico è il sapere di non sapere che non può essere mio (un mio sapere).

Per la stessa ragione, cioè poiché la metafisica è il suo imporsi innegabile, la metafisica “si afferma veramente solo mediante la negazione delle ‘metafisiche’” che non sono veramente tali ma la mera “riproposizione ‘astratta’ delle fisiche oltre se stesse, l’extrapolazione in termini inverificabili delle verificazioni oggettivali e conoscitive, delle ‘esperienze’ inqualificate al livello delle scienze”⁹⁸. Perché, senza la loro negazione, senza riconoscerle per quello che sono, non metafisiche ma *iperfisiche*, la metafisica non è veramente tale. Al contrario di queste *iperfisiche*, che hanno a fondamento l’esperienza, il fondamento della metafisica è interno alla metafisica stessa, sicché la metafisica include la sua fondazione. Con che fondare la metafisica è impossibile, perché appunto, essendo fondamento di sé, *non ha fondamento in altro: eo ipso*, la metafisica appare infondata, *perché nient’altro la può fondare*. Sicché hanno ragione i neopositivisti:

97. Ivi, pp. 90-91.

98. Ivi, p. 93.

la metafisica non è una “scienza”, perché “scienza” è ciò che è fondato su verifiche oggettuali e la metafisica non è verificabile. Ma questa inverificabilità non è altro che l'eccedenza dal livello empirico, cioè il livello della sua necessità (il suo imporsi innegabile), ché, se trovasse fondamento in una verifica oggettuale, non sarebbe metafisica: “ed ancora una volta si assiste al paradosso, che se non si è ‘neopositivisti’ non si è metafisici, ma se si è consapevoli delle ragioni di tale neopositivismo si è già e veramente ‘metafisici’”⁹⁹.

2.6 *La trascendenza*

L'esperienza è integralmente il suo sapersi, presenza a sé stessa in cui le determinazioni si mostrano “l'una accanto all'altra, anche nello essere ciascuna in relazione all'altra, nel rapportarsi in atto, per cui l'una non è esperibile se non per l'altra e l'uno e l'altro sono l'uno e il non-uno”¹⁰⁰. Tuttavia, immediatamente le determinazioni si presentano *come non sono*, “fisse nella loro ‘individualità’, che è posizione in opposizione, e quindi ‘separate’”¹⁰¹. Ma la separatezza è reciproca, sicché si toglie nella sua reciprocità. Ciascuna determinazione *appare* “finita” dall'altra, non essente l'altra; “ma il ‘finito’ è tale solo negandosi come finito, perché in tanto esso è ‘finito’ in quanto si oppone a ciò che lo rende finito in questa sua opposizione: si attua negandosi, così che la contrapposizione di finito a finito non ‘è’, ma si pone, nel mentre si toglie”¹⁰². Il finito *sopprime se stesso*, perché, negando ciò che lo finisce (l'altro finito), nega quel che lo fa essere, quindi nega il suo essere. Sicché il finito è la contraddizione che non è mai, perché, nell'atto in cui è, *non è*.

Secondo Bacchin, “le costruzioni sistematiche, o ‘metafisiche’ nel senso comune della parola”, ne siano o no consapevoli, muovono dal finito saputo come tale, cioè dal sapere la sua natura contraddittoria, determinata dalla rappresentazione della negazione inerente al finito come qualcosa di intermedio tra finiti (quale “negativo”), dunque come *quid* insieme di finito e di infinito, perché è intermedia ma si ripropone all'infinito nella serie dei finiti. Sicché ciascun finito è risolto in contraddizione perché è negando l'altro ma l'altro è, *eo ipso*, ciò per cui è. Ma questa rappresentazione della negazione come un “intermedio” dipende dalla separatezza con cui il finito appare, mentre la sua vera negazione ne è la costituzione interna, il togliersi del suo “apparire”, perché, apparendo in quanto non è l'altro, è l'altro che esso nega. Sicché, secondo Bacchin, “metafisica è sapere che la radice di questa contraddizione non è il ‘finito’ (l'esperienza), ma la sua

99. Ivi, p. 94.

100. Ivi, p. 104.

101. *Ibidem*.

102. *Ibidem*.

considerazione immediata, l'immediatezza in cui lo si prende, la quale fa inevitabilmente di esso un negativo"¹⁰³: l'immediato è, appunto, l'assunzione di qualcosa come "fisso", come individuo. In ogni caso, le metafisiche, che tentano una fondazione dell'esperienza, lo fanno perché consapevoli della sua insufficienza; e questa consapevolezza è mediata dalla coscienza della nullità del finito, cioè della presunta consistenza in cui immediatamente le determinazioni "appaiono".

La fondazione dell'esperienza non può far leva su un "punto" al suo interno né sulla esperienza nella sua totalità, ché, se ve ne deve essere fondazione, è proprio l'esperienza il bisogno di fondazione. Sicché che ve ne sia fondazione "è la necessità che si articoli un rapporto tra termini dei quali uno sia tale da venire superato dall'altro perché al di qua di esso come orizzonte del trascendimento"¹⁰⁴: che l'esperienza debba venire fondata significa che è tale per un *al di là*, per ciò che la trascende. Sicché il trascendente costituisce per essa una necessità, perché, senza di esso, non è. Ma questa necessità, cioè la necessità della sua fondazione, *non può esservi per il trascendente*: il trascendente non può essere vincolato a questa necessità, ché, se lo fosse, non sarebbe un *al di là*, un *oltre*. Dipendendo da ciò che lo esige, ne sarebbe un prolungamento. Sicché l'*al di qua* e l'*al di là*, l'esperienza e ciò che la trascende perché la fonda, non sono *complanari*, non sono "oggetti" al medesimo titolo e, quindi, come tali da esigere una identica tematizzazione"¹⁰⁵. Il che significa che non è possibile passare dall'*al di qua* all'*al di là* come se il passaggio fosse tra termini omogenei, ché, in tal caso, il passaggio ricadrebbe tutto nell'*al di qua* e non sarebbe passaggio:

così l'ulteriorizzazione che presenta a sé da parte dell'esperienza la necessità dello 'oltre' appartiene completamente a quel processo di determinazione progressiva che non è l'esperienza come tale, ma la serie delle singole esperienze"¹⁰⁶.

Il che significa che il trascendente è pensabile mediante la sua negazione: "il recupero della 'trascendenza' passa dunque attraverso (= è mediato) la negazione di essa"¹⁰⁷: ché, appunto, il trascendente deve essere innegabile; infatti, o si afferma nella sua negazione o lo si deve pensare come un'esigenza dell'esperienza, così negandolo come tale. Ma, se la trascendenza deve affermarsi nella sua negazione, deve essere realmente negata. Cioè, la sua negazione non può essere un'ipotesi: ché ipotizzare che la trascendenza non sia equivale a *ipotizzare che la trascendenza sia*, cioè a risolvere il trascendente in ipotesi. Con che

103. Ivi, p. 105.

104. Ivi, p. 106.

105. Ivi, p. 107.

106. *Ibidem*.

107. Ivi, p. 109.

il trascendente non si affermerebbe nella sua negazione, perché la negazione dell'ipotesi contraria potrebbe essere solo una negazione ipotetica, una negazione che manterrebbe *nella sua possibilità* ciò di cui è negazione. Sicché la trascendenza si può affermare nella sua negazione solo perché la negazione è effettivamente esperita e si toglie nell'atto in cui è posta: "l'ipotesi deve potersi togliere da sola, non appena la si pensi, non appena la si formuli come contraddittoria o non la si potrà mai togliere"¹⁰⁸. Perciò, nella negazione dell'ipotesi contraria la trascendenza "si recupera" non perché si sia persa, cioè non perché l'ipotesi che non sia possa in qualche modo venire formulata (= non perché ci sia un momento in cui la trascendenza non sia), ma perché viene restituita dalla sua negazione (dal togliersi di questa *che non è mai*).

Il che però significa, secondo Bacchin, che la negazione della trascendenza appartiene al concetto di trascendenza, che appunto la si può pensare soltanto per mezzo della sua negazione: infatti, il concetto "mantiene il nesso tra opposti onde porsi incontraddittoriamente vero, come 'vero'"¹⁰⁹. *Eo ipso*, però, la trascendenza nella sua verità è irriducibile al suo concetto cioè è trascendenza il suo non poter venire concettualizzata (risolta nel concetto), che, altrimenti, manterrebbe il riferimento alla sua negazione e non sarebbe trascendenza. Sicché il concetto di trascendenza è ancora "la 'presenza' della cosa di cui è concetto" ma quale presenza di ciò che non sussiste *per* il suo concetto, per il togliersi della sua negazione, perché sussiste *anche senza di esso*, a prescindere dal suo venire pensata¹¹⁰. Al contrario, della negazione ha bisogno il concetto che non può eccedere la problematicità, non essendo altro che la problematizzazione in cui una cosa viene pensata. Sicché la negazione dell'opposto, che non è essenziale alla trascendenza (cioè il trascendente *non è la negazione del suo opposto*), è essenziale per dire (per pensare) ciò che è oltre l'esperienza, che appunto lo si può dire solo negando, il che però significa: *negando che non sia* (che non vi sia altro che esperienza, o, equivalentemente, che il trascendente sia perché l'esperienza lo esige) *e, eo ipso, che sussista per questa negazione che è esperienza*¹¹¹. Infatti, "la negazione è l'atto dell'esperire come andare oltre, come negare, perciò, lo essere al di qua dell'oltre". E non può essere tolta dall'esperienza *perché togliere è negare*; sicché pretendere che ci sia esperienza *senza negazione* è *negare* l'esperienza, *eo ipso* ancora sperando¹¹².

108. Ivi, p. 110.

109. Ivi, p.111.

110. Credo si possa dire che il concetto di trascendenza sia il togliersi del concetto in quanto ad essa essenziale, il togliersi dell'essenzialità del concetto.

111. In altri termini, l'Assoluto lo si pensa come innegabile *ma non è la sua innegabilità*: in quanto *esclusivo*, non sussiste *perché innegabile*. Dalla sua negazione dipende *soltanto* il concetto di Assoluto.

112. Ivi, p. 112.

Ma, se l'esperienza è la negazione in quanto andare oltre (il "tendere"), esperienza è che ciò che è dato, che appare consistente in sé stesso, il "fatto" *non è così come appare*: "il senso comune si rappresenta il fatto nella figura della 'conclusività' e non sa che così esso nega l'esperienza alla quale intende affidarsi, nega l'esperienza negando il 'tendere' che immane in essa"¹¹³. E la nega anche quando si rappresenta il tendere come passaggio da un dato all'altro, ché il dato da cui o in cui si passa è sempre inteso come consistente. Questa, secondo Bacchin, è l'autentica negazione dell'Assoluto, *l'assolutizzazione del fatto*:

nega l'assoluto, dunque, non chi afferma il tendere (chi si mantiene all'interno dell'esperire) ma chi afferma il 'fatto' come cosa in sé conclusa ed eludente il 'farsi' che la pone e la attua e, quindi, come 'assoluto': si nega l'assoluto assolutizzando¹¹⁴.

Perché la pretesa, che l'Assoluto non sia, è pretesa che ci sia *solo* l'esperienza, la chiusura nell'*al di qua*. Ma questa pretesa è contraddittoria: l'esperienza come tale non può essere questa chiusura, non può essere l'unico campo. Che cos'è l'esperienza lo si sa solo "esasperandola" cioè portandola al punto oltre cui non può andare. Ma l'"esasperazione" totale dell'esperienza rivela che l'esperienza non può non avere limite, ché, se fosse illimitata, sarebbe negazione del limite, con che il limite si riproporrebbe nella sua negazione come ciò senza di cui non c'è esperienza¹¹⁵. Quindi la pretesa che l'Assoluto non sia, in quanto assolutizzazione dell'esperienza, ne è la negazione, la risoluzione dell'esperienza in *Assoluto*. Cioè, se l'Assoluto non è, è l'esperienza a venire assolutizzata, *ad essere essa l'Assoluto*. Nei termini usati da Bacchin, la radicale negazione di Dio non proviene dall'intenzione di negarlo, essendo questa negazione inefficace perché lo riafferma nella sua assolutezza (la negazione dell'Assoluto *deve* essere negazione *assoluta*), ma dall'assolutizzazione del "mondo", *dalla sostituzione di Dio col "mondo"*.

2.7 Il divenire

Non si può pensare che l'essere non sia, perché, se l'essere non è, questo pensiero *non è*: un tale pensiero è un pensiero *nullo*, nullo come pensiero. Quindi, l'essere è *perché è pensiero*. *Eo ipso*, l'essere non è limitabile se non perché viene pensato come limitato ma, in questo stesso atto in cui è pensata, la sua limitatezza è tolta nell'illimitabilità del pensiero, che appunto non può trovare limite

113. Ivi, pp. 112-113.

114. Ivi, pp. 113.

115. Ivi, p.116. Il limite è appunto ciò che è trovato tale, come insuperabile, *nel tentativo di superarlo*. Si tenta di andare oltre e oltre non si riesce ad andare: questo è il limite. Ma tentare di andare oltre è già andare oltre. Di qui la natura contraddittoria del limite, che è superato nello stesso atto che lo dichiara insuperabile.

in ciò che pensa, nell'atto in cui lo pensa. Ora, se non è limitabile, l'essere non può cominciare ad essere e non può finire di essere: non può cominciare perché o ciò da cui comincia è sicché "comincerebbe da se stesso e non comincerebbe" o ciò da cui comincia *non* è sicché non comincerebbe; non può finire perché potrebbe finire solo nel nulla ma il nulla in cui finisce sarebbe appunto nulla, quindi *il nulla di questo stesso finire*¹¹⁶. Ossia l'essere non può cominciare e finire perché non ha limite, *perché l'altro dall'essere è nulla e il nulla è un limite nullo*. Il cominciare e il finire dell'essere sono dunque contraddittori: *non è l'essere quello che comincia ad essere e finisce di essere*. E contraddicono l'essere anche se si predicano dell'ente. Perché che un ente comincia ad essere e finisce di essere significa che comincia e finisce *il suo essere*: comincia ad essere dall'altro *in cui non è* e finisce nell'altro *cessando di essere*. Sicché, anche se detti dell'ente, il cominciare e il finire sono sempre attribuiti all'essere.

Ma, detti dell'ente, come se fossero propri non dell'essere ma dell'ente, *solo* di esso¹¹⁷, implicherebbero il tempo: *prima* non era, *ora* è, *poi* non sarà. Il tempo sarebbe quindi essenziale a questo non essere che viene ad essere e a questo essere che torna nel nulla, a questo essere dell'ente che *passa* (dal non essere all'essere e viceversa), che *diviene*. E il divenire si potrebbe dire soltanto perché c'è il tempo (il "prima" e il "dopo"). Ma il tempo è essenziale al divenire nel senso che il tempo è il divenire? Se lo fosse, il tempo richiederebbe all'infinito un "prima" e un "dopo", cioè *richiederebbe il tempo per esserci*. Nel senso che è un presupposto del divenire? Essendo il presupposto ciò che è posto *prima*, in quanto presupposto il tempo sarebbe presupposto a sé stesso all'infinito. Sicché, se il divenire è nel tempo, è impensabile:

se divenire è cominciare ad essere e finire di essere, se divenire significa avere in sé un tempo in cui non sia ciò che è, divenire è impossibile, è solo astrattamente pensato, è non-veramente pensabile, è nulla. Dunque, o il divenire non è cominciare e finire o il divenire è nullo¹¹⁸.

Ma la negazione del divenire è divenire. Sicché il divenire, in quanto concetto della contraddizione del cominciare ad essere e del finire di essere, è innegabile. Con che, da una parte, il pensiero non può pensare la negazione del divenire, che la negazione è divenire: negando il divenire, negherebbe sé stesso. Dall'altra, non può pensare l'essere senza negare il divenire ma, in effetti, ciò

116. Ivi, p. 129.

117. *Ché non ci può essere* un tempo in cui l'essere ancora non è né un tempo in cui cessa di essere. Invece, detto dell'ente, il suo non essere che *sarà* e il suo essere che *non sarà* sembrano plausibili. Se non altro perché corrispondono a una evidenza.

118. Ivi, pp. 130-131.

che deve negare per pensare l'essere è il divenire inteso come un cominciare ad essere e un finire di essere, quale "non essere che è" e "essere che non è". Perché ciò che comincia ad essere e finisce di essere è la contraddizione dell'essere, il nulla. Il che significa anche, secondo Bacchin, che l'essere non può essere immediatamente dato (= oggetto di pensiero): se lo fosse, sarebbe ciò che si pone differenziandosi dal non essere, "così che essere sia, per dire con Severino, ogni non-niente"¹¹⁹. Cioè, l'essere sarebbe "ciò che non è non essere". Ma, *in quanto negazione del suo opposto*, ne sarebbe costituito (infatti, senza il non essere di cui è negazione *non sarebbe essere*) e non sarebbe punto:

vano è dire che è essere ogni non-niente, che è proprio dell'essere negare quel niente che si pone come sua negazione; ché, in tal caso, essendovi il niente perché lo si neghi, veramente non lo si potrebbe negare e veramente l'essere non sarebbe: se il niente è essenziale all'essere, l'essere in quanto tale sarebbe un niente, poiché il niente non è, sarebbe essenziale all'essere di non essere¹²⁰.

Se, come dice Severino, l'essere è ogni non-niente, l'essere, secondo Bacchin, è niente. Sicché, per Bacchin, l'essere è non niente *perché è*, e non viceversa è *perché non niente, perché nega il niente*. Certamente si pensa l'essere nella negazione del niente; ma questa negazione non è l'opposizione dell'essere al niente ma "il dissolversi dialettico del niente nel suo venire pensato"¹²¹.

La negazione del divenire nega che l'essere possa cominciare ad essere e finire di essere, ché, se cominciasse ad essere o finisse di essere, sarebbe nulla. La negazione del divenire, quindi, poggia su questo: che il divenire è nulla, cioè "che il divenire, se fosse, sarebbe l'essere o l'apparire del nulla"¹²². *Eo ipso*, la negazione del divenire non è altro che la negazione del nulla. Ma questa negazione del divenire non può essere indiveniente, "perché se non divenisse si avrebbe da sempre (= necessariamente) questa negazione nell'assolutezza indiveniente del negare. Che è il negativo stesso della sua assolutezza e l'assolutezza del negativo è il nulla"¹²³. Se non cominciasse, prescinderebbe dal negato e sarebbe negazio-

119. Ivi, p. 132.

120. Ivi, p. 134.

121. *Ibidem*. Credo di intendere così: la negazione del "niente" (il suo "dissolversi dialettico") è negazione (il togliersi) di una *parola* che intende esprimere l'assoluta mancanza di essere: sicché non il niente si toglie ma la *costruzione* che lo esprime. Si nega il "niente" dicendo che non è niente, cioè dicendo che quella parola non dice il niente (l'assoluta mancanza d'essere) che intende, ossia si contraddice dicendo e non dicendo il niente perché, appunto, lo dice in una parola che è. Quindi, pensando l'essere, non si toglie il niente ma *la sua presunta espressione*. A rigore, si toglie la possibilità di pensarlo, ché pensare il niente significa contraddirsi. La negazione del niente è la sua impensabilità.

122. Ivi, p. 135.

123. *Ibidem*.

ne assoluta; sicché da sempre, accanto (in opposizione) all'essere, ci sarebbe il nulla, da sempre (= originariamente) ci sarebbe la contraddizione, nulla, in questo caso, essendo l'impossibilità che sia essere ciò che comincia e finisce, che l'essere sia divenire¹²⁴. Quindi, da sempre ci sarebbero essere e nulla, da sempre l'essere sarebbe nulla e il nulla sarebbe essere.

Sicché cominciare ad essere contraddice l'essere: l'essere non può cominciare ad essere. "Ma la negazione di questo cominciare dell'essere non può non cominciare"¹²⁵. E comincia perché è il cominciare *come tale*, il concetto del cominciare che è *pervenire a sapere che l'essere non può cominciare né finire* e che, come tale, comincia sempre di nuovo¹²⁶. Il cominciare come tale è, quindi, la negazione del presupposto secondo cui è ciò che comincia ad essere e finisce di essere; quindi questo presupposto esprime la risoluzione dell'essere in ciò che è immediatamente dato, in un pensato, in quel che *ora si presenta e ora no* e che, appunto, passa dal non essere all'essere. Ma la negazione del cominciare e del finire dell'essere, che va fatta *se si vuole pensare veramente l'essere*, "non basta a se stessa, ad essa non ci si può arrestare, essa non si assolutizza, ché se bastasse a se stessa [...] sarebbe l'assolutezza del negativo, il nulla"¹²⁷: essa è processo e, come tale, *si risolve nell'affermazione dell'essere*.

Posto che l'essere non può cominciare e finire, può cominciare e finire l'apparire? Ma *o* l'apparire è apparire dell'essere *o* apparire del nulla. Nel caso in cui sia apparire del nulla, non appare nulla e non c'è apparire. Nel caso in cui sia apparire dell'essere, l'apparire deve cominciare dall'essere: qualcosa, *che è*, prima non appariva e ora appare. Una cosa *che è*, perché, se la cosa, prima di apparire, non fosse, l'apparire sarebbe apparire del nulla. Ma, se comincia da qualcosa che è *e non appare*, comincia dal suo non essere; cioè, se comincia, c'è un momento in cui l'apparire *non è*, il momento, appunto, in cui, non apparendo la cosa che poi apparirà, *l'essere dell'apparire non è*. Sicché, se l'apparire comincia, *a cominciare è l'essere*. E, poiché l'essere non può cominciare, se l'apparire comincia e finisce, è nulla; sicché è nulla tutto ciò che, apparendo, comincia ad apparire e finisce di apparire¹²⁸.

124. Del resto, senza questa negazione, cioè se questa negazione non fosse possibile, l'essere sarebbe ciò che comincia e finisce, cioè il nulla ci sarebbe quale *limite* dell'essere che comincia e finisce.

125. *Ibidem*.

126. "Così, ciò che sembrava accreditare nel non cominciare e nel non finire l'immutabilità, accredita invece inaspettatamente la problematicità, il 'divenire'" Ivi, p. 136.

127. *Ibidem*.

128. Questa conclusione credo dipenda dal modo con cui Bacchin intende l'apparire. Ché, per lui, l'apparire non è un cerchio *indifferente* alle cose che vi cadono e che differiscono tra loro ma non per l'apparire che è il medesimo per tutte. Invece, per Bacchin apparire è "*apparire a*", per cui ciascuna cosa appare *a suo modo*, a seconda del modo con cui è assunta da colui al quale appare. Con che, se una cosa comincia ad apparire, è il *suo* apparire che comincia. Del resto, non può apparire tutto:

Dunque diremo che tutto ciò che comincia ad essere nel senso che prima appariva e dopo appare, che prima non era e dopo non sarà, è nulla. Diremo, coerentemente, che tutto ciò che comincia ad essere e ad apparire è nulla e che in questa sua radicale nullità esso però non coinvolge la coscienza luminosa della sua nullità, che dalla contraddizione non è coinvolta la coscienza incontraddittoria della contraddizione¹²⁹.

Coscienza che, essendo il sapere che l'essere, pensato come "essente" (appunto, l'essere quale pensato), e che il divenire, pensato come l'essente che diviene, sono contraddittori, è, *eo ipso*, necessariamente, incontraddittoria. Se non lo fosse, sarebbe essa la contraddizione e *non ne sarebbe coscienza*.

2.8 Il "senso del discorso svolto"

L'affermazione che, secondo Bacchin, condiziona quanto fin qui detto "è che non v'è divenire se non nella negazione. E la negazione è negazione solo negando, attuandosi nel suo negare e non v'è negazione oltre questo atto"¹³⁰. La negazione non è qualcosa: se lo fosse, sarebbe il negativo, la negazione di sé. Ora, non si può negare l'essere (ché la sua negazione si toglie da sé) né si può negare il non essere (per la ragione, *che il non essere non è*, negandolo, non si nega nulla). Sicché, se si pensa la negazione, ci si contraddice perché non c'è qualcosa che possa venire negato. Il che, però, non significa *che della negazione si possa fare a meno*, cioè che della negazione possa darsi cancellazione (soppressione); "sopprimere la negazione infatti sarebbe negare; v'è un solo modo di sopprimere la negazione: riprodurla. Essa dunque è innegabile, se qualcosa è innegabile è proprio la negazione"¹³¹. Invece, significa *che non la si può pensare*. E non la si può pensare perché è il pensiero stesso: *pensare è negare*. Infatti, non si può affermare l'essere senza dire che non può *non* essere, cioè senza *negare* la possibilità che non sia. E il nulla è questa impossibilità positivizzata: sicché si dice che l'essere è perché si dice che il nulla non è. Con che, però non si dice che il nulla è la ragione dell'essere ma che, se pensato, il nulla dilegua e l'essere si afferma in questa negazione.

Ma, se la negazione è essenziale al dire (cioè all'affermare), come la si può dire? Se la si afferma, la si afferma come quel che si pone tra l'essere e il nulla, come limite di entrambi, essendo appunto ciò che non è l'uno né l'altro. Ma l'essere non è limitabile: oltre l'essere non c'è nulla. E il nulla non ha limiti

qualcosa appare a fronte di altro che non appare, ma questo "correlato" dell'apparire, per ciò stesso, può apparire (purché altro si ritragga). Il che significa: l'apparire (ciascun apparire) è cominciare ad apparire e cessare di apparire.

129. Ivi, pp. 137-138.

130. Ivi, p. 144.

131. Ivi, p. 145.

perché appunto nulla. Il che significa che la negazione non la si può affermare: nell'atto in cui la si afferma, la si nega. Tuttavia in questo stesso atto in cui si afferma che la negazione *non* la si può affermare perché affermarla è negarla (quindi ancora *negazione*), la negazione *si afferma* come ciò che *non* può venire affermato e *non* può venire negato.

Affermandosi in questa duplice impossibilità (di venire affermata e di venire negata), quale atto che non subisce un'azione estranea (ché sarebbe affermata o negata da altro), la negazione si afferma *nella contraddizione* (di un affermare che è un negare e di un negare che è un affermare). Il che non vuol dire che si afferma *togliendo la contraddizione*: ché la contraddizione, se è tale, non è posta prima di essere tolta ma *si toglie nello stesso atto in cui si pone*, e anche questo togliersi è contraddizione, perché per togliersi deve essere e per essere per lo meno non deve togliersi. Piuttosto, la contraddizione la si supera, nel senso che *non la si subisce, sapendola*, perché, nell'atto in cui la si sa, dilegua.

Pertanto, 1) se filosofare (pensare) è negare e, se si nega, *per* affermare, filosofare è cercare e la negazione è il metodo della ricerca; 2) la ricerca, che è il filosofare, non è assolutizzabile (assolutizzare la negazione equivale a negarla); 3) l'essere è illimitabile perché non può non essere cioè perché oltre l'essere *non c'è nulla*, nel senso che il nulla *non è*. E la ricerca si attua, da una parte perché è contraddittorio eluderla (negare che si possa negare è ancora negare e sottrarsi alla ricerca, che è negazione, è una forma di negazione), dall'altra perché non si assolutizza chiudendosi¹³².

Cercare è sapere di non sapere ma il sapere di non sapere è dialettico, in quanto il "non" appartiene al sapere presunto che si nega, sicché a compiere la negazione non è il filosofo che "sa di non sapere" e questo (contraddittoriamente) almeno lo sa. A compiere quella negazione è il sapere stesso (il filosofare) che si sa nella negazione del sapere presunto e il filosofo nega di sapere perché il suo sapere *non è commisurato al sapere stesso*. Al contrario, se la negazione fosse compiuta dal filosofo, il filosofo e il filosofare sarebbero lo stesso ma con ciò il filosofo, sapendo di non sapere, saprebbe di non poter sapere nulla, cioè che non c'è nulla da sapere, e questo suo sapere sarebbe totale e assoluto (= lo scetticismo). Se invece il sapere di non sapere è il filosofare, allora è la storicità con cui si attua, la dialetticità o incontraddittorietà dell'essere¹³³.

132. Ivi, p. 147.

133. Ivi, p. 148.

3. Epilogo

3.1

Il valore speculativo di una filosofia va individuato “nella povertà essenziale dei termini che vi compaiono”¹³⁴, povertà che esprime l’indigenza che la connota. Che la filosofia trovi la sua espressione in conformità a quest’*unico* concetto (quello appunto della mancanza), però, “non significa la riduzione a una struttura deformante che possa o pretenda di ingabbiare il reale e mutilarlo”¹³⁵; infatti ciò che la filosofia si propone di ritrovare è certamente *unico*, perché è il “necessario”: per la filosofia veramente reale è solo ciò che non può non essere, sicché, se qualcosa è reale, deve *mostrarsi* tale nell’impossibilità di non essere. Un compito (quello di ritrovare il necessario), del resto, il cui motivato rifiutato (un rifiuto non motivato ha valenza solo soggettiva, psicologica) riafferma la necessità che si vuole rifiutare.

Per altro, se la filosofia è il ritrovamento dell’*unico*, deve mostrare la via da percorrere per ritrovarlo, dalla lontananza in cui la sua presenza si oscura all’*unica* posizione in cui lo si ritrova. Sicché il valore della filosofia sta nella compattezza delle parti, ché tutte esprimono quello stesso movimento, con che non sono veramente parti, quali divisioni dell’intero integrabili l’una con l’altra.

L’unicità, che la filosofia ha il compito di ritrovare, non è integrazione: è possibile integrare una moltitudine *che sussiste come tale, senza l’unità*, sicché l’unità ne consegue *forzosamente*; e poiché l’integrazione è il modo con cui il senso comune rappresenta l’unità, è il senso comune responsabile della risoluzione dell’unità nella “astratta ‘unicità’ che perde il reale come ad essa estraneo”¹³⁶. Invece, l’unicità, che la filosofia cerca, “non accredita la riduzione dei molti” perché è l’impossibilità che ciascuno sia unico e, quindi, tale per cui altri, *oltre a esso*, non ve ne siano. Sicché l’unicità, che la filosofia cerca, è l’unità per cui i molti sono, tali essendo *non perché altri dall’uno ma in virtù dell’uno* che li conserva nella differenza *tra loro*. L’uno, che è principio dei molti, è infatti unico *in quanto non è nessuno di essi*.

3.2

Il rapporto tra l’*unico* e i molti, da una parte, “è rapporto ‘interno’ alla determinazione dell’*unico*”¹³⁷, ché l’*unico* non è pensabile senza i molti *che esso*

134. Ivi, p. 149.

135. *Ibidem*.

136. Ivi, p. 150.

137. Ivi, p. 151.

non è; dall'altra, non è identico a esso, "perché l'unicità è tale solo come negazione dell'alterità senza di cui di rapporto non si può parlare"¹³⁸: l'unico è unico, *senza altro*. Cioè, rispetto all'unico altri non ce ne possono essere.

Senonché una molteplicità senza unità è impensabile: perché, se i molti non fossero ciascuno uno, quindi uno dei molti, non sarebbero l'uno differente dall'altro e non sarebbero molti; nell'assoluta differenza, cioè nell'equivocità, *a venire meno è proprio la differenza*. Ma un'unità senza molteplicità è parimenti inintelligibile: se l'uno fosse *senza i molti*, neppure se ne potrebbe distinguere; nell'assoluta unità, cioè nell'univocità, *a venire meno è proprio l'unità*.

Sicché compito della filosofia è mantenere in atto (appunto nell'atto in cui rileva questa duplice impossibilità) i molti senza che vi sia assoluta differenza tra loro e l'uno senza che esso riduca i molti alla propria unicità, al proprio non essere uno dei molti. "Il pensare si mantiene in atto, dunque, tra i limiti che esso stesso trova come impensabili, dell'equivoco e dell'univoco, della moltitudine inintelligibile e dell'unicità assolutizzante"¹³⁹.

3.3

La purità del filosofare non consiste in un particolare livello o piano in cui ci si deve collocare per filosofare, ma consiste nel filosofare in atto. *Ché di un tale piano la filosofia dovrebbe domandare*, sicché esso si risolverebbe nell'atto in cui la filosofia ne domanda. Una (la) filosofia pura è il filosofare in atto, *solo* il filosofare.

Del resto, "una filosofia che si pretenda 'pura' come livello di sapienza (Moretti Costanzi) e che sia per un elevarsi sopra il comune"¹⁴⁰ ne sarebbe un prolungamento, perché per elevarsi bisogna poggiare su ciò su cui ci si eleva. Se una filosofia è pura perché pretende di annullare "conoscenze" comuni, si limita semplicemente a sostituirle *mantenendo la loro funzione di risoluzione di problemi*. Sicché la filosofia non può essere la "tacitazione dei problemi umani quali impedimenti da rimuovere onde accedere alla sapienza"¹⁴¹: quei problemi, in quanto tacitati, sarebbero solo sostituiti dalla filosofia che li annulla, con che si riprodurrebbe l'impossibilità di accedere alla presunta sapienza.

3.4

La filosofia appartiene alla serie delle attività umane. Ciò che accomuna tutte è il rapporto tra strumento e fine, che implica il porsi dello strumento *prima*

138. Ivi, pp. 151-152.

139. Ivi, p. 152.

140. Ivi, p. 153.

141. *Ibidem*.

di raggiungere lo scopo che seguirà *dopo* e, soprattutto, la previsione circa la realizzabilità di questo.

Ma la filosofia non può non negare la sua alterità con le altre attività; queste però restano altre dalla filosofia *perché non sono filosofia*. Ciò appunto si dice quando si dice che la filosofia non si colloca sullo stesso piano delle altre attività, cioè che *essa non è altra come lo sono, reciprocamente, le altre attività* ma, *eo ipso*, che è altra perché non è identica ad esse.

La filosofia non può essere altra dalle attività perché, “sapendosi ricerca o struttura del ricercare, immane alle altre ricerche, le quali altre sono tra di loro, reciprocamente”¹⁴². La filosofia è il *ricercare come tale*, quindi ciò che ogni ricerca veramente è, sicché nessuna ricerca può contrastare la filosofia che ne è il fondamento: tutte vi si debbono conformare per essere quello che sono. Se la filosofia fosse altra dalle altre ricerche nello stesso senso in cui queste lo sono tra loro, cioè se fosse una ricerca particolare e differente dalle altre, se avesse propri contenuti, propri problemi, ecc., sarebbe essa stessa bisognosa di fondamento, e il bisogno di fondamento delle ricerche si riproporrebbe all’infinito. Ma, così, non sarebbe filosofia. Con che si chiarisce il significato dell’aggettivo “puro” detto del filosofare: puro è ciò che non “si compone con altro’ e altera in questa composizione se stesso”¹⁴³.

3.5

Insignificanti sono, non solo le filosofie che si pretendono al livello delle altre attività umane, ma anche quelle “che non riconoscono il ‘valore’ speculativo nella sua indipendenza originaria dal ‘soggetto’ che filosofa, come uomo-nel-mondo o come ‘coscienza’ empirica”¹⁴⁴. Questa soggettività ha la sua radice nel singolo (Kierkegaard) che è il presupposto più tenace e resistente, perché, tolto il mondo, sembra restare l’io che lo toglie.

Secondo Bacchin, la radice della decadenza della filosofia alla banalità del comune, cioè la valorizzazione del “comune” come verità, è proprio il singolo, perché il “comune” è il rispecchiarsi del singolo nell’altro, il vedere del singolo che nell’altro non vede un altro ma sé stesso: *le verità del senso comune sono le mie verità*, cioè la *mia* costruzione di un senso comune. Ma il singolo può rispecchiarsi nell’altro perché ha smarrito sé stesso, perché, in quanto singolo, non è pensiero e quindi non si sa per ciò che è.

Secondo Bacchin, Kierkegaard non intende Hegel, perché, quando ne *Il concetto dell’angoscia*

142. Ivi, pp. 154-155.

143. Ivi, p. 155.

144. *Ibidem*.

rimprovera al 'sistema' che ha strabiliato il mondo 'col pensiero che la filosofia debba cominciare senza presupposti, di non avere scrupolo di servirsi delle categorie del passaggio, della negazione, della mediazione, che sono i principi di moto del sistema'¹⁴⁵,

non si avvede che quelle categorie non sono presupposti perché sono il togliimento dei presupposti sicché indagarle, cioè metterle in questione, significherebbe ricadere nei presupposti. Al contrario di quanto afferma Kierkegaard, Hegel non sottopone a indagine quelle categorie non perché intende presupporle ma *perché intende procedere togliendo i presupposti, perché, appunto, indagare quelle categorie equivarrebbe a presupporre*.

Del resto, presupporre "non significa, come Kierkegaard ritiene, 'far uso di una cosa che non si spiega mai'"¹⁴⁶ ma pretendere di non dover fondare, in quanto già fondata (fondata *in sé stessa*), una cosa che invece non è fondata ma deve esserlo. Sicché non può essere bisognosa di venire fondata la negazione, perché è con la negazione, cioè mediante il togliimento di pretesi fondamenti, che si compie la *vera* fondazione: pretendere di dover fondare la negazione è, quindi, negare la possibilità di fondazione, estendendo all'infinito il presupposto nell'impossibilità che possa venire fondato ciò che si pone.

3.6

Ciò che, secondo Bacchin, Kierkegaard dimentica è che il sapersi del singolo è pensiero, un pensiero che non è, come lui crede, funzione ma atto del negare, il "medio infinito", la negazione di sé che l'immediato presenta nella coscienza e che è, insieme (nello stesso atto), il suo conservarsi *come tolto*, perché, appunto, l'immediato si conserva *nella sua verità*. Sicché ciò che, secondo Bacchin, Kierkegaard dimentica è che il sapersi del singolo è *la coscienza che sa di essere ogni realtà*.

Quindi, da una parte, la coscienza che sa di essere ogni realtà è il mondo, dall'altra il mondo, saputo quale coscienza che sa sé stessa, non è altro che questa coscienza, quindi è il suo togliersi come altro dalla coscienza. Non che la coscienza faccia esperienza di sé come altro, cioè non che si ritrovi *in un altro*, essendo esperienza della coscienza (semplicemente, *l'esperienza*) il ritrovare che l'altro *non è altro*, ché l'altro dalla coscienza è altro nella coscienza, quindi il suo *togliersi* come altro, togliersi che è, insieme, il suo conservarsi *per essere tolto*, per essere quell'altro che *veramente* è, altro *nella* coscienza.

145. Ivi, p. 157.

146. Ivi, p. 158.

Questo movimento dialettico è la dialetticità del movimento, perché non è passaggio ma negazione. Sicché la coscienza non è un risultato di questo movimento né è l'ambito in cui il movimento si compie: *poiché il movimento è negazione e la negazione è coscienza*, il movimento dialettico della coscienza è la coscienza stessa. Ma, se la coscienza è la filosofia e la coscienza è il movimento con cui si impone, la filosofia si rivela non poter essere una "dottrina".

3.7

"La filosofia, lungi dall'essere 'dottrina' è il rifiuto critico di qualsiasi dottrina"¹⁴⁷. Perché una dottrina non può non essere un sapere definitivo, una certezza al cui insegnamento *ci si affida*. E, poiché l'elemento determinante della dottrina è l'atto fiduciale di chi vi si abbandona credendo, nella dottrina v'è un elemento di irrazionalità relativo all'arresto della necessità di procedere a giustificare. *Perché l'arresto non ha altra ragione che la volontà di arrestarsi*.

Infatti, ci si arresta nella necessità di procedere a giustificare e si considera definitivo un sapere, *solo perché si crede in esso*: l'analisi può continuare ma, poiché, *anche a fronte della sua incompletezza*, un sapere appare meritevole di fiducia, non si procede oltre nella sua analisi ma vi si aderisce. Sicché "non ci si dispone a credere, in questo senso, se non disponendosi a non pensare più"¹⁴⁸: se si continua a pensare è perché quel sapere non convince, ossia *perché non si crede ad esso*.

Ma, originariamente, credere è credere nella verità, sicché ci si può affidare a qualcosa *solo dopo che se ne è accertato il valore*. Infatti,

senza chiedersi se a questa 'cosa' sia necessario affidarsi, il credere resterà credere di credere, resterà credere di avere bisogno di credere o di dover credere, non ancora o non pienamente sapere che credere si deve, che vi è un valore fondante il credere in una sua 'necessità'¹⁴⁹.

Sicché, da una parte, aderire a una dottrina è credere che sia vera *essendolo perché lo si crede*, quindi non credere *veramente* ma *sostituire* alla verità il proprio credere. Dall'altra, per credere *veramente*, occorre che sia *necessario* ciò in cui si crede. Il che, poi, significa che sia pensiero: solo nel pensiero, infatti, la forza 'convincente' della necessità "si attua come 'vera'"¹⁵⁰.

147. Ivi, p. 159.

148. Ivi, p. 160.

149. *Ibidem*.

150. *Ibidem*. Il che, poi, significa (o, per lo meno, a me sembra significare) che il pensiero, lungi dall'essere l'opposto della fede, è la vera fede, la fede *nella sua verità* (= il credere che si fonda *sulla necessità* che veramente è pensiero), e che, *eo ipso*, le fedi *non sono equivalenti*, perché una fede è

Riferimenti bibliografici

Bacchin G.R., *L'immediato e la sua negazione*, Centro Studi E. Fermi, Perugia 1967.

Gentile M., *Filosofia e umanesimo*, La scuola, Brescia 1948.

Hegel G.W.F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari 1980.

— *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1976.

— *Scienza della logica*, Laterza, Bari 1974.

Platone, *Repubblica*, Oxford University Press, Oxford 1989.

— *Sofista*, Oxford University Press, Oxford 1989.

veramente tale solo se è pensabile ciò in cui si crede. Una fede nell'impensabile non è fede ma, come dice Bacchin, un "credere di credere", un credere che si debba credere in ciò che non è degno di essere creduto.