

Lettura dell'Introduzione della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel (1807)

Perché leggere Hegel

È facile dire chi sono i filosofi più importanti della storia. Platone/Aristotele, Kant/Hegel. Con i secondi di ogni coppia, allievi (Hegel putativo) e contemporanei dei primi. Cosicché nel V-IV sec. a. C. e nel XVIII-XIX sec. d. C. – rispettivamente in Grecia ed in Germania – abbiamo una vera e propria esplosione di importanza per quanto riguarda l'intera storia della filosofia. A livelli in qualche misura paragonabili si giungerà solo nel Novecento coi binomi maestro/allievo: Russell/Wittgenstein da una parte, quella della filosofia analitica o vicina alla scienza; e Husserl/Heidegger dall'altra, quella della filosofia continentale, vicina invece ad Hegel. Possiamo anche registrare che i grandi innovatori – Platone, Kant, Husserl, Russell – hanno avuto allievi che, nello sviluppare le loro filosofie hanno finito con l'imporre le proprie: Aristotele, Hegel, Heidegger, Wittgenstein. Col paradosso per cui la diffusione dei primi è legata all'occultamento operato dai secondi nei loro confronti.

È però stupido o antifilosofico associare quest'importanza ad un qualche valore intrinseco di Platone/Aristotele, Kant/Hegel. Essi sono importanti non filosoficamente – tale importanza dipende infatti dalla filosofia che si difende – ma storicamente. Per la storia della filosofia.

Così come è impossibile capire il Novecento senza studiare Hitler o il petrolio (che pure sono stati importanti in negativo), allo stesso modo è impossibile capire la storia della filosofia senza studiare – più di tutti gli altri filosofi – Platone/Aristotele, Kant/Hegel. A prescindere dal loro essere importanti in negativo o in positivo.

Chi studia – bene – Platone/Aristotele, Kant/Hegel domina senza timore di smentita l'intera storia della filosofia. Compresa l'odierna. Ancora oggi per avere successo nelle (facoltà di filosofia delle) università di tutto il mondo basta essere esperti di questi quattro autori. A tale scopo, tutti gli altri in confronto non contano niente o quasi. Quattro autori, si noti, complessivamente idealisti (antimaterialisti) e razionalisti (antiempiristi). Poi si dice che la nostra società e la nostra cultura sono materialiste ... In filosofia, di certo, non lo sono!

Estremizzando i termini – e comunque facendo riferimento all'interpretazione dominante – potremmo dire che se quasi tutta la storia della filosofia da Platone a Kant (escluso) è stata un tentativo di spiegare Platone, un dispiegamento di Platone; la storia della filosofia, dopo la rivoluzione kantiana, e quindi da Hegel ad oggi, non è stata altro che un tentativo di spiegare Hegel; un dispiegamento di Hegel. Per dirla adottando altri termini di paragone: la *Fenomenologia dello Spirito* sta alla storia della filosofia degli ultimi due secoli come la *Metafisica* di Aristotele a quella dei secoli intercorsi da lui a Descartes e come il *Discorso sul metodo* di Descartes al secolo e mezzo che lo separa dalla *Critica della ragion pura* di Kant.

Per queste ragioni – che, ripetiamo, sono storiche e non filosofiche o scientifiche – è necessario che studiare con il massimo impegno Kant/Hegel.

Se è facile dire chi sono i filosofi più importanti della storia – è difficile dire se lo siano, e in che misura lo siano, per meriti propri o per quelli dei lettori che hanno avuto. C'è non a caso una corrente filosofica (per di più di derivazione hegeliana) che si occupa di ciò: l'ermeneutica.

Ora, nessuno negli ultimi due secoli ha avuto il numero – e il livello – dei lettori (nel senso di: studiosi) di Hegel. Nemmeno Kant – senza il quale Hegel sarebbe impossibile e che però non ha avuto un Marx. E nemmeno Marx – essendo anch'egli un lettore di Hegel. Ciò, per giunta, è accaduto ad un autore che, come vedremo – e a differenza delle altre tre sommità (anche Kant si dette a scritti divulgativi ...) – fa di tutto per essere illeggibile.

Domandiamoci: perché Spinoza – ad esempio – pur essendo un sommo e pur occupandosi tanto di metafisica quanto di politica e pur essendo leggibile tanto a sinistra quanto a destra – tutte

cose, queste, che condivide con Hegel – non vanta un seguito nemmeno lontanamente paragonabile all’hegeliano? Dove, nel seguito dei lettori, sono da comprendere anche i più illustri nemici. Perché Spinoza ha meno “amici” – e meno “nemici” – di Hegel? Perché Spinoza, per dirla una, non ha avuto per seguace un Marx – elaboratore dell’unico sistema economico-politico di massa alternativo al capitalismo? Eppure oggi i principali interpreti di Hegel sono gli americani; anticomunisti, sino a poco tempo fa, anche per legge*.

L’importanza della domanda sta anche in questo: se, come abbiamo precedentemente detto di Platone – ma avremmo potuto dirlo anche dei Presocratici – la storia della filosofia che lo ha seguito pare in buona misura una sorta di suo dispiegamento, tuttavia, senza questo dispiegamento, senza questo esplicitare, la grandezza di Platone non sarebbe stata quella che ci appare oggi. Sarebbe stata, diciamo così, compressa, implicita. È grazie a quello che – a partire da Platone – hanno detto i filosofi che gli sono succeduti, che noi possiamo attribuire a Platone pensieri e articolazioni che altrimenti, senza il lavoro dei filosofi che stanno fra noi e Platone, mai avremmo potuto attribuirgli.

Resta la domanda: se Hegel non avesse avuto i lettori che ha avuto, oggi noi lo leggeremmo? – e in che misura? Domanda – un po’ come le metafisiche tradizionali, secondo Kant – a cui è tanto impossibile dare una risposta, quanto è impossibile non continuare a porsi; pur non esimendoci, o proprio perché non ci esime, dal leggere Hegel.

Inquadramento storico-biografico

La *Phänomenologie des Geistes* è la testimonianza iniziale e non finale della ricerca hegeliana; sebbene dei suoi esiti ultimi rechi già il significato principale. Uscì presentata nel frontespizio come la “prima parte” di un *Sistema della scienza*. Nelle primissime copie a stampa (dopo quattro secoli dalla sua invenzione, il processo di stampa era ancora piuttosto lento e laborioso) recava il titolo *Scienza dell’esperienza della coscienza*; titolo che, in corso di stampa, fu cambiato nell’attuale.

Come dice Hegel stesso in una lettera, il manoscritto fu terminato la notte precedente la battaglia di Jena (14 ottobre 1806) tra Francesi e Prussiani; con Napoleone che era già entrato in città, salutato da Hegel quale “anima del mondo”: “è veramente una sensazione meravigliosa vedere un simile individuo che, concentrato qui su un punto, seduto su un cavallo, si estende sul mondo e lo domina”. Si noti come un Hegel† – da studente, entusiasta delle fasi iniziali della Rivoluzione francese, prima che sfociasse negli eccidi incontrollati del Terrore – non ritenesse Napoleone un invasore. Pur essendo di lingua tedesca, Hegel non era prussiano (salvo poi divenire – chiamato nel 1818, in piena Restaurazione, all’università di Berlino – talmente filosofo di Stato da venire irriso per il suo prussianesimo). E Napoleone stava combattendo contro la Prussia. Ufficialmente, poi, le guerre di Napoleone – un po’ come quelle degli USA nel Novecento e oltre – non erano motivate con l’espansionismo imperialistico francese. Ma con la propagazione – anche se tramite la forza – dei migliori ideali illuministico-rivoluzionari contro i retaggi medievali, feudali e aristocratici di quello che nel 1856 Tocqueville — con l’opera omonima – caratterizzerà

* Pena: anche la morte – magari con motivazioni pretestuose – per chi fosse riconosciuto o creduto attivista comunista. Preso dalla “paura rossa” (*red scare*) il sistema giuridico degli Stati Uniti ha messo alla sedia elettrica gli anarchici italiani Sacco e Vanzetti (Massachusetts, 1927) e i coniugi Rosenberg (New York, 1953).

† Beethoven – originario di Bonn, in Renania – dedicherà nell’agosto del 1804 la sua Terza sinfonia, la celebre *Eroica*, a Napoleone. A differenza di Hegel, però, il 2 dicembre di quello stesso anno, quando Napoleone si autoincoronò imperatore a Notre-Dame, facendosi benedire le insegne imperiali da Pio VII, Beethoven capì che Napoleone non avrebbe operato per diffondere gli ideali rivoluzionari ma solo per aumentare il proprio potere. Rimosse quindi la dedica. Ciò avveniva due anni prima delle considerazioni entusiastiche di Hegel.

definitivamente come *Ancien Régime*. Come vedremo, anche in filosofia per Hegel si era ancora – nonostante il nuovo idealismo kantiano – in una sorta di antico regime o falsa modernità.



Il *Ponte d'Iéna* a Parigi – oggi presso la Torre Eiffel – fatto costruire da Napoleone nel 1808-14 per autocelebrare una delle sue maggiori vittorie.

Siamo quindi nella abbastanza fugace e molto travagliata epoca della propaganda napoleonica circa l'esportazione in tutta Europa – *manu militari* e imperialisticamente – degli ideali della Rivoluzione francese. All'insabbiamento della quale in realtà Napoleone – già servitosi della Rivoluzione per far carriera politico-militare – aveva contribuito, con la sua dittatura, non poco.

Nel 1806 non esisteva uno stato tedesco – così come non esisteva uno stato italiano. Le future Germania ed Italia erano divise in una moltitudine di realtà geopolitiche; spesso in conflitto tra loro a vari livelli: dall'economico al religioso.

Hegel nasce nella capitale del Ducato di Württemberg (Stoccarda, 1770) – nella regione storico-linguistica della Svevia, quella di Federico Barbarossa. Nel 1788-93 studia teologia all'università di Tubinga – 35 km da Stoccarda; in un ex monastero di agostiniani, lo *Stift*, allora collegio in cui ricevevano la loro formazione i futuri ecclesiastici protestanti e gli insegnanti del ducato. Qui ha la fortuna di avere come amici e compagni di studi Hölderlin (che rivelerà uno dei principali poeti della sua epoca) e Schelling (che rivelerà uno dei principali filosofi della sua epoca).

Non volendo intraprendere la via ecclesiastica, nel 1793-96 Hegel, poco più che ventenne, è precettore per i rampolli di una famiglia aristocratica di Berna, in Svizzera (divisa in cantoni, più o meno come oggi, retti da patriziati). Qui si dedica ancora a studi teologici.

Nel 1797-1800, per interessamento di Hölderlin, passa in una famiglia di ricchi commercianti di Francoforte: dal Duecento libera città imperiale – dipendente direttamente cioè dall'imperatore del SRI, che vi veniva incoronato dagli elettori tedeschi. Qui, insieme ad Hölderlin e in continuo scambio epistolare con Schelling – che sebbene di 5 anni più giovane di Hegel era già stato chiamato a insegnare accanto a Fichte, il filosofo più celebre del momento, all'università di Jena – dà stesura al *Programma di sistema* o manifesto dell'Idealismo tedesco (derivato da Kant e propugnato anche da Fichte).



Casa natale di Hegel a Stoccarda. Oggi museo.

Dopo la morte del padre – l'eredità del quale gli consente una modesta rendita – Hegel si trasferisce ancora. Raggiunge Schelling a Jena – dove starà dal 1801 all'inizio del 1807. Jena – in Turingia, parte della quale apparteneva al Ducato di Sassonia-Weimar con per capitale Weimar – era la città universitaria più importante della Germania dell'epoca (e resterà prestigiosa a lungo, almeno per l'Idealismo, se vi si addotteranno Schopenhauer nel 1813 e Marx nel 1841). Vi si assisteva alle rivoluzioni culturali dell'Idealismo (con Fichte e Schelling) e del Romanticismo (con i fratelli Schlegel, Novalis e la presenza di Goethe nella vicina Weimar). Vi erano pure intrighi politico-culturali (a conferma, almeno per l'epoca, dell'incidenza della cultura nella polis): Fichte nel '99 fu costretto a ripiegare su Berlino accusato di ateismo (anche da Goethe, che così voleva promuovere Schelling; il quale a sua volta promuoverà presso Goethe, potentissimo anche in vita, Hegel).

La *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* – quest'ultimo aveva all'epoca soltanto 26 anni e veniva già considerato un'autorità – è lo scritto con cui Hegel inaugura la sua attività accademica come libero docente (un "libero docente" era quello stipendiato esclusivamente dagli allievi dei suoi corsi; che nel caso di Hegel non superarono mai, a Jena, il numero esiguo – con relativi esigui guadagni – di 30). Si noti il vantaggio politico da parte di Hegel nell'attaccare un concorrente dell'amico e protettore Schelling; vantaggio che sembra sfociare nell'opportunismo di attaccare chi, come Fichte, era già stato cacciato dall'ambiente di Jena.

Tuttavia sarà proprio con la *Fenomenologia dello Spirito* elaborata a Jena sotto l'influsso – non solo filosofico – di Schelling, che Hegel prenderà, trentaseienne, le distanze da quest'ultimo. Distanze prima filosofiche; quindi geografiche (nel 1808-16 Hegel è professore ginnasiale a Norimberga; nel 1816-18 è finalmente professore di filosofia: ad Heidelberg, nel Württemberg); infine di politica accademica: dal 1818 fino alla morte Hegel è a Berlino, capitale della nuova potenza prussiana, sulla cattedra che fu di Fichte e a cui Schelling – così superato sulla lunga distanza dal meno precoce Hegel – giungerà solo nel 1841.

La residenza di Goethe a Weimar (oggi museo). Qui Eckermann – assistente di Goethe negli ultimi anni – incontrò il poeta per raccogliere le famose *Conversazioni con Goethe*. Si noti come il neoclassicismo borghese dell'architettura e dell'arredo corrisponda alla poetica goethiana. In questo caso almeno – ma è un caso più unico che raro e corrispondente all'ideale, tanto neoclassico quanto romantico, di Goethe di unire arte e vita – vedere un'abitazione ci dice qualcosa sul pensiero di chi l'abitava. Pochi intellettuali sono riusciti, come Goethe, nel far corrispondere idee e vita. E pochi possono vantare un successo, anche politico ed economico, come il suo. Hegel pur provandoci tutta la vita in entrambi i sensi, non riuscì mai a raggiungere il livello di Goethe.





Goethe in un dipinto del 1828 (a 79 anni)

Edizione di riferimento

Nel 2013 sono disponibili in italiano quattro traduzioni complete dell'opera più famosa di Hegel.

La prima fu pubblicata a Napoli nel 1863; contribuì al fiorire filosofico in senso idealistico-hegeliano di quella città; a partire da Bertrando Spaventa per culminare in Benedetto Croce e poi prolungarsi fino ai nostri giorni con un Vincenzo Vitiello.

La seconda traduzione si deve al carrarese Enrico De Negri, uscita in prima edizione nel 1933-36 presso La Nuova Italia di Firenze. È il testo su cui generazioni di italiani hanno letto Hegel. E lo si deve ad uno studioso estraneo all'idealismo italiano e forse anche per questo vittima dell'ingiustizia sociale italiana che lo ha costretto ad emigrare negli Stati Uniti (università Columbia e Berkeley). Nonostante la solidarietà che suscitò la vicenda di De Negri, oggi la sua traduzione risulta piuttosto pesante ed equivoca. Considerando pure le evoluzioni lessicali e sintattiche della lingua italiana.

La traduzione più recente sarebbe quella di G. Garelli per Einaudi (2008). Pur se elegante e fedele al testo, ci pare tuttavia non risultare chiarificatrice quanto quella ad essa precedente (1995) di Vincenzo Cicero, condotta per la Rusconi, a seguito del fallimento della quale è passata insieme a molti altri testi (fra cui la traduzione, sempre di Cicero, dell'altro capo d'opera di Hegel, *l'Enciclopedia delle scienze filosofiche*) in Bompiani: ad oggi il più importante editore in Italia di filosofici classici; con carta ecologica, prezzi accessibili, testi a fronte, ricchissimi apparati, ed in edizioni curate spesso da giovani studiosi. Sotto la supervisione del maestro di storia della filosofia antica Giovanni Reale; l'opera e l'insegnamento del quale – sebbene esplicitamente filocristiano e antiscientifico – risulta esemplare per chiarezza, vitalità e completezza.

In quanto segue, all'edizione di Cicero per Bompiani ci rifaremo pienamente. Non solo per il testo ma anche per le note, il glossario, la bibliografia e la suddivisione del testo in comodi paragrafi esplicativi. Diciamo subito invece di non limitare il nostro discorso alla lettura, derivata

da Reale, di Cicero: per essa lo Spirito – e la dialettica – di Hegel non sarebbero altro che la Trinità cristiana ...

Oltre alla traduzione (che in questo testo più che mai vale come interpretazione) e alla suddivisione in paragrafi (assente in Hegel, che non va quasi mai a capo; come gli antichi), riprendiamo anche la suddivisione in tre parti e relativi titoli, dall'edizione di Cicero. Inutile precisare che la seguente è solamente *una* tra le mille possibili – tante quanti i toni di voce e le teste – letture/intepretazioni dell'*Introduzione*. Dove non diversamente specificato l'indicazione delle pagine fa riferimento a citazioni da tutto il testo della *Fenomenologia* nell'edizione Bompiani, 2000. *In corsivo il testo hegeliano relativo all'Introduzione*.

Sulla lettura

Nel 1807 si stamparono della *Fenomenologia* 750 copie. Pochissime, almeno rispetto ai nostri canoni (un Saviano, anche prima di divenire bestseller, giudicò risibile il numero di 5.000 copie di *Gomorra* pubblicato inizialmente da Mondadori). Eppure per venderle tutte ci vollero 24 anni. Questo dato tuttavia non è incompatibile con il palpabile peso della filosofia nel mondo di allora – con filosofi la cui presenza nelle città si faceva sentire molto più di oggi – e soprattutto con la celebrità di quest'opera nel corso sei secoli. Nonostante – o forse anche per – la sua difficilissima lettura. Unanimamente riconosciuta tale. Già Goethe esprimeva lamentele di tal senso. Ed Hegel stesso se ne fa esplicitamente carico nell'*Introduzione*: dicendo però che la colpa non è sua ma delle cose stesse (dello Spirito).

Ma perché è difficile da leggersi? Per molteplici motivi. Ipotizziamone qualcuno da mettere in relazione reciproca.

1) La sintassi della lingua tedesca e il modo di esprimersi dell'Ottocento. Un Goethe però – tedesco e dell'Ottocento – si esprime in termini classicamente cristallini. Come Schopenhauer. E meglio ancora – anni dopo – farà Nietzsche.

2) Il lessico kantiano da cui deriva quello di Fichte, quindi quello di Schelling e di Hegel. Insomma il lessico dell'Idealismo. Difficile perché costretto a forzare – con neologismi, solecismi, hapax, termini composti ecc. – il linguaggio pre-idealistico, giudicato non adatto all'espressione del nuovo pensiero. Notevole difficoltà si risconterà, paradossalmente, anche in coloro che nel Novecento criticheranno la “filosofia continentale” (erede dell'idealistica): i neopositivisti, che si esprimeranno, ritenendo con ciò di far chiarezza, in termini di logica matematica. Al di là del neopositivismo, alcuni tra i maggiori filosofi tra Otto e Novecento baseranno non poca parte della loro filosofia nel criticare l'espressione degli idealisti, a loro dire oscura per disonestà, per nascondere il vuoto d'idee. Basti a tal proposito citare – oltre Schopenhauer – Nietzsche, Popper, Wittgenstein (che considererà, preceduto da Nietzsche, tutto il linguaggio filosofico, a partire da Platone, fuorviante; riabilitando la locuzione ordinaria). Nel Seicento però – nel passaggio dalla filosofia tardoscolastica alla moderna, a una filosofia tesa a ricostruire tutto daccapo – un Locke si dava a lamentele che poi sono state usate, di simili, anche contro Hegel (e successivamente contro Heidegger) e che potrebbero stare ad esergo della filosofia del “linguaggio ordinario” di Wittgenstein. Lamentele in virtù delle quali Locke giustificava la necessità della propria filosofia, che riteneva davvero “illuminata” o piuttosto, siccome piuttosto comprensibile, illuminante: “Da troppo tempo ormai l'abuso del linguaggio, e certi modi di dire vaghi e privi di senso, passano per dei misteri del sapere; e parole difficili e male applicate che significano assai poco o nulla, sono andate acquistando per prescrizione un tal diritto di venire prese falsamente come espressioni della più profonda sapienza ed alta speculazione, che non sarà facile persuadere coloro che parlano questo linguaggio, o che lo sentono parlare, del fatto che esso non è nient'altro che un mezzo per nascondere la propria

ignoranza e per ostacolare la vera conoscenza”*. Il paradosso sta nel fatto che Hegel stesso si lamenta per le oscurità degli altri idealisti e dei romantici!

3) Nuovo pensiero, abbiamo chiamato l’idealistico: un pensiero autoreferenziale, che si riferisce a se stesso e non al mondo, secondo la tradizionale corrispondenza parola/cosa, e che quindi risulta molto rarefatto, concettoso. È ciò che sta dietro alla considerazione del genitivo del titolo *Critica della ragion pura* sia come soggetto (ragione come soggetto che compie la critica) che come oggettivo (la ragione come oggetto di critica). Considerazione estendibile al genitivo protagonista anche del titolo *Fenomenologia dello Spirito* (dove la lettera maiuscola parrebbe importante, per motivi di ipostatizzazione o ontologici, quanto nei *Fiori del Male* di Baudelaire, editi mezzo secolo dopo e ancora in clima “spiritualistico”, sebbene declinante – da qui il “male”; anzi: lo Spirito che si rivela Male ...).

4) “L’efficacia delle lezioni dipende dalle abitudini degli uditori. Noi esigiamo, infatti, che si parli nel modo in cui siamo abituati; le cose che non ci vengono dette in questo modo non ci sembrano neppure più le medesime, ma, per mancanza di abitudine, ci sembrano più difficili da comprendere e più estranee” (Aristotele, *Metaph.*, II, 3, 995a 1-4, trad. Reale). L’espressione del nuovo pensiero – l’Idealismo – in un nuovo linguaggio produsse tra il Sette e l’Ottocento una sorta di gergo; che a distanza di due secoli bisogna storicamente ricostruire per poter leggere con una qualche coerenza gli Idealisti. Non tutta la filosofia è così gergale. Sebbene risentano del linguaggio (anche filosofico) delle loro epoche e utilizzino terminologie anche del tutto personali, un Platone, un Seneca o un Nietzsche sono in linea di principio comprensibili, almeno ad un primo livello, da tutti. E non a caso sono tra i filosofi più letti dai non filosofi. La *Fenomenologia* non si trova in edicola (o meglio: ci è finita anche questa ma la si è venduta meno di Platone Seneca o Nietzsche). Aggiungiamo anche – a tal proposito – che di solito nel corso della storia i testi filosofici dal gergo più tecnico e difficile sono quelli prodotti da istituzioni scolastiche. Da filosofi professori. Platone non era un professore – Aristotele sì. E infatti Aristotele non si esprime con “miti” (storie) ma con linguaggio tecnico. Stesso dicasi – *nomen omen* – per la Scolastica e Tommaso d’Aquino. Passati i quali i filosofi maggiori non furono professori – Machiavelli, Bruno, Descartes, Pascal, Locke, Hume – e infatti tutti costoro, pur dicendo cose difficili, sono leggibili; a prescindere da una comprensione più o meno esaustiva. Kant è il primo grande filosofo della modernità o dopo la Scolastica che nasce come professore (e non a caso fin troppo dei tecnicismi scolastici si trova in lui). E da Kant in poi i filosofi saranno – fatte salve notevoli eccezioni come Marx o Nietzsche – quasi tutti professori e quasi tutti – potremmo forse dire: per professione – incomprensibili. Tanto che, in linea generale, per venirificare il nostro livello di comprensione del lessico di un filosofo moderno – anche se ciò vale in certa misura per ogni filosofo: si pensi alle “idee” di Platone – bisogna chiederci quanto siamo riusciti ad allontanare il significato dei termini da lui usati da quello degli stessi termini – si pensi ancora alle “idee” di Platone – usati da noi quotidianamente. Quando un significato di un termine usato da un filosofo non ha nulla a che fare col significato dello stesso termine usato da noi quotidianamente, allora ci troviamo forse sulla buona strada (forse, e perché questa è la condizione necessaria, non sufficiente alla comprensione).

5) Il non rispettare da parte di Hegel il principio – non a caso, anche se medievale, a fondamento dell’empirismo moderno e tipico del metodo scientifico, come esemplifica Newton col suo famoso “*hypotheses non fingo*” – detto del “*rasoio di Occam*”. Per il quale “*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*”; o anche: “*Pluralitas non est ponenda sine necessitate*”. Ora, Hegel pone soltanto un ente – che altrimenti non potrebbe definire assoluto: lo Spirito. Però quali suoi elementi costitutivi squaderna una congerie di entità – che chiama *figure* o *momenti*,

* J. Locke, *Saggio sull’intelligenza umana* [1689], “Epistola al lettore”, trad. Laterza, 1988.

che possiamo considerare fasi o stati dello Spirito, e che perciò è improprio considerare entità nel senso di “cose” – e di cui di volta in volta è difficile stabilire se e in quale misura operino a livello ontologico, gnoseologico, storico ecc. Fermo restando che dire che operino a livello “spirituale” risulta tautologico o inesplativo. Del resto, mentre noi invociamo una “rasoiata” – un’eliminazione di personaggi in quello che sennò finisce per risultare un romanzo picaresco o una cupolona barocca affrescata o, ancora, un’enciclopedia altomedievale tipo quelle di Isidoro di Siviglia*, più che una tassonomia scientifica (nomenclatura binominale genere/specie derivata da Aristotele) tipo quella di Linneo – Hegel ci risponderebbe che lui si è attenuto al minimo indispensabile. Che un sì alto numero di “personaggi” – i quali spesso Hegel nemmeno ci presenta ma inserisce *in medias res* – erano necessari. Stavano nella *Cosa* – per citare un termine hegeliano, che parafrasando il *Rem tene, verba sequentur* dei retori latini, sostiene: “Benché di solito si dica che alle persone ragionevoli importa non la parola, ma la Cosa, tuttavia non è ammissibile designare una Cosa mediante una parola inadeguata; in tal caso si tratterebbe, a un tempo, di inettitudine e di inganno, perché si è convinti e si dà a intendere di non possedere soltanto la parola giusta, mentre si tiene nascosto a se stessi che di fatto manca la Cosa, cioè il concetto: se ci fosse il concetto, si avrebbe anche la parola giusta” (p. 453).

6) Difficoltà ad esprimersi proprie allo stesso Hegel. Chi in pubblico parla male – come sembra che facesse Hegel – spesso scrive anche male.

7) Il motivo più importante nella difficoltà di leggere Hegel sta però forse nel suo – ma proprio di ogni grande filosofo – tentativo di far corrispondere, se non coincidere, la forma espressiva con il contenuto che questa veicola. Siccome il contenuto non è una verità rivelata e fissa, valevole una volta per tutte, ma in divenire, sempre approssimata, storica (assolutamente storica), allora anche l’espressione dovrà essere articolatissima, complessa, variegata. Insomma: Hegel cerca di non fare filosofia come – per lo più – si è fatto da Platone a Kant. Ovvero: esponendo tesi che si ritengono vere. Per Hegel la verità sta nell’atto stesso del filosofare, della ricerca: non nei suoi risultati; che devono essere sempre superati per procedere oltre. Con Hegel – anche se in mezzo ci sono stati due millenni di storia della filosofia e anche se non è detto che egli ne fosse pienamente consapevole – pare di essere tornati a Socrate. Anche per Socrate la filosofia non consisteva nella concezione della verità come un oggetto circoscritto, che, per così dire, si può mettere in tasca. Bensì nella ricerca – nell’“amore” o tensione verso – di essa. Socrate non ha contenuti. Non gli sono attribuibili tesi definitive. L’unica sua definitività sta in quella che, riferendosi a sé e alla scienza, il filosofo del Novecento Popper chiamerà “una ricerca senza fine”. Le frasi di Hegel sono difficili da leggere perché noi esigiamo da loro un significato determinato. Quando loro non vogliono darcelo. Non sono interessate a cose del genere – che anzi ritengono cose antifilosofiche o addirittura false. Le frasi di Hegel sono esse stesse la sua filosofia. Non c’è altro. Per questo Hegel – come Socrate – risulta impossibile da riassumere. Da mettere in un manuale. Per questo Socrate era contro la scrittura. Come si fa a scrivere una filosofia consistente nella pratica dialogica? Scrivendo la si tradisce. Se ne fa l’opposto. Hegel va

* Giovanni Paolo II fece male, nel 2002, a designare Isidoro patrono di Internet. Proprio perché Internet è l’opposto di un’enciclopedia. Contiene enciclopedie ma non è un’enciclopedia. Ridurlo ad essa è sminuirlo, come ridurlo a qualsiasi altra cosa del passato. Ma questo forse era proprio l’intento del papa ... Internet è l’opposto di un’enciclopedia nella misura in cui ogni enciclopedia risulta – volente o nolente – chiusa e finita. Tanto più quelle di Isidoro – coordinate da un’unica mente. Internet invece è costitutivamente aperto; è inter; è net. Non ha una mente – neanche coordinatrice – ma infinite; e si autocoordina. Questo, parlando in termini tecnologici: indipendentemente dalle varie ingenerenze sociopolitiche. Più che Isidoro, il papa – se proprio voleva trovare un termine di paragone con la novità assoluta di Internet (e quindi destabilizzante per una arcaica istituzione quale la Chiesa) avrebbe dovuto rifarsi non a Isidoro ma alla Bibbia. Bibbia – anche etimologicamente – non è un libro ma tanti; non è scritta in una lingua ma in tante; non in un’epoca ma in tante; non in un luogo ma in tanti; non da un solo uomo ma da tanti (qui il papa non sarebbe d’accordo: per lui l’ha dettata Dio); infine si è dimostrata aperta – sennò non vi sarebbe stato spazio per l’eresia ebraica del cristianesimo, che a sua volta ha prodotto eresie e che, a meno non si estingua, ne produrrà probabilmente ancora. Con un Terzo Testamento o cose del genere ...

letto – bisogna, per così dire, starci dentro, dimorarci. Senza chiedersi: Che cosa dice in definitiva? Bisogna stare in sospenso spostando di continuo, avanti e indietro, concetti. Per questo è difficile. Tale sembra, del resto, l'interpretazione di Hegel da parte di coloro che possiamo considerare i maggiori hegeliani del Novecento: Heidegger (in cui ricomprendiamo il suo maestro Husserl e la fenomenologia e dal quale si è sviluppata la cosiddetta ermeneutica) e Derrida (ma bisognerebbe aggiungere Foucault, Deleuze e altri). Non ha letteralmente senso mettere in un manuale la filosofia di Heidegger o di Derrida. Essa non è riassumibile, non è identificabile, non è – volutamente – qualificabile. Consiste in una prassi o attività continua e inesauribile di riflessione. Sta dentro i loro contorti e autocritici testi. L'unica possibilità che abbiamo – se siamo interessati ad un contatto con – Heidegger e Derrida (o Hegel) è starcene nei loro testi. E poi, una volta usciti da essi, non riassumerli, non incorniciarli ecc. – casomai, se ne abbiamo le forze, produrli altri nostri. Ciò nel Novecento vale non solo per la filosofia detta “continentale” (Germania, Francia, Italia) o anti-scientifica ma anche per quella “analitica” (anglosassone) o vicina alla logica matematica*. Si pensi a uno dei suoi massimi rappresentanti: Wittgenstein. Leggere Wittgenstein (quello delle *Ricerche filosofiche*, 1953) è come fare l'esperienza socratica del dialogo. Oppure come leggere Hegel – il capostipite della filosofia continentale. Non a caso c'è stato chi – come Rorty: americano lettore di Hegel – ha cercato di unire le due tradizioni e che, non a caso, per descrivere l'attività filosofica ha usato la medesima parola socratica: ironia. E in virtù di tale concezione della filosofia come un cammino senza destinazione e che ritorna magari su se stesso, avanti e indietro, Rorty ha parlato di “filosofia dopo la filosofia”. Filosofia come attività, dopo millenni di filosofia come esposizione di verità. Quell'esposizione che ancor oggi si ritrova nei manuali. Sorta di musei dove i filosofi vi sono sistemati fra teche e cartellini. Ciò rende tutto molto più chiaro. Ma fa scomparire la filosofia – intesa almeno come attività.

Tendendo conto di ciò cercheremo di leggere una delle due parti che introducono il testo vero e proprio della *Fenomenologia* (avremo potuto scegliere l'altro luogo dove Hegel compie una sintesi della sua filosofia: il capitolo finale della *Fenomenologia*, dedicato al “Sapere assoluto”). Di queste due parti la prima – che Hegel ha scritto retrospettivamente, dopo aver terminato l'intero testo – porta il titolo di *Prefazione* e la seconda quello di *Introduzione*. La prima – come avviene anche per Kant con le due *Prefazioni* alla *Critica della ragion pura* – è uno degli scritti di Hegel più citati e relativamente comprensibili. Tuttavia è molto lunga. Impossibile da leggersi/interpretarsi in uno spazio che non occupi un intero libro† e con una lettura che per precisione e presa sul dettaglio tenti non di giungere ma almeno di mirare a quelle richieste, per esempio, da espressioni matematiche, partiture musicali, versioni di greco o latino, poesie, formule chimiche. L'*Introduzione* è tanto densa e criptica quanto breve. Proveremo a leggere questa, quindi, perché oltre ad essere breve e di significato compiuto, fornisce un valido esempio del modo di esprimersi e di filosofare di Hegel. Scelta che avrebbe condiviso, fra l'altro, anche uno dei massimi interpreti di Hegel – Jean Hyppolite – che all'*Introduzione* dedica un ruolo preminente nella prima lettura sistematica o parafrasi della *Fenomenologia*; il suo classico del 1946 *Genesi e struttura della “Fenomenologia dello spirito” di Hegel*.

* Distinzioni simili erano presenti anche all'epoca di Aristotele – oggi considerato maestro putativo degli analitici, coi suoi scritti di logica intitolati proprio *Analitici*: “Alcuni non sono disposti ad ascoltare se non si parla con rigore matematico; altri invece non ascoltano se non chi parla per esempi, mentre altri ancora desiderano che si adduca la testimonianza dei poeti. Alcuni esigono che si dica tutto con rigore; ad altri, invece, il rigore dà un senso di molestia, sia per la loro incapacità di comprendere i nessi del ragionamento, sia per avversione alle sottigliezze” (*Metaph.* II, 3, 995a 5-10).

† Che oltretutto non manca. Cfr. M. Cingoli, *La necessità della cosa. Commento alla «prefazione» della Fenomenologia di Hegel*, Guerini, 2001.

PS. La famigerata difficoltà di lettura dei testi hegeliani – che richiedono un interminabile e virtuosistico esercizio d’acribia e pazienza – fa sì che da Schopenhauer ai nostri giorni, passando per Popper, si ironizzi su di essi; e magari, a causa di ciò, li si rigetti in blocco. Questa situazione è fonte anche di speculazioni – non concettuali ma economiche – come la seguente. Simpatica T-shirt da € 15.95 + spese di spedizione. Viene spedita in 3-5 giorni lavorativi. È disponibile anche la versione in nero, non si sa perché a un costo maggiorato ammontante a € 21.95 ...



<http://www.zazzle.co.uk/hegel+gifts>

Sarebbe interessante – se non filosoficamente intelligente (anche se non tutte le provocazioni sono filosofiche, la filosofia è sempre provocatoria ...) – studiare Hegel con addosso una maglietta simile. Sarebbe hegeliano. Sarebbe infatti una sintesi – che con Kant potremmo definire “sublime” – di tesi (la svalutazione di Hegel della maglietta) e antitesi (la valorizzazione di Hegel nel studiarlo). Sarebbe qualche cosa di tendente all’assoluto ...

Lettura dell’Introduzione

1. Inadeguatezza di qualsiasi punto di vista filosofico che separi la conoscenza dell’Assoluto dall’Assoluto stesso

Secondo una rappresentazione naturale, prima di affrontare la Cosa stessa, prima cioè di avviare la conoscenza reale di ciò che è in verità, in filosofia sarebbe necessario chiarire preliminarmente quale tipo di conoscenza va considerata come lo strumento più efficace per impadronirsi dell’Assoluto oppure come il mezzo più adatto per scorgerlo.

Hegel inizia prendendosela con quella che chiama *rappresentazione naturale* e che noi potremmo intendere come “opinione corrente” o qualcosa del genere. Secondo l’opinione corrente – ai suoi tempi, nel suo spaziotempo – la ricerca filosofica – intesa come *la conoscenza reale di ciò che è in verità* o anche *la Cosa stessa* – avrebbe bisogno di un *prima*. Di un chiarimento preliminare. Riguardo che cosa? Riguardo il *tipo di conoscenza* ovvero *lo strumento più efficace per o il mezzo più adatto per* appunto filosofare; ottenere *la conoscenza reale di ciò che è in verità; la Cosa stessa; l’Assoluto*. Quel che Parmenide chiamava “aletheia”; Platone “episteme”; Agostino “dio”; Bruno “infinito”; Descartes “certezza”.

Prevediamo così che Hegel non sia d’accordo circa un simile chiarimento preliminare e che voglia filosofare diversamente rispetto a quanto gli risulta si faccia nel suo ambiente. Quale

ambiente? L'idealistico. Il kantiano: nel senso del trascendentale*. Nel senso dell'interrogarsi, prima che sull'oggetto della conoscenza, sul soggetto conoscente. Ambiente – e idealismo – che in tal senso sorge prima di Kant: con Descartes, proprio per ciò – per aver fatto dipendere ricerca della verità da quella sul soggetto che ricerca la verità; da Kant chiamato “ragione” – considerato il padre della filosofia moderna.

Ma se la filosofia moderna è moderna – e idealistica – in virtù di un tale atteggiamento – o come diceva Descartes: “metodo” – potremmo anche ipotizzare che per Hegel essa sia vittima di un grave errore e che dunque non sia, per così dire, né adeguatamente moderna né adeguatamente idealistica. Hegel condannando come superflui o addirittura dannosi il metodo (il “cogito”) di Descartes e l'autocritica (la “ragione”) di Kant (ma potremmo inserire in un simile elenco anche Locke e Hume) – pretenderà di fornirci la corretta strada verso modernità e idealismo. Un strada rispetto alla quale basta accorgersi di esservi di già (Hegel parla proprio – p. 275 – circa la sua logica dialettica, di “movimento di *riconoscimento*”; e più avanti – p. 359: “ciò che è universalmente valido, è anche universalmente vigente”). In filosofia non essendo necessari, secondo Hegel, chiarimenti preliminari; dubbi metodici, autocritiche; gnoseologie in sostituzione di ontologie non trattabili se non dopo esserci occupati della prime†. Forse, potremmo dire, né la *pars destruens* tipica della filosofia moderna dopo Descartes, quale preambolo al filosofare, né la *pars costruens* – il principio incontrovertibile che, senza (in molti casi) *pars destruens* ma con le stesse finalità i questa – era richiesto, ad esempio, dalla filosofia aristotelica: “ciò che necessariamente deve conoscere chi voglia conoscere qualsivoglia cosa deve già essere posseduto prima che si apprenda qualsiasi cosa” (*Metaph.*, IV, 3, 1005b 16) – e il riferimento è al principio di non contraddizione, che potremmo anche chiamare il principio di Parmenide, al quale Parmenide giunge e dal quale Aristotele parte per la sua filosofia.

Per dirla in altri termini. Sia quella di Kant che quella di Hegel sono filosofia che potremmo chiamare del “processo”. (L'immagine è presente già in Aristotele: “si trova necessariamente in una condizione migliore per giudicare, colui che ha ascoltato le ragioni opposte, come in un processo”, *Metaph.*, III, 1, 995b 1-4.) Solo che – come Kant stesso scrive nella *Critica della ragion pura* – il processo compiuto dalla ragione alla ragione è assimilabile a quanto avviene in un “tribunale” (luogo chiuso con personaggi distinti ecc.); mentre il processo della *Fenomenologia dello Spirito* è “attività”, “azione”, “divenire”, succedersi di “momenti”, “movimento”.

* *Trascendentale*. “Nel linguaggio della filosofia scolastica, attributo di proprietà o attributi, che sono al di sopra di tutte le categorie, sorpassando in estensione tutti quanti i generi. In Kant il termine designa l'“a priori”, come ciò che non deriva dall'esperienza, ma è condizione del costituirsi di essa. Si contrappone, pertanto, a ‘empirico’, in quanto questo è derivato dall'esperienza, e a ‘trascendente’, inteso come ciò che oltrepassa l'esperienza e non si ritrova in essa, mentre il t. è valido e applicabile solo nell'ambito dell'esperienza, esprimendo la legge della conoscenza degli oggetti dell'esperienza. Kant pertanto definisce t. lo studio delle forme o principi a priori costitutivi dell'esperienza. In particolare, in Kant, principi t. sono le leggi del pensiero, in quanto regole della conoscenza; appercezione t., o pura, o originaria, è la rappresentazione ‘io penso’ (l'autocoscienza), la quale, mentre condiziona e accompagna tutte le altre rappresentazioni, non può essa stessa essere condizionata e accompagnata che da sé. Il concetto di t. subisce mutamenti profondi negli sviluppi dell'idealismo successivi a Kant: in J.G. Fichte indica la caratteristica della dottrina della scienza secondo cui tutti gli aspetti della conoscenza dipendono dall'Io; in F. Schelling l'idealismo è t. in quanto assorbe l'oggetto come tale. In generale, nel pensiero contemporaneo è considerato t. ciò che appartiene al soggetto in quanto condiziona l'oggetto, ossia la realtà” (Treccani.it).

† Si consideri che Fichte aveva ripartito la sua opera del 1800 *La destinazione dell'uomo* in tre capitoli così intitolati. 1. “Dubbio”. 2. “Sapere”. 3. “Fede”.



Possibile raffigurazione del processo nel senso di Kant



Possibile raffigurazione del processo nel senso di Hegel

In questo senso, sembra giustificata una duplice preoccupazione: a) data l'esistenza di diverse specie di conoscenza, non tutte potrebbero essere idonee in uguale misura al raggiungimento di quell'obiettivo finale, e senza un loro esame preventivo di potrebbe effettuare una scelta sbagliata; b) inoltre, poiché il conoscere è una facoltà di un certo tipo e dalla portata determinata, se non si definisse più esattamente la sua natura e il suo limite si potrebbe restare avvolti nelle nubi dell'errore piuttosto che raggiungere il cielo della verità.

Questo paragrafo è un'estensione del precedente. Il riferimento polemico è a quella che Hegel sembra giudicare un'inutile – oltre che impossibile – metafilosofia. Sorta di assurdo prima del prima (come fa ad esserci qualcosa prima dell'Assoluto, se questo è veramente tale?). Attribuibile agli idealismi (nel senso di avviare la ricerca dal soggetto del conoscere e non dall'oggetto della conoscenza) di Descartes e Kant. Il riferimento ai quali pare presente in espressioni come: *diverse specie di conoscenza, esame preventivo, facoltà, portata determinata, limite, nubi dell'errore, cielo della verità*. Si pensi – a proposito di quest'ultima espressione – al “cielo stellato sopra di me” cui si riferisce Kant terminando la *Critica della ragion pratica*.

Ora, tale preoccupazione non può che sfociare nella convinzione secondo cui, dal punto di vista concettuale, sarebbe un controsenso pretendere di far giungere la coscienza, mediante la conoscenza, fino a ciò che è In-sé; in definitiva, quindi, tra la conoscenza e l'Assoluto ci sarebbe un confine in tutto e per tutto invalicabile.

Qui iniziamo ad entrare nei tecnicismi lessicali dell'idealismo postkantiano. Ci esprimiamo in questi termini perché essi non sono propri unicamente di Hegel ma anche di Fichte e di Schelling e di tutti quegli autori la cui eco non è giunta fino a noi. Un simile lessico non deve però impressionarci più di tanto. All'epoca – all'epoca di Napoleone e del Romanticismo – risultava quasi di dominio pubblico. Lo si poteva leggere sui giornali – il che non significa che un contadino (che del resto non leggeva giornali; destinati ai pochi che sapevano leggere e potevano permetterseli) parlasse così con sua moglie ... Del resto l'uomo occidentale è sottoposto da millenni ad astrusità concettuali non minori. Dalle cristiane – con una vergine che partorisce, un uomo che resuscita e un dio uno e trino (almeno in tal senso torna utile l'interpretazione cristiana di Hegel fornita da Cicero) – alle scientifiche (quando Einstein pubblicò la teoria della relatività generale, si disse che solo due uomini al mondo, lui ed Eddington che la confermò sperimentalmente, erano in grado di capirla). Il punto è che mentre oggi Einstein lo si insegna in maniera relativamente (è proprio il caso di dirlo ...) facile in tutte le università – sui dogmi del cristianesimo e (anche se in misura molto minore) i lessemi dell'idealismo tedesco, l'oscurità esplicativa ed argomentativa resta.

Dopo Hegel in filosofia e affini un linguaggio per iniziati – e del resto di derivazione hegeliana – sarà quello di Marx e marxisti; ma anche quello – non meno hegeliano, anche se non presentato come tale, e non meno diffuso massmediaticamente – di Husserl, con la sua (guarda caso) fenomenologia, e il suo allievo, capace di surclassare il maestro, Heidegger*.

Ma torniamo al paragrafo di Hegel. Partendo dall'ultima frase che sembra riassumerlo piuttosto chiaramente. Hegel attacca l'idealismo da Descartes a Kant – insomma: tutta la filosofia moderna – perché colpevole di autoescludersi dalla verità. Ci si autoesclude dalla possibilità di capire o – magari – rendersi conto di trovarsi già nella verità, col porre *tra la conoscenza e l'Assoluto un confine in tutto e per tutto invalicabile*. Il riferimento immediato sarà a Kant e al suo dualismo fenomeno/noumeno – o anche: gnoseologia/ontologia – col secondo ridotto costitutivamente ad incognita. Ma anche Descartes o Hume – ciascuno a suo modo, il primo col dualismo *res cogitans / res extensa*, il secondo con la critica alla causalità – facevano qualcosa del genere, e infatti hanno aperto la strada a Kant. Che, riconoscendo, scriveva, nei *Prolegomeni*, di essere stato “risvegliato dal sonno dogmatico” grazie ad Hume; il quale gli avrebbe fatto capire che quel che ci è dato di sapere sulla verità non lo potremmo mai raggiungere muovendo *a parte obiecti* ma solo *a parte subiecti*. Ecco: per Hegel il cartesiano-kantiano – il muovere, il far filosofia, a partire dal soggetto – è un nuovo sonno dogmatico. Il sonno dogmatico dal quale, secondo lui, l'idealismo e la filosofia moderna devono risvegliarsi.

La perifrasi *ciò che è In-sé* possiamo intenderla come sinonimo di Assoluto (a sua volta sinonimo di verità, scienza, essere, dio, infinito ecc.; coinvolgendo tutti questi termini ma non confinandosi a nessuno di essi).

Giungiamo alla differenza tra *coscienza* (in ted. “Bewusstsein”) e *conoscenza* (“Erkenntnis”). Qui potremmo intendere, più o meno, la prima – con senso gnoseologico e non morale – come l'appercezione[†] di Leibniz (cronologicamente il primo grande filosofo tedesco, anche se in tedesco non scriveva); e la seconda, anziché come la percezione di Leibniz, come l'episteme di Platone o il Logos di Parmenide ed Eraclito.

* *Fenomenologia*. “Descrizione dei fenomeni, ossia del modo in cui si manifesta una realtà. In filosofia, il termine ha avuto fortuna a partire dalla *Fenomenologia dello spirito* (1807), in cui G.W.F. Hegel tracciò la storia delle manifestazioni dello Spirito. Oggi per f. s'intende l'indirizzo filosofico fondato da E. Husserl che, mettendo fra parentesi l'esistenza del mondo, lo riduce a un insieme di fenomeni che si danno alla coscienza e possono essere colti nella loro 'essenza' logica, universale e necessaria. Per M. Heidegger, allievo di Husserl, f. significa così "lasciar vedere in sé stesso ciò che si manifesta", liberandolo dall'occultamento in cui rischiano di farlo cadere i nostri pregiudizi””, Treccani.it.

† *Appercezione*. “Termine introdotto da Leibniz per indicare l'atto riflessivo attraverso cui l'uomo (del quale tale atto è proprio) diviene consapevole delle sue percezioni, che di per sé possono anche rimanere inavvertite. La percezione della luce e del calore, per es., di cui abbiamo l'a., è composta di molte piccole percezioni di cui non abbiamo l'appercezione. Un rumore che noi percepiamo ma a cui non facciamo attenzione, diviene appercepibile se subisce un piccolo aumento. Mentre le percezioni appartengono anche agli animali e alle piante, l'a. è propria dell'uomo in quanto le sue percezioni sono accompagnate dalla «potenza di riflettere». L'a. è con ciò, già per Leibniz, il fondamento ultimo della coscienza e dell'io: s'intende quindi come più tardi Kant, nella *Critica della ragion pura* (1781), abbia chiamato a. l'autocoscienza e a. pura (o originaria) quell'io penso che «deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni», costituendo l'unità trascendentale dell'autocoscienza”. Dizionario di Filosofia, Treccani.it.



Nel nome della marca di vodka più diffusa al mondo possiamo rinvenire – oltre che un riferimento, al suo apparire in Svezia nel 1879 di certo propiziatorio, alla sua diffusione planetaria; e oltre che un riferimento all’alcol assoluto, cioè non contenente acqua – il segno del prestigio del termine “assoluto” a seguito pure del successo della cultura romantica e di Hegel (che alla prima comunque non va del tutto ridotto). Una vodka “assoluta” è una vodka – in termini hegliani – più che divina. Che realizza il realizzabile del mondo.

Infatti se la conoscenza fosse lo strumento per impadronirsi dell’essenza assoluta, si avrebbe il caso dell’applicazione di uno strumento che, invece di lasciare la Cosa così com’è, vi introduce una forma nuova e un’alterazione. Se invece la conoscenza fosse non uno strumento della nostra attività, ma una sorta di medium passivo attraverso cui giungerebbe fino a noi la luce della verità, neanche in questo caso riceveremmo questa luce come è in sé, bensì come essa è in e attraverso quel medium. In entrambi i casi, dunque, noi faremmo uso di un mezzo che produce immediatamente l’effetto contrario a quello desiderato, anzi: il controsenso consiste proprio nel servirsi di un mezzo, qualunque esso sia.

Qui Hegel avvia la sua critica serrata – a colpi di dimostrazioni per assurdo – all’idealismo moderno o soggettivo che lo ha preceduto (l’idealismo antico, quello di Platone, è oggettivo: per Platone, a differenza di Descartes, le Idee non sono pensieri nella testa ma cose nel mondo, anche se iperuranico. In tal senso – quello dell’idealismo oggettivo – possiamo ravvisare una forte componente platonica in Hegel*). Hegel prova a tagliare tutte le strade all’idealismo soggettivo o al tentativo di raggiungere la verità a partire dal soggetto e restando dentro il soggetto; a costo, come accade in Kant, di accontentarci di un mondo in sé o assoluto come mera X o incognita. Ma procediamo in tutte le confutazioni per assurdo delle tesi di coloro che noi ci permettiamo di chiamare gli idealisti soggettivi (il primo dei quali a cui pensa Hegel non ci dimentichiamo essere Fichte, e in parte anche Schelling).

Ammettiamo – dice Hegel mettendosi nei panni di un idealista soggettivo, o come diceva Kant “trascendentale” – che la *conoscenza sia lo strumento per impadronirsi dell’essenza assoluta:*

* Attenzione però. Gli oggetti ideali – le Idee – di Platone, rispetto ai momenti o fasi o sezioni o componenti dello Spirito hegeliano, risultano piuttosto irrelate (anche se nella percentuale di irrelatezza delle Idee platoniche dipende molto da come si interpreta Platone). “Unità, differenza e relazione sono categorie in sé e per sé nulle, ciascuna delle quali è solo in rapporto al suo contrario; di conseguenza sono categorie inseparabili l’una dall’altra. Esse si rapportano l’una all’altra mediante il loro concetto, in quanto sono esse stesse concetti puri: e la necessità è costituita appunto da questo rapporto assoluto e da questo movimento astratto” (p. 499). Per Platone “unità, differenza e relazione” – se Idee – non possono essere “in sé e per sé nulle”.

si avrebbe il caso dell'applicazione di uno strumento che, invece di lasciare la Cosa così com'è, vi introduce una forma nuova e un'alterazione. Si tratta di una critica – la hegeliana – simile a quella che gli aristotelici muovevano a Galilei: il cannocchiale non ci fa vedere il cielo, ma ce lo fa vedere modificandolo in base al suo essere cannocchiale. Osservazione non priva di sensatezza se in tempi più recenti (1927 ca.) l'interpretazione cosiddetta “di Copanaghen” della meccanica quantistica (promossa da Bohr e Heisenberg e avversata da Einstein con la famosa frase “Dio non gioca a dadi”) – ha avanzato l'ipotesi del condizionamento fisicamente determinante da parte dell'osservatore rispetto alla cosa osservata. Interpretazione che se filosoficamente rimanda all'idealismo soggettivo e/o trascendentale, si presta anche alle critiche a questo fatte da Hegel e ribadite – certo non pensando ad Hegel – da Einstein (che a tal proposito se ne uscì con un'altra famosa esternazione): “Credi davvero che la luna non sia lì se non la guardi?”.

Seconda ipotesi e seconda confutazione per assurdo degli idealisti soggettivo-trascentali: *se invece la conoscenza fosse una sorta di medium passivo attraverso cui giungerebbe fino a noi la luce della verità, neanche in questo caso riceveremmo questa luce come è in sé, bensì come essa è in e attraverso quel medium.*

Giungiamo quindi alla sintesi hegeliana delle due riduzioni ad assurdo: *il controsenso consiste proprio nel servirsi di un mezzo, qualunque esso sia.* Estrapolando per un momento questa frase dai dibattiti intorno all'idealismo e giungendo a dibattiti forse più attuali – quelli sull'ecologia – potremmo interrogarci sul suo valore in quest'ultimi. Che c'è d'ecologico nella frase – *il controsenso consiste nel servirsi di un mezzo, qualunque esso sia?* Limitiamo la frase all'ambito gnoseologico e cognitivo. Alla domanda: Che cos'è la conoscenza incontrovertibile, sicura, assoluta; insomma che cos'è la verità? Nel rispondere a questa domanda, sembra dirci Hegel, *il controsenso consiste nel servirsi di un mezzo, qualunque esso sia.* La conoscenza della verità, insomma, non ha bisogno della conoscenza; se intendiamo questa, alla maniera di Descartes e Kant, come un mezzo. Nella misura in cui è altro – un mezzo o altro – rispetto ad essa, la conoscenza – né scientifica né filosofica né teologica né artistica – non potrà mai portarci alla verità. Se la verità è l'Assoluto, tutto ciò che non è Assoluto non è vero. E la conoscenza – nella misura in cui è se stessa; cioè qualcosa di limitato, come insegna la filosofia del limite o criticismo di Kant – non è assolutezza. L'operazione da compiere sembra un'altra – stando a quanto possiamo ipotizzare da ciò che abbiamo finora letto di Hegel. Non ricercare la verità – seguendo la metafora millenaria e interculturale della “strada”; metafora dall'idealismo soggettivo interpretata come il raggiungimento dell'oggettività a partire dalla soggettività; cosa a priori impossibile, gap incolmabile, secondo Hegel – ma rendersi conto che siamo già da sempre e inevitabilmente in essa. Altrimenti – se non ci comprendesse – l'Assoluto non sarebbe Assoluto. Come insegnava il più antico filosofo dell'Infinito – Anassimandro – se ciò che non ha limite (perché indipendente o assoluto: etimologicamente, “sciolto da ogni vincolo”) fosse limitato da alcunché, ossia se non fosse infinito, non sarebbe ciò che non ha limite, non sarebbe il Tutto, non sarebbe il Principio, la Physis, l'Archè. Lasciando perdere il termine Assoluto – che sa di imposizione e di autoritarismo; di potere piramidale, più che diffuso in maniera omogenea – possiamo tuttavia rinvenire una qualche possibilità d'impiego ecologico – almeno in ecologia della conoscenza – nella frase *il controsenso consiste nel servirsi di un mezzo, qualunque esso sia.* Se ecologia – e quindi una conoscenza ecologica – consiste nel rendersi conto che tutto ciò che è (o è conosciuto), esiste (o è conosciuto), perché in relazione con tutto il resto, allora, non ci sono mezzi, non ci sono periferie, non ci sono percorsi da compiere per raggiungere la verità, ma ogni cosa è fine (ha già da sempre raggiunto l'unico fine possibile; essendo collegata ad ogni altra), ogni cosa è centro, siamo già a priori e comunque sia (e dovunque si sia) nella verità. Qualcosa del genere era stata già espressa in vario modo – tra gli altri – da Plotino e Bruno.

In verità, sembra possibile ovviare a questo inconveniente tramite la conoscenza della modalità d'azione dello strumento. Una volta raggiunta la rappresentazione dell'Assoluto mediante questo strumento, infatti, tale conoscenza potrebbe sottrarre dal risultato finale l'apporto dovuto allo strumento stesso e potrebbe così ottenere la verità nella sua purezza. Un correttivo del genere, tuttavia, ci riporterebbe di fatto al punto di partenza. Se infatti da una cosa sottraiamo l'apporto dato dallo strumento che le ha dato forma, allora questa cosa – nel nostro caso l'Assoluto – ridiventa né più né meno quello che era prima della fatica formatrice, la quale perciò risulta superflua.

Qui Hegel espone e smonta in maniera piuttosto piana un argomento “ad hominem” – vale a dire “fatto apposta per il caso in questione”, *ad hoc* – che immagina potrebbero utilizzare gli idealisti soggettivo-trascendentali per controbattere alle precedenti riduzioni ad assurdo hegeliane (riduzioni o dimostrazioni che ovviamente non vanno date per scontate; possiamo escogitare obiezioni ad esse e verificare quanto e se siano in grado di sostenerle. Non è però questa la sede per un simile esercizio).

Si potrebbe dire allora che lo strumento deve servire in generale, quasi come la pania per gli uccelli, soltanto a renderci più vicini l'Assoluto, senza alterarlo minimamente. In realtà, se in sé e per sé non fosse e non volesse già essere presso di noi, l'Assoluto si farebbe beffe di questa astuzia. In tal caso, infatti, la conoscenza sarebbe solo astuzia, in quanto con tutti i suoi svariati sforzi ostenterebbe di non accontentarsi di stabilire un rapporto immediato, e quindi comodo, con l'Assoluto, ma di ambire a ben altro.

Continua Hegel con gli argomenti “ad hominem” – secondo le modalità e finalità già descritte – nell'intento di esaurire tutto lo spettro delle possibilità argomentative degli idealisti non hegeliani – a questo punto potremmo forse anche dire: non oggettivi – o soggettivo-trascendentali. E lo fa esplicitando quanto risultava implicito nella frase che ci siamo precedentemente permessi di intendere anche in senso ecologico: *il controsenso consiste nel servirsi di un mezzo, qualunque esso sia*. Perché? Adesso ci viene detto: perché *l'Assoluto se in sé e per sé non fosse e non volesse già essere presso di noi* ogni conoscenza – in quanto vera o assoluta – sarebbe a priori (e in questo a priori si noti tutto il razionalismo o antiempirismo di Hegel) impossibile. Non esisterebbe conoscenza al mondo. Avrebbe ragione lo scetticismo radicale di Hume. Si sarebbe al nichilismo (Termine usato per la prima volta nel 1799 proprio nel dibattito sull'idealismo; lo usò Jacobi contro Fichte, per indicare la conclusione necessariamente assurda e distruttiva di ogni filosofia della pura dimostrazione, che cioè pretendeva in maniera iper-razionalistica di fondare da sola il mondo, finendo con ciò per dissolverlo in quanto mondo. Dopo Jacobi il termine verrà usato per indicare la dissoluzione non solo del mondo o ontologia ma anche della ragione o gnoseologia; non solo dell'essere ma anche del conoscere. Hegel non si pone né con Fichte, incentrato sulla razionalità dell'Io, né con Jacobi, incentrato su sentimento e fede: vuole invece un idealismo che non dissolva né ontologia né gnoseologia, ma anzi le integri.)

In maniera ironica Hegel parla poi di una improbabile *astuzia* della *conoscenza* (intesa nel senso idealistico-fichtiano) ai danni dell'Assoluto. Dico in maniera ironica perché poi nella *Fenomenologia* Hegel userà questo stesso termine in riferimento alla Ragione (il terzo momento – *Moment* – dello sviluppo fenomenologico dello Spirito, dopo Coscienza e Autocoscienza e prima dello Spirito stesso), sostenendo che è l'astuzia della Ragione (“List der Vernunft”) – da intendersi pure come Assoluto – a gestire, senza che per lo più gli uomini (tolti quelli che Eraclito chiamava

“gli svegli”) se ne avvedano, la storia, e quindi anche la *conoscenza**. Così che, potremmo concludere, non siamo noi a conoscere l’Assoluto (da Hegel chiamato anche Spirito), ma l’Assoluto noi. Secondo una *forma mentis* diffusa nel cristianesimo – si pensi ad Agostino – per la quale non è l’uomo a conoscere Dio (peccato di tracotanza già nella cultura greca) ma Dio – l’onnisciente perché onnipotente e viceversa – l’uomo.



Uno dei termini tedeschi con cui Hegel indica le fasi dialettiche o di *Aufhebung* dello Spirito è “Moment” – come il nome del noto analgesico italiano. Sia Hegel che l’analgesico riducono la Realtà – Hegel quella dello Spirito, l’analgesico quella del Dolore – a “momenti”; cioè stati transitori.

Infine, anche se l’esame dell’altro tipo di conoscenza, quella che noi ci rappresentiamo come un medium, ci facesse apprendere la legge di rifrazione dei raggi relativa allo stesso medium, neanche in questo caso servirebbe a nulla sottrarre dal risultato tale rifrazione. La conoscenza, infatti, non è il rinfrangersi del raggio, ma è il raggio stesso mediante cui la verità giunge a toccarci: una volta sottratto il raggio, ci resterebbe solo l’indicazione di una pura direzione, cioè un luogo vuoto.

Dopo le riduzioni ad assurdo, conclude Hegel la gamma di quelle che ritiene le possibili controargomentazioni ad hominem in difesa degli argomenti idealistico-soggettivi già (secondo lui) confutati. E lo fa senza aggiungere niente di fondamentale a quanto già espresso.

Ora, se il timore di cadere in errore genera diffidenza verso la scienza che, senza preoccupazioni di questo tipo, si mette subito all’opera e conosce realmente, non si vede perché, per converso, non si generi una diffidenza verso questa diffidenza e non si debba temere che una tale paura di errare sia essa stessa già un errore. In effetti, questa paura basa i propri scrupoli, e le relative conseguenze, su dei presupposti che essa considera come verità; la prima cosa da fare, perciò, è quella di vedere se si tratti proprio di verità. Essa presuppone precisamente le rappresentazioni della conoscenza come strumento e come mezzo, e anche una differenza tra noi stessi e questa conoscenza; il presupposto fondamentale, però, è che da una parte ci sia l’Assoluto e dall’altra parte la conoscenza, la quale, pur essendo per sé e separata dall’Assoluto, sarebbe tuttavia qualcosa di reale. In altre parole, si presuppone la veridicità della conoscenza, la quale tuttavia trovandosi fuori dell’Assoluto, sarebbe fuori anche della verità: e con questa assunzione, la cosiddetta paura dell’errore si rivela piuttosto paura della verità.

* “Da un lato, il corso del mondo è l’individualità singolare che, perseguendo il proprio piacere e godimento, in questa ricerca trova piuttosto il proprio declino, e con ciò soddisfa l’universale ... L’altro momento del corso del mondo, invece, è l’individualità che in sé e per sé vuole essere legge e che in questa arrogante pretesa [risalente al concetto greco di “ubris” e a quello biblico di “peccato originario” e che Hegel, nello specifico, attribuisce a Fichte e ai Romantici] turba l’ordine costituito. La legge universale, in realtà, riesce a farsi valere contro questa presunzione e a conservarsi, e allora non emerge più come qualcosa di vuoto e di opposto alla coscienza, non più come una morta necessità, bensì come *necessità interna alla coscienza stessa*” (p. 521).

Si giunge verso la conclusione della *pars destruens* – rivolta all’idealismo preesistente. Dopo le confutazioni più puntuali, Hegel presenta una critica complessiva. La inizia ritorcendo contro Kant (o Descartes o Hume) i loro stessi argomenti: voi, sembra dirgli, ossessionati dal *timore di cadere in errore*, sospettate e disperate della verità (*diffidenza verso la scienza*); ebbene, io sospetto dei vostri sospetti (*non si vede perché, per converso, non si generi una diffidenza verso questa diffidenza e non si debba temere che una tale paura di errare sia essa stessa già un errore*). Di filosofia del sospetto di toernerà a parlare con l’antihegeliano (e in questo però hegeliano) Nietzsche. Qui ci interessano però altri rilievi: 1) se Hegel accusa i filosofi del suo tempo di non credere nella verità e nella possibilità di raggiungerla, ciò è un’ulteriore conferma che la filosofia del cosiddetto Illuminismo sia stata ben altro di un’immolazione alla Dea Ragione venerata da Robespierre* (non filosofo e non illuminista perché non pacifista); per contro, se Hegel invita qui a tornare a dare del tu, per così dire, alla verità, a ritrovare quella fiducia in essa propria della filosofia delle origini, allora Hegel può avvicinarsi agli scienziati (anche illuministi) che nella possibilità della verità confidavano: anche se, bisogna subito precisare, Hegel considera Scienza solo la propria, inaugurando secoli di antiscietificità filosofica in Europa.

* E – potremmo dire – da Hegel stesso (pur severo nei confronti del Terrore; quindi filonapoleonico e infine almeno formalmente reazionario)! Un conto insomma è la razionalità materialistica ed empirica dell’illuminismo – quella che fa sdivinizzare a Kant la ragione, stigmatizzandone i limiti – e un conto è il razionalismo che, rispetto a questa razionalità potremmo addirittura definire irrazionale (perché assolutizzante, panlogistico: termine non a caso coniato da un filosofo tedesco della destra hegeliana), di Hegel. Tale razionalismo ad oltranza, come abbiamo già visto nel caso di Napoleone, Hegel lo applica alla storia – che pertanto secondo lui ha un senso ferreo, una logica, che solo i filosofi possono capire: da qui lo studio nei licei italiani di storia con filosofia voluto dall’hegeliano Gentile. Dalla storia alla politica il passo è breve. Le seguenti frasi avrebbe potuto scriverle Robespierre – per quanto riguarda la logicità della storia e della politica. Salvo per il fatto che Robespierre aveva un’altra – opposta a quella di queste frasi – filosofia della storia. Medesime considerazioni potremmo farle per gli scritti storici di Marx. “In un popolo libero la ragione è veramente realizzata. Qui la ragione è la presenza vivente dello Spirito, e l’individuo non vi trova soltanto espressa e data come cosalità la propria determinazione e destinazione – cioè, la propria essenza universale e singolare –, ma è esso stesso questa essenza, e ha quindi raggiunto anche la propria destinazione. È questo il motivo per cui gli uomini più saggi dell’antichità [ma anche Descartes, oltre a Socrate!] hanno coniato la sentenza: *la saggezza e la virtù consistono nel vivere in conformità ai costumi del proprio popolo*” (p. 487). Ora, noi chiediamo ad Hegel: e se il tuo popolo è quello della Germania hitleriana? oppure quello dell’odierno consumismo? In base ad una simile frase, *la saggezza e la virtù* consisterebbero nell’essere nazisti e nel distruggere con l’inquinamento il pianeta. Rispetto a Croce – che, pur conservatore, non aderì, se non inizialmente, al fascismo – Gentile fu un hegeliano più conseguente. Come conseguente fu Hegel stesso: prontissimo a contraddirsi (facendo, del resto, della contraddizione una filosofia) ma a non contraddirsi mai nel salire sempre sul carro del vincitore: la Rivoluzione (che, quando è dominante, coincide con l’ordine istituito), Napoleone, la Prussia. Hegel potrebbe obiettarci che nel caso dei tedeschi sotto Hitler o di noi sotto la pubblicità – non si tratta di *popoli liberi*. Diventa però allora un po’ difficile stabilire che cosa intendere per “libertà”: stando al comportamento di Hegel dovremmo considerare liberi i francesi sotto la ghigliottina della Rivoluzione, l’Europa sotto quella degli eserciti di Napoleone e la Germania sotto l’egemonia della Prussia. Ciò detto, si tenga presente che autorevoli specialisti – di solito marxisti, *pour cause* – ritengono ridicola l’accusa ad Hegel di conservatorismo (sarebbe infatti una indiretta critica anche a Marx): cfr. D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, La scuola di Pitagora, 2011.



E. Delacroix, *La Libertà che guida il popolo*, 1830.



F. A. Bartholdi, *Statua della Libertà*, 1886, New York

A prescindere dalla loro attinenza o meno con l'interpretazione hegeliana dei concetti di "libertà" e di "spirito del popolo", queste due opere – entrambe di autori francesi e dell'800 – hanno reso tali concetti iconicamente universali. Per quanto riguarda la "libertà", Hegel la fa coincidere, come Spinoza, con la necessità. E l'unica cosa assolutamente libera è quella assolutamente necessaria: cioè lo Spirito come Assoluto. "Spirito del popolo" – che potremmo anche rendere con "libertà del popolo", intendendo la libertà hegelianamente, come la necessità di essere artefici del proprio destino, avrebbe detto Pico – è un concetto introdotto da Herder nel 1774 in *Ancora una filosofia della storia*. Herder si rifaceva da una parte alla Provvidenza (che è la filosofia della storia cristiana) e dall'altra allo *Spirito delle leggi* (1748) di Montesquieu (il quale intendeva quello che chiamava "spirito generale" come la risultante o sintesi dei vari fattori caratterizzanti in varie percentuali – che così ne determinano l'identità o appunto spirito – i vari popoli: clima, tradizioni, religione ecc.). Nel romanticismo tedesco – da Herder a Fichte – questi due concetti risultano fondamentali – non solo teoreticamente ma anche politicamente: nei *Discorsi alla nazione tedesca* (1807) – Fichte, al contrario dello Hegel di quegli stessi anni, sosteneva la superiorità cultura della Germania, incitando il suo popolo (che così, dopo Lutero, teneva a battesimo, fondando il nazionalismo tedesco anche nei termini razzistici di sangue e stirpe di cui si ricorderanno i nazisti) a combattere Napoleone. Al di là dei concetti, fu però Hegel a fondare il termine *Volksgeist*. Per Hegel – e lui stesso lo fa – non bisognerebbe però nemmeno parlare di "spirito del popolo" ma di popolo come spirito e viceversa. "In quanto *sostanza reale*, lo spirito è *un popolo*" (p. 601). Da qui l'autorizzazione a intendere lo Spirito di Hegel come storia e la possibilità di attaccarlo perché antropocentrico e antropomorfo – a differenza dell'Infinito di Bruno o della Natura di Spinoza.

Hegel però si spinge oltre nell'applicare a quelli che ritiene una sorta di spregiatori della possibilità della verità (Kant ecc.), i loro stessi argomenti. E continua: voi dite che la verità (assoluta) non è possibile? Eppure per farlo vi basate su quelle che ritenete essere delle verità, con ciò contraddicendovi e affermando quanto vorreste negare; un po' alla maniera di chi, contro Aristotele, volesse negare i primi principi, finendo immancabilmente per riaffermarli proprio durante il suo tentativo di negazione. Ecco le vostre presupposizioni (quello che, paradossalmente, dovete ritenere vero per poi sperare di poter negare la verità): 1) *le rappresentazioni della conoscenza come strumento e come mezzo*; 2) *una differenza tra noi stessi e questa conoscenza; il presupposto fondamentale, però, è che* 3) *da una parte ci sia l'Assoluto e dall'altra parte la conoscenza, la quale, pur essendo per sé e separata dall'Assoluto, sarebbe tuttavia qualcosa di reale*. In questo elenco Hegel non fa altro che ripetere i vari punti della gnoseologia idealistico-soggettiva precedentemente confutati. Ciò gli serve però per una confutazione ulteriore: infatti, mentre tali concezioni sono (secondo Hegel) false, nell'usarle come vere gli idealisti pre-hegeliani ne raddoppiano la falsità, il loro scopo essendo quello (secondo Hegel) di negare la possibilità di un Vero (assoluto). Dove l'equivoco tra l'idealismo hegeliano e – ad es. – il kantiano sta proprio qui.

Che per Hegel la verità o è assoluta o non è; per Kant, invece, non c'è la verità ma le verità e queste o non sono assolute o non sono (sono dogmi ecc.). Lo si vede bene, tale equivoco, nella frase conclusiva su citata: secondo Hegel, da parte degli idealisti trascendentali, *si presuppone la veridicità della conoscenza, la quale tuttavia trovandosi fuori dell'Assoluto, sarebbe fuori anche della verità: e con questa assunzione, la cosiddetta paura dell'errore si rivela piuttosto paura della verità.*

Circa l'insistere – componente illuministica in un Hegel per altri aspetti, fra cui l'Assoluto, anti-illuministico o romantico – sul debellare dalla filosofia e dalla scienza la *paura della verità*, si tengano presenti almeno tali notazioni storiche: 1) il motto oraziano *Sapere aude* (“abbi il coraggio di sapere”) si trova proprio nel criticato, da Hegel, Kant nel manifesto illuministico del 1784 *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* 2) Nel 1807 siamo a ridosso della Rivoluzione francese che – contraddicendo la sua radice illuministica – fu causa di paura. A tal proposito si parla di “grande paura dell'89” – per indicare quel fenomeno di suggestione collettiva che portò nelle campagne al massacro di molti nobili* – e di Terrore (per indicare gli eccidi di Robespierre tra il '93 e il '94). Hegel al Terrore – la fase culminante, robespierrista e saintjustiana della Rivoluzione, che poi si ripiegherà su se stessa – dedicherà un capitolo della *Fenomenologia*.

Interessante, infine, il riferimento alla *scienza che, senza preoccupazioni ... si mette subito all'opera e conosce realmente*. Interessante perché segna un tratto pragmatistico (der. del gr. *πρᾶγμα*, «cosa, fatto») nel razionalismo hegeliano (il razionalismo hegeliano consisterebbe nell'associare la conoscenza alla ragione e non ai sensi; anche se, considerando il primo titolo della *Fenomenologia* – *Scienza dell'esperienza della coscienza* – si vede come Hegel sia tutt'altro che estraneo all'*esperienza*, e quindi in certa misura all'empirismo o conoscenza a posteriori; solo che si riferisce ad esperienze diverse rispetto a quelle sensitive: ad esperienze coscienziali†).

Tratto pragmatistico: cosa significa? Qualcosa del tipo di ciò che in risposta ai dubbi gnoseologici o epistemologici sulla meccanica quantistica, sembra che abbia intimato ai suoi colleghi il premio Nobel per la fisica 1965 – nonché fra gli ideatori delle nanotecnologie e dei computer quantistici – R. Feynman: “Zitto e calcola!”. Hegel, portatore di una cultura classica, userà termini meno spicciativi; meno, paradossalmente, pratici; parlando ad esempio, e come ridiremo, di “astuzia della ragione”. Anche rispetto alla morale kantiana del dovere – poi – Hegel risulta, almeno nelle intenzioni, più pragmatico (per Kant, anche a livello epistemologico, le rivoluzioni, come la sua, riguardavano solo l'accademia e non il mondo esterno; bisogna però anche aggiungere che il razionalismo di Hegel, che gli fa accettare l'argomento aprioristico di Anselmo sull'esistenza di Dio, è meno “concreto” della componente empiristica che, col celebre esempio dei

* Cfr. G. Lefebvre, *La grande paura del 1789* [1932], trad. Einaudi, 1953.

† “Secondo la coscienza osservativa, la *verità della legge* ha il suo fondamento nell'*esperienza*, intesa quest'ultima come la modalità in cui un *essere sensibile* è non in sé e per sé, bensì *per la coscienza* stessa. Tuttavia, se la legge non ha la propria verità nel concetto, allora è un qualcosa di accidentale, di non necessario, e quindi non è effettivamente una legge. In altre parole: il concetto è essenziale alla legge, e questo non solo non contraddice il fatto che la legge è data per l'osservazione, ma garantisce alla legge stessa un'*esistenza* necessaria che è tale, appunto, per la coscienza osservativa” (p. 359). Aggiunge Cicero nel Glossario: “In Hegel, a differenza di ogni filosofo precedente, il concetto di esperienza investe tutte quante le sfere dell'esistenza umana fino a coinvolgere l'esperienza diretta che lo stesso Spirito assoluto fa di sé nella religione”.

talleri, lo fa rifiutare a Kant): “La coscienza morale *reale* ... è una coscienza *agente*, e in ciò consiste appunto la realtà della sua moralità” (p. 823)*.

Hegel stesso inoltre caratterizza questa che potremmo definire praticità (o, da altra prospettiva, ecologia) dello Spirito – come “utilità”. “Ogni cosa ... è tanto *in sé* quanto *per un altro*, cioè: ogni cosa è *utile*. Ogni cosa si concede ad altre cose, ed ora viene utilizzata dalle altre ed è *per esse*, ora invece, per così dire, s’impunta, agisce senza riguardi per nessun’altra, è per sé e fa a sua volta uso di altre cose. Da tale situazione dipendono l’essenza e la posizione dell’uomo, il quale è la cosa *consapevole* di tale rapporto” (p. 755). Tale pragmatismo – nella misura in cui è attribuibile ad Hegel, dato che nelle pagine in cui scrive queste cose egli sta interpretando dall’interno l’Illuminismo, che con la sua filosofia vuole superare, dopo averlo introiettato: “la difficoltà cui danno luogo questi concetti deriva unicamente dal fatto di attenersi saldamente all’«è» e di dimenticare invece il pensiero in cui i momenti sono nella stessa misura in cui non sono, in cui sono, cioè, soltanto il movimento dello Spirito” (p. 1021) – si rivela però non caratterizzabile ecologicamente. Riguarda infatti soltanto lo Spirito e non la Natura – se non spiritualmente considerata. Qualcosa di simile vale anche per Aristotele secondo cui “la natura è solamente un genere dell’essere” – Hegel avrebbe detto: una figura dello Spirito o un movimento dialettico – e pertanto “la fisica è, sì, una sapienza, ma non è la prima sapienza”, che sarebbe invece quella in grado di occuparsi dell’essere in quanto essere (*Metaph.* IV, 3, 1005a 35).

Dapprima Hegel – unendo l’antropocentrismo illuministico con quello biblico della *Genesi* – ci dice che l’utilizzo reciproco vale esclusivamente entro la società umana; perché tra questa e il resto dell’esistente vi è un rapporto asimmetrico; con la prima che sfrutta il secondo. Poi continua Hegel – ritenendo con ciò di superare il pragmatismo illuministico – se vogliamo attenerci al principio dell’utile, la cosa più utile sarà l’Assoluto, il principio di tutte le cose. Che risulta utile – a noi – solo se lo caratterizziamo come Dio. “Fra tutte le utilità ... il rapporto verso l’essenza assoluta, cioè la religione, è l’Utile supremo”. Così l’apparentemente antireligioso principio dell’utilità dell’illuminismo si ribalta in un’apoteosi della religione. Dialetticamente Dio (la religione) sarebbe la tesi; l’utilità (l’illuminismo) l’antitesi; l’utilità come assoluto – la sintesi. Sintesi operabile però non dalla religione – che è per Hegel *fede* e non *Concetto* – ma solo dalla filosofia (hegeliana).

Questa conseguenza risulta dal fatto che solo l’Assoluto è vero, cioè solo il vero è assoluto. Contro di essa si potrebbe obiettare facendo due distinzioni: a) anche se una specie particolare di conoscenza non giungesse, come esige la scienza, a conoscere l’Assoluto, essa potrebbe tuttavia essere di per sé vera; b) anche se la conoscenza in generale fosse incapace di cogliere l’Assoluto, essa potrebbe tuttavia essere capace di un’altra verità. In ultima analisi, però, ci rendiamo conto che un tale dibattito approda a una oscura differenza tra un vero assoluto e un vero d’altra natura, che “l’Assoluto”, “la conoscenza”, ecc., sono espressioni che presuppongono un significato, il quale costituisce pertanto la prima cosa di cui bisogna occuparsi.

* “*Pragmatismo*. Termine introdotto dal filosofo statunitense Ch. S. Peirce (1839-1914) per caratterizzare la propria concezione analitica del linguaggio secondo la quale, per provare, indipendentemente dall’uso di categorie a priori, la veridicità di un’affermazione, occorre accertarne l’ambito di applicazione, verificando nella pratica la sua validità teoretica” (Trecani.it). Dire “pragmatismo” o dire “filosofia americana” – a significato, nel corso del Novecento e anche al di fuori dell’ambito accademico e della filosofia in senso stretto, quasi la stessa cosa. Gli americani sono famosi per il loro “spirito pratico” (sorta di ossimoro, che però non è considerato tale, come stiamo vedendo, nemmeno dal tedesco Hegel, per il quale anzi potremmo dire, antiaristotelicamente o anche antiplatonicamente, che ciò che non è spirito non è pratico e ciò che non è pratico o reale o atto non è spirito). Sarà anche per questo che l’autorevole filosofo americano R. Brandom si è interessato – dopo la separazione tra filosofi analitici o anglosassoni e continentali – ad Hegel dal punto di vista pragmatistico con l’articolo del 1999 *Some Pragmatist Themes in Hegel’s Idealism*. Cfr. G. Seddone, *Hegel e il pragmatismo: il carattere pragmatico e intersoggettivo della concezione hegeliana di Spirito*, Filosofia.it.

La frase *solo l'Assoluto è vero, cioè solo il vero è assoluto* può essere considerata una sorta di assioma – e anche di mantra – di Hegel. La frase è profondamente antikantiana e anti-illuministica. Per la sua perentorietà sarebbe stata forse sottoscritta da un Robespierre: il quale in ciò si rivelava, parlando in stretti termini di storia culturale, romantico. Romanticismo come ricerca dell'assoluto – di una panacea, di una realizzazione (ontologica, gnoseologica, etica, estetica) piena e definitiva e universale; da ottenersi col conflitto, non con la pace dei sensi. Ricerca che, seppure in forme da Hegel non approvabili – perché non dialettiche, non logiche e con componenti naturalistiche da Hegel giudicate non spirituali – veniva condotta negli stessi anni della *Fenomenologia* dai poeti inglesi (studiosi dell'idealismo tedesco*) Coleridge e Wordsworth. O dal pittore tedesco Caspar David Friedrich. Il più celebre dipinto del quale – emblema dell'arte romantica e interpretazione del sublime kantiano – Hegel non avrebbe approvato; stigmatizzando – come fa nella *Prefazione* alla *Fenomenologia* e con riferimento anche a Fichte e Schelling – “il bello, il santo e l'eterno che imperversano in questi tempi”. Per Hegel filosofia – o scienza – è mediare, compiere la sintesi di due estremi. Quello della trascendenza (che già Aristotele ebbe a criticare a Platone e che Hegel, almeno in certa misura, può rinvenire nel cristianesimo, oltretutto nel Romanticismo idealistico) e quello dell'empirismo sensistico che magari si congiunge con l'illuminismo materialistico di Francia: La Mettrie, d'Holbach, Condillac, Diderot. Secondo Hegel invece unicamente “lasciandosi dietro la parvenza policroma dell'aldiqua sensibile e la vuota notte dell'aldilà soprasensibile, la coscienza penetra allora nel giorno spirituale della presenza” (p. 273). Nell'espressione “giorno spirituale della presenza” – oltre alla radice “phos”, luce, del termine filosofia e allo Spirito come Concetto e Storia – si rinverrà la parola “presenza” indicante la necessità di analizzare l'immanente secondo il processo di *Aufhebung* (vedi sotto) consistente nel suo superamento/conservazione. È ciò che farà la fenomenologia anche non hegeliana: il riferimento è ad Husserl e ai fenomenologi che hanno percorso tutto il Novecento.



C. D. Friedrich, *Viandante su mare di nebbia*, 1818

“Quando la certezza di essere ogni realtà si è elevata a verità, allora la ragione è spirito, ed è consapevole di se stessa come del proprio mondo, e del mondo come di se stessa” (p. 589). Che differenza c'è tra una frase come questa di Hegel e il dipinto romantico di Friedrich – sorta di raffigurazione del sublime kantiano? Premesso che la risposta dipende da come si interpreta Friedrich – potremmo dire che la differenza sta nel fatto che in Hegel la romantica

* Cfr. T. S. Coleridge, *Opere in prosa*, trad. Bompiani, 2006, dove si trova anche un saggio dedicato espressamente alla logica.

“certezza di essere ogni realtà” va “elevata a verità” e che tale elevazione avviene soltanto tramite il duro lavoro della logica dialettica. In Friedrich risulta un po’ difficile scorgere la rappresentazione della logica dialettica.

Il solo l’Assoluto è vero, cioè solo il vero è assoluto non va quindi interpretato – almeno nell’intenzione di Hegel – in senso romantico. O – viceversa – il romanticismo non dev’essere arazionale. Dove però con razionalità Hegel intende la propria. La *scienza dell’esperienza della coscienza*; la *fenomenologia*. Kant quindi – rispetto ad Hegel – risulta da un lato troppo illuminista e dall’altro troppo romantico. È troppo illuminista il Kant della prima critica (1781) perché pone alla ragione dei limiti e perché distingue irriducibilmente il fenomeno dal noumeno. È troppo romantico il Kant della terza critica (1790) col suo concetto – demolitore di ogni concetto – di “sublime”. Così che l’Assoluto di Hegel è l’opposto del Sublime kantiano. Quest’ultimo – se realizza l’uomo – lo realizza solo sovrastandolo; mettendolo di fronte ad una alterità irriducibile all’umanità. Il primo – se sovrasta, tramite la storia o Spirito e la sua “astuzia” – l’uomo singolo lo fa solo per realizzare, anche di questo, l’umanità che, in quanto portatrice dell’“intelletto”, risulta per Hegel, che così si esprime nella *Prefazione*, “la potenza più stupefacente e più grande, anzi la potenza assoluta”. Potremmo insomma provare ad accostare sinonimicamente Umanità e Assoluto (o Spirito). E – anche in relazione al quadro di Friedrich – dire che: per i romantici l’Assoluto non si identifica con l’Umanità; esso (come accade pure nel Sublime kantiano) implica quantomeno anche la Natura. Intesa come ciò che non è riducibile completamente all’umano. Per Hegel invece se l’Assoluto non fosse – in ultima istanza – Umanità, allora esso non sarebbe razionale. Ci sarebbe – stando a nostro esempio – quella incompleta razionalità e incompleta strutturazione logica che si registra nel quadro di Friedrich. Insomma Hegel si schiera – filosoficamente – dalla parte della coincidenza tra Logos ed Essere, propria di Parmenide, di Eraclito (e lo Spirito di Hegel sarà più simile all’Essere come Divenire eracliteo – o, nel Novecento, all’Essere come Tempo di Heidegger, il quale non a caso teneva lezione tanto su Hegel quanto su Eraclito – che all’Essere come Uno di Parmenide), ma anche di Cristo, secondo il vangelo di Giovanni*. Il cui inizio – detto “Inno al Logos” e scritto in greco – riportiamo, valendo come approssimazione al pensiero di Hegel (a proposito del quale si può così massimamente apprezzare la distanza da quello di Kant): “In principio era il Logos e il Logos era presso Dio e il Logos era Dio. Questi era principio presso Dio. Tutto è venuto ad essere per mezzo di Lui, e senza di Lui nulla è venuto ad essere di ciò che esiste”. Avrebbe potuto dirla Parmenide, qualcosa de genere. La ridirà a suo modo Hegel, nei *Lineamenti di filosofia del diritto*: “Ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale” (posizione già espressa nella *Fenomenologia* con una frase come questa di p. 359: “ciò che *deve* essere, è anche di fatto, e ciò che *deve* essere, ma non è, non ha alcuna verità”). Ecologicamente potremmo invece esprimerci così: non ha senso chiedersi se l’uomo sia o non sia in grado di conoscere o di raggiungere la verità. Se l’uomo non fosse in un grado accettabile già da sempre nella verità, l’uomo, molto semplicemente – e al pari di ogni altra cosa – non potrebbe sopravvivere. Dove per

* Mentre religiosi e filosofi – fino ad Hegel e ad Heidegger, anche per ciò hegeliano – con concezioni come quella del Logos (che in greco vuol dire: parola, discorso, ragione, e dunque anche verità e dunque anche realtà ultima) pongono in relazione, se non identificano, il piano ontologico, quello gnoseologico e quello linguistico, i neuroscienziati odierni sostengono non solo la non identificazione di linguaggio e realtà ma anche quella di linguaggio e pensiero: “L’idea che il pensiero sia la stessa cosa del linguaggio è un esempio di quella che può essere chiamata un’assurdità convenzionale ... Se i pensieri dipendessero dalle parole, come potrebbe mai esserne coniata una nuova? Come potrebbe un bambino imparare la prima? Come sarebbe possibile la traduzione interlinguistica?” (S. Pinker, *L’istinto del linguaggio. Come la mente crea il linguaggio* [1994], trad. Mondadori, 1997: dove per “mente” non si deve intendere il “pensiero” ma il cervello) Precisiamo che la dottrina del logos – della relazione, variamente concepita, tra pensiero e linguaggio – non va solo nella direzione (qui attaccata da Pinker) del pensiero quale effetto del linguaggio ma – e in Hegel questa risulta preponderante – del linguaggio quale effetto del pensiero (pensiero inteso come verità concettuale). Le due alternative sono piuttosto diverse, anche se distrutta una, pure l’altra – che comunque su di una stretta relazionalità pensiero/linguaggio si basa – entra in crisi.

“essere nella verità” non si deve intendere altro, ecologicamente, di quanto l’evoluzionismo darwiniano intende con “adattamento”.

Dice Aristotele, iniziando il secondo libro della *Metafisica*: “la ricerca della verità sotto un certo aspetto è difficile, mentre sotto un altro è facile. Una prova di ciò sta nel fatto che è impossibile ad un uomo cogliere in modo adeguato la verità, e che è altrettanto impossibile non coglierla del tutto: infatti, se ciascuno può dire qualcosa intorno alla realtà, e se, singolarmente preso, questo contributo aggiunge poco o nulla alla conoscenza della verità, tuttavia, dall’unione di tutti i singoli contributi deriva un risultato considerevole”. Questo – oltre ad esprimerci una concezione per la quale il rapporto dell’uomo con la verità, cioè con il modo in cui stanno le cose al mondo, sarebbero almeno in certa misura naturale; ed oltre a valere come sorta di massima per la ricerca scientifica che necessità del contributo di molti ricercatori attivi in equipe – potrebbe valere anche come caratterizzazione dello Spirito hegeliano che compie il suo processo di autoriconoscimento (e in ciò consiste la verità secondo Hegel) solo 1) tramite un rapporto originario della coscienza con la verità; 2) tramite l’estrinsecazione di questo rapporto attraverso la pluralità dei vari stadi dello spirito, ciascuno assoluto (o vero) quanto insufficiente per l’Assoluto. “Il ritorno del Tutto entro sé consiste appunto nel contenere entro sé tutti i momenti” (p. 1027). Anche se con una logica – ed ontologia – non dialettica – non interrelata – come l’hegeliana, già Aristotele diceva qualcosa di paragonabile: “se non esiste nulla al di fuori delle singole cose individue, e se le singole cose individue sono infinite, come è possibile acquistare scienza di questa molteplicità infinita? In effetti, noi conosciamo tutte le cose solo in quanto esiste qualcosa che è uno, identico e universale” (*Metaph.* III, 4, 998b 25-29).

Con simili precisazioni, il resto della frase di Hegel con cui Cicerone fa terminare quella che considera la prima parte dell’*Introduzione* – dovrebbe risultare di più agevole lettura. Hegel vi sostiene che una verità (o una conoscenza) o è assoluta o non è. O è “organica” o non è – per usare un termine che Hegel usa spesso e che noi potremmo intendere quasi come sinonimo (un po’ più laico) di Assoluto. Non si danno conoscenze particolari né altre verità rispetto a quella assoluta: “il fine della ragione, in quanto fine universale e onnicomprensivo, non è niente di meno che il mondo intero” (p. 825). Se – approssimando – intendiamo il termine assoluto come sinonimo di “organico”, potremmo dire che ciò vale anche per l’ecologia; cui sarebbe riconducibile addirittura Aristotele, quando sostiene tautologicamente (e ripetendo Parmenide) che “l’essere è ciò che è comune a tutto” (*Metaph.* IV, 3, 1005a 27). In ecologia una conoscenza non organica non è conoscenza, non rispetta la verità. Ma che cosa significa qui “organico”? Non ciò che significa etimologicamente: attinente alle macchine, agli strumenti; che serve di strumento (significato proprio anche dell’*Organon*, titolo sotto cui si raccolgono gli scritti logici di Aristotele; si ritrovi anche in ciò, nel significato da attribuire al termine “organo”, tutta la distanza fra la logica aristotelica e la hegeliana*). Bensì – fra i molti altri significati del termine – quello che riporta Treccani.it quando scrive: “Composto di parti distinte ma tra loro corrispondenti e armonicamente disposte in vista del fine a cui sono coordinate”. Questo – molto grosso modo – è il vero come Assoluto e l’Assoluto come vero di Hegel. Sempre Treccani.it fa riferimento anche alla

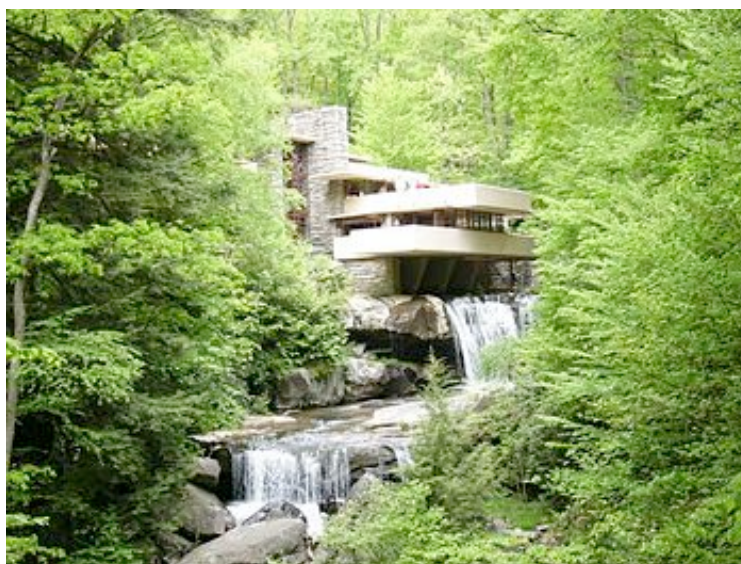
* Attenzione però. L’antiaristotelismo di Hegel va calibrato di volta in volta e di tema in tema. Complessivamente, infatti, potremmo dire che Hegel cerchi di essere l’Aristotele del secolo XIX – fra l’altro superando il proprio maestro putativo Kant, come Aristotele superò (ritenne di superare) Platone. La seguente sintesi della filosofia aristotelica potrebbe applicarsi ad Hegel. “Il grande mondo delle Idee diventa la *trama intelligibile del sensibile*; il Principio materiale, da prevalente, scomposta e irrazionale necessità, diventa, in maniera più marcata (ma seguendo una linea già tracciata da Platone), *potenzialità e anelito* alla forma intelligibile, che sussiste solo in virtù della forma per la forma. I fenomeni acquistano più concretezza e sono “salvati”: *però sono salvati appunto nella forma; e l’intero universo si presenta come una grandiosa scala che da tale forma ancorata alla materia sale via via, secondo piani gerarchicamente superiori l’uno all’altro, in maniera perfetta, fino alla più pura delle Forme immateriali che è l’Intelligenza*” (G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, IV, *Aristotele e il primo Peripato*, Bompiani, 2004, p. 26).

“Architettura organica” – “movimento architettonico sviluppatosi dal 1930 alla fine degli anni Cinquanta, ispirandosi soprattutto all’opera dell’architetto statunitense F. L. Wright (1869-1959); basata sul principio che l’edificio deve essere concepito in armonia con l’ambiente esterno, è caratterizzata da una particolare attenzione per la vita quotidiana e le esigenze dell’uomo, e dallo sforzo di considerare unitariamente, nella progettazione, il luogo della costruzione, la struttura esterna, l’arredamento interno”*. Anche ciò può essere utilizzando per una qualche approssimazione all’Assoluto di Hegel e, pure, alle sue possibili (ma non necessarie, se finora non sono state rilevate dalla critica) prossimità con alcuni approcci ecologici alla filosofia. Tipica frase di Hegel che potremmo considerare in senso ecologico – quel senso cioè dove non si dà testo senza contesto, io senza tu, qui senza là, cosa senza relazione ecc.: “l’essere-per-sé costituisce piuttosto la perdita di se stesso, e l’estraniamento di sé costituisce piuttosto l’autoconservazione ... Tutti i momenti esercitano l’uno verso l’altro una giustizia universale” (p. 701).

Tuttavia per Hegel – antiecológicamente e come abbiamo già rilevato – prevale sempre l’Uomo su tutto. Cosicché anche nella seguente celebre opera di Wright – con il suo tentativo di conciliazione tra Uomo e Natura – Hegel vi vedrebbe troppa Natura e troppo poco Uomo. Diciamo allora l’ecologia – od organicismo, integrazione ecc. – di Hegel è considerabile tutta interna ad Uomo, Storia, Spirito. Quindi complessivamente antiecológica: “La coscienza, tra lo Spirito universale e la propria singolarità di coscienza sensibile, ha come termine medio il sistema delle figurazioni della coscienza stessa, un sistema che è la vita dello Spirito che si dà ordine fino a divenire il Tutto – un sistema che è l’oggetto dell’opera presente e la cui esistenza oggettiva è la storia del mondo. La natura organica, invece, non ha storia. Dal suo universale, che è la vita la natura organica cade infatti immediatamente nella singolarità dell’esistenza, e i due momenti unificati di questa realtà – la determinatezza semplice e la vitalità singolare – producono il divenire solo come movimento accidentale. In questo movimento, ciascun momento è per la propria parte attivo e il Tutto è certamente conservato; tale attività, però, è *per se* stessa limitata al proprio punto, in cui il Tutto non è affatto dato perché esso qui non è *per sé* come Tutto” (p. 415). Ancora (e addirittura): “la natura non è *nulla al di fuori* della sua essenza” e “insieme al momento della sua opposizione rispetto all’unità spirituale, questo nulla è il *Male*” (p. 1021).

Si capisce quindi perché l’organicità di cui sopra – il rispetto, scientifico ed etico, per le differenze, che in biologia si chiama biodiversità – in Hegel, al culmine del processo dialettico, viene meno; con un imbarazzo rispetto al suo Sistema che in conclusione che avremo modo di rilevare. Ma ecco una frase che va in tale disorganica e antiecológica direzione: “qualsiasi contenuto ha in sé la *macchia della determinatezza*, da cui il sapere puro è libero” (p. 859).

* Cfr. B. Zevi, *Verso un’architettura organica*, Einaudi, 1945.



F. L. Wright, *Fallingwater* o *Casa sulla cascata* (Pennsylvania, 1935)

2. Il sapere fenomenico e la necessità del processo di formazione della coscienza

Ora, noi non vogliamo tormentaerci con simili rappresentazioni e discussioni inutili sulla conoscenza come strumento per impossessarsi dell'Assoluto, o come mezzo mediante cui scorgiamo la verità, ecc. – sono queste le uniche due posizioni cui si riducono in definitiva tutte le rappresentazioni di una conoscenza separata dall'Assoluto e di un Assoluto separato dalla conoscenza. D'altra parte non intendiamo neanche ricorrere ai pretesti che, per scansare la fatica della scienza, l'incapacità di procedere scientificamente accampa sulle basi di quei presupposti, dando a un tempo l'apparenza di un'attività seria e scrupolosa. Senza bisogno di arrovellarsi per trovare risposta a dei falsi problemi, sarebbe molto meglio respingere decisamente tutte queste rappresentazioni come accidentali e arbitrarie. Quanto alle parole che sono collegate a tali rappresentazioni – come "assoluto", "conoscenza", "oggettivo", "soggettivo", e innumerevoli altre il cui significato viene presupposto come universalmente noto –, il loro impiego dev'essere considerato un vero e proprio inganno. Infatti, da a intendere che non soltanto il loro significato è universalmente noto, ma che se ne possiede anche il concetto, sembra piuttosto solo un pretesto per non affrontare il compito principale, che è appunto di rendere conto di questo concetto.

La seconda parte dell'*Introduzione* – stando alla suddivisione proposta da Cicero – inizia rincarando la dose contro quelle che vengono adesso definite *discussioni inutili sulla conoscenza ... separata dall'Assoluto e di un Assoluto separato dalla conoscenza*. In base a un tale assunto tutta la *Critica della ragion pura*, ad esempio, sarebbe una discussione inutile! ...

Poi Hegel introduce un nuovo elemento. La *fatica della scienza*. L'espressione – di primo acchito banale – è invece molto significativa, in Hegel, e da spiegarsi esaurientemente in tutte le sue parti. Intanto la "scienza" cui fa riferimento Hegel non è certo quella di Galilei o di Newton (che Hegel non perde occasione, in pubblico e privato, di criticare addirittura nel merito, pur sbagliando quasi sempre. Difese ad es. la fallace – ma organicistica – teoria dei colori dell'amico e protettore Goethe, concepita come critica a distanza del meccanicismo di Newton. Interessante a tal proposito notare che anche l'antihegeliano Schopenhauer sosterrà Goethe – amico pure di quest'ultimo – proprio nella sua teoria dei colori). La "scienza" per Hegel è – così come per Spinoza o Aristotele; rispetto al quale per molti altri aspetti Hegel risulta sistematicamente il contrario – la propria filosofia. D'altronde fino ad Husserl – fino al Novecento, quindi – i filosofi tenderanno (non tutti,

però) a identificare la propria filosofia con l'unica o vera scienza. Causando una situazione fatta di tante scienze (o concezioni di scienza) quante filosofie. In che cosa consisteva la filosofia – e quindi la scienza – di Hegel? Nel rendersi conto e testimoniare il fatto che: la *conoscenza* non è *separata dall'Assoluto* e l'*Assoluto* non è *separato dalla conoscenza*.

Tale rendersi conto e testimoniare costa *fatica*. Cosa ha a che fare la *scienza* con la *fatica* in Hegel? Non riguarda banalmente il fatto che risulta faticoso per il povero studioso ricercare, concentrarsi, scrivere ecc. Qui *fatica della scienza* è plausibilmente da intendersi nel duplice senso del genitivo. Conoscere è faticoso – implica fatica – non solo perché è un'attività dell'agente conoscente ma perché lo è anche dello stesso conosciuto. Insomma la fatica non è solo dello scienziato (che conosce) ma anche della scienza stessa (intesa come verità). Hegel sembra volerci dire che la verità (o scienza o Assoluto) è fatica perché la fatica è verità. La fatica è lo Spirito. La fatica è l'Assoluto. In che senso? Nel senso che l'attività, il movimento, il divenire, il dinamismo (e ogni organismo è dinamico, è vivo perché si muove; e perché ha, avrebbe sottolineato Hegel con l'"alchimista" Goethe, un'organizzazione integrata*). Infine il lavoro – sul quale insisterà poi l'hegeliano Marx portando in fabbrica un concetto risalente all'*homo artifex* rinascimentale, sviluppato antiecológicamente dall'economia liberale inglese di Locke-Smith-Ricardo, per i quali, come per il comunista Marx, al lavoro spetta l'unica capacità di costituire valore, e che risulta decisivo anche in Hegel, il quale (a p. 445, con termini già berkeleyani che saranno tratti alle estreme conseguenze, teoretiche e politiche, dall'attualismo del fascista Gentile) sostiene che "il vero essere dell'uomo è il suo atto".

È questa la scienza, la verità[†]. Non lo statico e atemporale mondo delle idee platoniche, delle essenze aristoteliche, ma anche delle certezze cartesiane, degli apriori kantiani o delle tassonomie

* Quanto segue, vale per Hegel tanto a livello dell'organismo biologico (trattato in maniera opposta rispetto alla scienza biologica) che a quello dell'organismo, se così si vuol chiamare, costituito da tutte le altre figure dello Spirito (in cui deve rientrare anche la biologia, se lo Spirito è assoluto): "E poiché l'essere dell'organismo è essenzialmente universalità, cioè riflessione entro se stesso, ecco allora che l'essere dell'intero organismo, allo stesso modo dei suoi momenti, non può sussistere in un sistema anatomico: la reale espressione esteriore della totalità organica e dei suoi momenti è data piuttosto solo come movimento che attraversa le diverse parti della configurazione e in cui ciò che viene isolato e fissato come sistema particolare si presenta essenzialmente come momento fluido. In definitiva, dunque, la realtà dell'organismo, nella sua totalità e nei suoi momenti, non può essere quella trovata e esibita dall'anatomia, ma solo la realtà come processo, nel quale unicamente hanno senso anche le singole parti anatomiche" (p. 391). Volendo – e al di là di qualsiasi autorizzazione da parte della storia della filosofia – potremmo tradurre parzialmente ciò anche in termini darwiniani; mettendo al posto del termine "processo", quello di "evoluzione".

† Per Hegel la dialettica stessa dello Spirito è lavoro: con la parola "lavoro" che, in latino, rimanda a quella "fatica". Tale dialettica – che è dialettica proprio perché si riscontra a tutti i livelli – vige tra il particolare e l'universale anche a livello sociale: "il lavoro dell'individuo per provvedere ai propri bisogni, infatti, è un soddisfacimento dei bisogni degli altri quanto dei propri, così come il soddisfacimento dei propri bisogni viene raggiunto solo mediante il lavoro degli altri" (p. 485).

scientifiche (di derivazione comunque aristotelica, anche quelle di Linneo)*. Non c'è *fatica* – non c'è lavoro, processo, dinamismo – nelle idee, nelle essenze, nella formula di gravitazione universale. C'è fatica per ottenere queste conoscenze ma non nelle conoscenze stesse. Che quindi non possono considerarsi secondo Hegel vere conoscenze: “lo Spirito non esiste mai e in nessun luogo se non dopo il compimento del suo lavoro” (p. 1051). Niente Assoluto senza semovenza continua (*il dogmatismo è l'opinione secondo cui il vero è un risultato fisso; invece la verità è il*

* “L'osservazione [scientifica: nel senso di biologia, chimica, ecc.], che teneva ordinate e distinte queste differenze ed essenzialità [specie, elementi, organi, forze ecc.], e credeva di possedere in esse qualcosa di stabile e di saldo, vede adesso [quando si filosofa sulle classificazioni scientifiche] dei principi che interferiscono l'uno con l'altro, vede formarsi degli interscambi e delle confusioni, vede connesso ciò che prima considerava assolutamente separato, e separato ciò che riteneva compatto. Di conseguenza, l'esigenza di mantenersi saldamente aggrappati alla permanenza immobile e uguale a sé dell'essere, si vede assillata proprio qui, nella sfera delle sue determinazioni più universali – per esempio i tratti caratteristici essenziali degli animali e delle piante –, dalle istanze che le sottraggono ogni determinazione, che riducono al silenzio l'universalità cui essa si era elevata e che la costringono a restare mera osservazione e descrizione priva di pensiero. Poiché la natura del determinato è quella di perdersi nel suo contrario [per la coincidenza degli opposti di derivazione eraclitea e presente anche nel Rinascimento neo-eracleo: Cusano, Bruno ecc.], l'osservazione descrittiva che si limita alle caratteristiche semplici, o che delimita la dispersione sensibile per mezzo dell'universale, trova dunque nel suo oggetto la *confusione del proprio principio*. La ragione, pertanto, deve lasciar perdere la determinatezza *inerte*, che aveva la parvenza del permanere, e passare piuttosto all'osservazione della determinatezza nella sua verità, cioè *in rapporto al suo contrario*. Le cosiddette caratteristiche essenziali [quelle di Aristotele ma, a livello trascendentale, anche di Kant e, secondo Hegel, delle scienze empiriche] sono in realtà determinatezze *quiete* che, qualora siano espresse e considerate come *semplici*, non presentano la loro vera natura di *momenti* dileguanti del movimento che si riprende entro se stesso” (p. 357). Hegel estende poi il discorso a quello che Galilei considerava – se non il costituente ultimo della natura – di sicuro la base della nostra conoscenza di essa: il numero. “Il numero è la determinatezza in tutto e per tutto quieta, morta e indifferente, in cui è cessato ogni movimento e ogni rapporto, e che ha rotto i ponti con la vitalità degli impulsi, con le modalità viventi e con tutte le altre esistenze sensibili” (p. 401).

*movimento di sé in se stessa; il predicato esprime la sostanza; si legge nella Prefazione**). Senza fatica anche nel senso – volendo giocare sulle analogie – che Treccani.it dà alla sua sesta accezione del termine: “nella tecnologia meccanica, condizione nella quale vengono a trovarsi elementi strutturali, soprattutto metallici, per effetto di sollecitazioni dinamiche, variabili nel tempo più o meno rapidamente, che si succedono per un grande numero di cicli”. Dove la figura del ciclo si ricordi essere cara a quello che Croce considerava il precursore di Hegel in Italia: Vico[†]. Interessante notare come i più importanti filosofi che per primi si siano dedicati alla storia – Vico ed Hegel – abbiano di questa una concezione che – almeno in Hegel – integra quella antica (ciclica o naturale) e quella cristiana (lineare o progressiva). Per Hegel la storia – che fondamentalmente egli identifica con lo Spirito e l’Assoluto – è un progredire di cicli, una sorta di spirale tridimensionale o vortice. Vortice senza vertice che a sua volta non sia un vortice.

* O per citare l’*Enciclopedia* – così da trarne vantaggio anche per la comprensione della differenza tra il sillogismo aristotelico e la dialettica hegeliana: dogmatismo è ritenere, come faceva la vecchia metafisica, “che di due affermazioni opposte, l’una dovesse essere vera, e l’altra falsa”. La logica-metafisica hegeliana sembra cioè riassumibile con l’espressione *et ... et* anziché con quella *aut ... aut*; cui non a caso si rifà, nel titolo di una sua fondamentale opera del 1843, l’antihegeliano Kierkegaard; apparendo reazionario rispetto al suo vecchio professore, che critica per avere, con la sua logica inclusiva, dissimulato i tragici conflitti esistenziali fra le inconciliabili e radicali scelte di vita; i quali risulterebbero invece con una logica aristotelica classica. Effettivamente Hegel definisce “coscienza infelice” quella che per Kierkegaard è la situazione normale dell’esistenza (ciò che Heidegger chiamerà “Esserci”, considerandolo sinonimo di “uomo”): la situazione di inconciliabilità tra contrari (scelte, valori); la tesi e l’antitesi senza sintesi. Hegel la attribuisce soprattutto alla cultura ebraico-cristiana con il suo dualismo terra/cielo, immanente/trascendente. Ma, come dimostra questa frase (che pare anticipare l’antihegeliano Schopenhauer, per il tema, anche buddistico, della vita come dolore), sembra che riguardi ogni uomo: “La coscienza di vivere, la coscienza della propria esistenza e attività, è soltanto dolore, perché in questa vita essa è consapevole di avere per essenza il suo contrario [cioè la morte], e, di conseguenza, è consapevole della propria nullità” (p. 309). Dolore – e infelicità – a cui si può ovviare, secondo Hegel, solo inserendo la “coscienza” nella dialettica dello Spirito tendente all’Assoluto. Sul tema, il punto di riferimento è J. Wahl, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel* [1929], trad. Laterza, 1994.

Per dirla evocando ulteriore contesti. Hegel mette in discussione il principio formalizzato da Aristotele (ma già abbondantemente operante nel concetto di identità e contraddizione di Parmenide e nei paradossi di Zenone) del *tertium non datur* – poi detto principio di bivalenza. Interessante sarebbe studiare la possibile (e inevitabilmente parziale e involontaria) precognizione hegeliana di quella che oggi si chiama “logica fuzzy” o polivalente o sfumata (molto interessante anche per l’ecologia).

Logica fuzzy. “Nella teoria dei sistemi, tipo di rappresentazione ideato verso la fine degli anni 1970 da Zadeh, della University of California a Berkeley, ma affermatosi solo a partire dagli anni 1990, che ha l’obiettivo di rappresentare il più fedelmente possibile, su sistemi a logica binaria, il modo di ragionare tipico della mente umana. Il ragionamento umano ammette, infatti, la possibilità di passare da un concetto a un altro gradualmente, mentre ciò non è possibile nella logica booleana, in cui la definizione stessa di insieme ordinario (ordinary set) comporta che l’appartenenza di un elemento a un insieme corrisponda a un concetto binario, potendo assumere i due soli valori {1,0}. La logica f. si basa su una definizione di insieme f. (fuzzy set) in cui l’appartenenza di un elemento all’insieme può assumere tutti i valori compresi nell’intervallo [0,1]. Nella logica f. è possibile considerare un determinato valore non come esclusivamente appartenente a un singolo insieme, bensì come simultaneamente appartenente, anche se in misura differente, a più insiemi distinti. Per es., il concetto tiepido, che di fatto si pone in una posizione intermedia fra caldo e freddo, può essere considerato come appartenente per il 50% all’insieme caldo e per il 50% all’insieme freddo. Questo modo di procedere fornisce quindi la possibilità di rappresentare la gamma di valori compresi fra due valori estremi, assegnando a ogni valore compreso nell’intervallo differenti gradi di appartenenza, e permette il passaggio da un estremo a un altro dell’intervallo complessivo in maniera graduale e progressiva. Dunque, ai concetti logici di vero e falso della logica convenzionale si sostituisce semplicemente un grado di verità che presuppone allo stesso tempo un certo grado di falsità. La capacità della logica f. di trattare tali concetti è stata alla base del suo successo nelle applicazioni più svariate, quali, per es., gli studi di intelligenza artificiale e il controllo di quei sistemi in cui è presente un certo grado di incertezza nei parametri in gioco”. Treccani.it.

[†] Cfr. B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, Laterza, 1911. Medesima la lettura dell’altro idealista italiano e sodale, in quegli anni, di Croce – G. Gentile, *Studi vichiani*, Principato, 1915.



Il paragone fra lo Spirito di Hegel e il vortice che si produce sbattendo la crema è particolarmente interessante perché anche questo richiede lavoro. Ma anche quello delle scale, lo è: dove ad ogni giro – così uguale e diverso insieme – si sale.

Dopo aver irriso quelli che considera i *falsi problemi* dell'idealismo non assoluto – anticipando con questa concezione dei *falsi problemi* tattiche filosofiche riutilizzate a vario titolo da Marx, Nietzsche, Wittgenstein, esistenzialisti, e già proposte da Socrate quando tali considerava le speculazioni sulla Physis presofistiche – Hegel termina il suo attacco che non vuole lasciare scampo, prendendosela anche con le *parole* degli idealisti che lo hanno preceduto. Le quali – derivando secondo Hegel da *rappresentazioni* infondate perché non fondate sull'Assoluto – saranno a loro volta infondate; tanto che *il loro impiego dev'essere considerato un vero e proprio inganno*. Ma quali sono queste parole? Le medesime che usa Hegel! “Assoluto”, “conoscenza”, “oggettivo”, “soggettivo” ecc. Solo che Hegel si reputerebbe autorizzato nell'utilizzarle perché lo farebbe nell'ambito di una *scienza dell'esperienza della coscienza* – scientifica in quanto facente riferimento costante all'Assoluto, anzi: sapendosi essa stessa Assoluto. Gli altri invece presupporrebbero il significato di tali termine *come universalmente noto* perché incapaci di *rendere conto di questo concetto* (il *questo* possiamo riferirlo, nella lostra ricostruzione, all'Assoluto). Ora: riesce Hegel a *rendere conto di questo concetto* (l'Assoluto)? Per rispondere fondatamente a tale domanda bisognerebbe leggere l'intera *Fenomenologia dello Spirito* – che ha proprio questo, come scopo – e non soltanto l'*Introduzione**.

Nel complesso, dunque, è certo a buon diritto che ci risparmiamo la fatica di prestare attenzione a tali rappresentazioni e discussioni che restano fuori dalla scienza stessa. Esse infatti

* Ecco un esempio di come Hegel, nel corso dell'opera (nel corso del cammino della coscienza nel suo sapersi Assoluto), tenti l'impresa (attenzione all'incipit con la definizione di “concetto”; e alla dialettizzazione del termine fichteiano di Io, qui sinonimo di quello sviluppo della coscienza che è l'*autocoscienza*): “Ora, se chiamiamo “concetto” il movimento del sapere e “oggetto” il sapere come unità quieta, cioè come Io, allora vediamo che adesso [nell'idealismo, quando “la coscienza sa di essere essa stessa il vero”] l'oggetto corrisponde al concetto non solo per noi, ma anche per il sapere stesso. Se invece chiamiamo “concetto” ciò che l'oggetto è *in sé*, e con “oggetto” designamo l'oggetto in quanto *oggetto*, cioè *per un altro*, è allora chiaro che l'essere-in-sé e l'essere-per-un-altro sono identici. L'*In-sé*, infatti, è la coscienza; la coscienza, però, è anche quella *per la quale* un altro (l'*In-sé*) è, ed è per la coscienza anche l'identità fra l'*In-sé* dell'oggetto e l'essere-per-un-altro dell'oggetto stesso. Io è il contenuto del rapporto, ed è l'attività stessa del mettere in rapporto; Io è di fronte a un altro e, nello stesso tempo, lo oltrepassa, in quanto questo altro è, per Io, soltanto Io stesso” (p. 261). A questo “assoluto” – o “coscienza” onnicomprensiva e onnipresente – di Hegel, il padre dell'idealismo trascendentale e non-assoluto, Kant, avrebbe forse obiettato (con la non assolutezza del suo idealismo data dalla scuola empirica inglese) che “i pensieri senza contenuto” – cioè senza esperienza extra-cosciente – “sono vuoti”; muovendo dalla sua dialettica per cui “i pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche”. DIAlettica di cui Hegel sembra aver esasperato la seconda parte. Non eliminando la prima – come egli accusa Fichte di aver fatto, cadendo in un soggettivismo non assoluto, non in grado cioè di contenere e spiegare tutto – però riassorbendola nella seconda. “L'autocoscienza è la riflessione a partire dall'essere del mondo sensibile e percepito”, però, siccome quest'ultimo va messo in rapporto dialettico con la prima, “per l'autocoscienza il mondo sensibile è una sussistenza soltanto *fenomenica*, apparente, e cioè una differenza che non ha *in sé* nessun essere” (p. 263). La Natura avrebbe un essere, per Hegel, nella misura in cui glielo dà la coscienza; nella misura in cui si inserisce nel cammino o nella dialettica – di tesi-antitesi-sintesi – della coscienza verso l'Assoluto.

costituiscono soltanto una vuota apparenza del sapere destinata a dissolversi immediatamente davanti all'entrata in scena della scienza. Nel momento della sua entrata in scena, però, la scienza è essa stessa un'apparenza, un fenomeno, non è ancora attuata e dispiegata nella propria verità. In tale contesto, perciò, è indifferente rappresentarsi la scienza come fenomeno, perché è come tale che fa la sua comparsa accanto ad altre cose, oppure definire come suo fenomeno, come sua apparenza, quell'altro sapere non-vero. In ogni caso, la scienza deve liberarsi da tale parvenza, e ciò le diviene possibile solo rivoltandosi contro di essa.

L'idealismo non assoluto, non oggettivo, non hegeliano – se abbiamo correttamente interpretato l'obiettivo della critica, tutta implicita, di Hegel – viene qui definito, in continuazione di quanto precedentemente espresso, *una vuota apparenza del sapere destinata a dissolversi immediatamente davanti all'entrata in scena della scienza*. Ma – ripetiamo – anche un Galilei o un Newton sarebbero – anche se per motivi diversi rispetto a Kant – considerati da Hegel tali. *Vuota apparenza*.

Con ciò possiamo considerare conclusa la *pars destruens* dell'*Introduzione* e accingerci ad affrontare un primo saggio del modo di esprimersi e ragionare più tipicamente hegeliano. Si tenga conto che – per tutti i filosofi e più in generale per tutti i testi, ma per Hegel in particolare – ad una lettura analitica e di dettaglio, parola per parola, bisogna sempre associare una lettura che consenta al discorso di distendersi anche lungamente e di giudicarlo così nella sua interezza. Altrimenti, come suol dirsi, concentrandoci sui singoli alberi non vediamo la foresta. Ed Hegel spesso lo si afferra – si riesce a cogliere il senso di quello che dice – quando, come un lunghissimo fiume, se ne segue il corso: tortuoso, fatto di anse, allargamenti, restringimenti, ora lento, ora veloce. Per far ciò bisogna avere particolare cura nel prendere come costitutivamente provvisoria l'interpretazione di ogni singolo passo hegeliano; per metterla poi in relazione con quella dei passi successivi e giudicare così, soltanto a fine lettura, quel che Hegel complessivamente ha cercato di dirci. – Vediamo adesso che cosa capiamo di quello che Hegel ci dice qui, per poi metterlo in relazione con quanto Hegel ci dirà nei passi seguenti; con il seguente tratto del fiume. (Il riferimento al fiume non è del tutto casuale: se Hegel è un filosofo – come lui stesso in parte si considerava – eracliteo ...)

Nel momento della sua entrata in scena, però, la scienza è essa stessa un'apparenza, un fenomeno, non è ancora attuata e dispiegata nella propria verità. Sembra un colpo di scena. Ed Hegel ce ne riserva di continuo. In ciò consiste la sua “dialettica”, la sua logica. Contro Aristotele e Kant, che separavano logica e dialettica, Hegel tende ad identificarle. Recuperando così Socrate ma sostituendo al dialogo storico socratico il divenire storico: la storia. Per Hegel la Storia – come si esprimeva lui stesso nelle lezioni sulla *Filosofia della storia* – è 1) *in cammino* e 2) *universale* (dove il termine “universale” in Hegel – ma anche nelle scienze empiriche, che però non lo caratterizzano in maniera assolutistica – equivale a quello di *realtà* e di *legge*. Da qui il problema: è legge ciò che è universale o viceversa o entrambe le alternative insieme?). Proprio come il Concetto – che così si identifica con essa. Da qui il reale come razionale.

Insomma: se per Socrate la dialettica consisteva nella discussione interpersonale, per Hegel consiste nello snodarsi, sovrapporsi, combattersi delle vicende e culture storiche*. Stando alla dialettica hegeliana – se il reale è razionale e la razionalità viene intesa come dialettica – allora anche il tempo e lo spazio (e quel che da essi dipende, cioè tutto) non potranno realmente (razionalmente) avere che tre momenti o dimensioni: tesi-antitesi-sintesi (totalmente assenti nella caratterizzazione trascendentale del tempo e dello spazio di Kant). Laddove ogni singolo momento o dimensione è sintesi di tesi e antitesi. A rigori, infine, le stesse tesi e antitesi dovrebbero risultare sintesi. Altrimenti si ricade nell'adialettico sillogismo aristotelico: nel quale la premessa maggiore, la minore e la conclusione hanno dei rapporti l'una con l'altra che per Hegel, in quanto non dialettici, non dovrebbero essere rapporti. Sia chiaro, però, per Hegel – che su questo punto potrebbe essere ritenuto non del tutto conseguente – il sillogismo, come scrive nella sezione Logica dell'*Enciclopedia*, “è il razionale e tutto ciò che è razionale” ed è “la ragion d'essere d'ogni verità”†.

* Sulla logica come dialettica – e la dialettica come storia – in Hegel cfr. E. Bencivenga, *La logica dialettica di Hegel*, trad. Mondadori, 2011. Per una prima introduzione si legga invece la voce del *Dizionario di filosofia* Treccani: *La dialettica nell'idealismo tedesco*. “In aperta opposizione a Kant, l'idealismo classico tedesco recuperò il concetto platonico di dialettica. Fichte fece corrispondere il processo dialettico, articolato nei tre momenti della tesi, dell'antitesi e della sintesi, allo sviluppo teleologico dell'Io che, essendo un atto, deve limitarsi distinguendosi dal non-Io, e poi superare via via le contraddizioni che incontra, determinando esso stesso il non-Io, in modo pratico. Schelling, che in un primo tempo aveva ripreso il metodo di Fichte, affermò l'importanza della d. per il superamento dell'antinomia tra l'assoluto e le forme finite. Il contatto con la tradizione platonica è evidente soprattutto nella d. hegeliana, che, scandita secondo il ritmo di tesi, antitesi e sintesi, viene ricollegata esplicitamente da Hegel al ritmo triadico *μὴν, πρόοδος, ἐπιστροφή* di Plotino e Proclo. Anche nel caso di Hegel, infatti, ci troviamo di fronte a una d. che è insieme discendente e ascendente. Attraverso il processo di alienazione, l'Idea esce fuori di sé e diventa Natura, per poi tornare a sé come Spirito. Uscendo fuori di sé l'Idea si articola e si moltiplica, per poi tornare all'unità con sé stessa arricchita di tutta l'esperienza vissuta nel tempo e nello spazio. Anche in questo caso, scopo precipuo della d. è quello di riconnettere l'uno al tutto e il tutto all'uno, secondo la formula usata da Hegel fin dagli anni giovanili, «unione dell'unione e della non unione», ossia «identità dell'identità e della non identità», che richiama esplicitamente, ancora una volta, la formula neoplatonica *ἐν τὸ πᾶν*, l'uno-tutto o l'unità nella molteplicità. Rispetto a Platone la d. hegeliana sembrerebbe fare posto alla temporalità e alla storia, ma occorre precisare che la dimensione spazio-temporale in Hegel è apparente, perché è interna al movimento dello Spirito”.

† *Sillogismo*. “Dal gr. *συλλογισμός* «raccolgo insieme». Strumento fondamentale della logica dianoetica, quale è stata teorizzata principalmente da Aristotele. Secondo la definizione dello Stagirita, è il «ragionamento nel quale, poste alcune premesse, deriva da queste, e in forza di queste, necessariamente qualcosa d'altro» (*Analitici primi*, I, 24 b, 18). Storicamente, la sua genesi s'inquadra nella complessa storia dei problemi logici del pensiero greco, e risponde alla concezione deduttiva o apodittica della conoscenza, che, discendendo da alcune necessarie premesse universali («premesse immediate»), intuite noeticamente dall'intelletto, ne ricava, con analitica necessità, tutte le particolari nozioni implicite. A fondamento della dottrina del s. o sillogistica sta, quindi, la concezione dianoetica della conoscenza basata sul giudizio, o nesso predicativo che collega due noemi, cioè due contenuti ideali unitari e determinati, in una sintesi che asserisce o nega che il secondo sia predicato del primo. Come il giudizio è sintesi di due noemi, così il s. è sintesi di due giudizi: perché sia possibile questa sintesi, è necessario che i due giudizi abbiano un noema in comune. Questo noema assume il nome di «termine medio», perché, mediando tra gli altri due termini, appartenenti ciascuno a uno dei due giudizi, ne rende possibile l'unità nel giudizio conclusivo. In contrapposizione al medio gli altri due noemi assumono il nome di termini estremi, e in antitesi alla conclusione, costituita dal giudizio in cui culmina il s., i due giudizi che lo condizionano vengono chiamati premesse. Il rapporto che lega i tre termini del s. deve essere quello che nel sistema platonico delle idee, ordinate secondo la loro estensione decrescente e comprensione crescente, connette tre idee gerarchicamente dipendenti l'una dall'altra, nel senso che la prima contiene nella sua estensione la seconda e questa la terza, e la terza contiene di conseguenza nella sua comprensione la seconda e questa la prima (per es., le idee di vivente, vertebrato, uomo). Il principio della deduzione sillogistica è costituito dal fatto che, essendo affermato dalle premesse che il primo termine è implicito, positivamente o negativamente, nel secondo e il secondo nel terzo, risulta necessariamente che il primo è implicito nel terzo. Dei due estremi il termine più esteso, cioè più universale, si dice termine maggiore, mentre l'altro si dice minore; le premesse che li contengono sono chiamate premessa maggiore e premessa minore”. *Dizionario di Filosofia*, Treccani.

Scrive Cicerone nel Glossario, *ad vocem*: “Per Hegel, il sillogismo autentico è quello speculativo, in cui l'estremo dell'universalità è connesso con l'estremo della singolarità attraverso il termine medio della determinazione o particolarità: è lo stesso automovimento del Concetto assoluto a comportare il ritmo sillogistico, che è poi il ritmo dialettico”.

La dialettica di Hegel – almeno nella misura in cui viene espressa dallo stile, dal periodare, dalla scrittura di Hegel – può forse essere immaginata come una fisarmonica. Un continuo e contemporaneo aprirsi e chiudersi. Andirivieni. Senza un effettivo progresso nel senso di una fuoriuscita dalle note possibili (che in Hegel corrisponderebbero alla sua logica, di derivazione sillogistica ma considerabile diversa dal sillogismo per il modo in cui pone in relazione le varie fasi, di tesi-antitesi-sintesi). Ma con un progresso nel senso del divenire della musica. Che via via si fa. Formando melodie, nuove musiche ecc. Tale musica – entro le note disponibili che per Hegel sarebbero la sua logica tripartita – sarebbe, di fatto, la storia umana. Storia (o musica che si sviluppa) e sua strutturazione logica (o note che si accavallano, ripetono, ma che sono quelle che sono e funzionano come funzionano) darebbero la dialettica. Così come nella fisarmonica, anche nella dialettica hegeliana, tutto il possibile è dato fin dall’inizio (“questo movimento è il circolo che ritorna entro se stesso, il circolo che presuppone il proprio inizio e lo raggiunge solo alla fine”, p. 1053). Anche se come possibile – ma sarebbe meglio dire necessario *in fieri*, dove la necessità sta nello stesso essere *in fieri* – e non ancora come realizzato. Nel possibile sta anche l’infinito. Con una fisarmonica infinite musiche si possono produrre. Nessuna però che contravvenga alle sue leggi fisiche. Che per Hegel – nella storia e nella dialettica – sarebbero logiche. La tripartizione di cui abbiamo detto e da cui dipende anche la fisica (per questo la filosofia risulta, di questa, e come avveniva già in Platone e Aristotele, una scienza superiore).



Nel momento della sua entrata in scena, però, la scienza è essa stessa un'apparenza, un fenomeno, non è ancora attuata e dispiegata nella propria verità. Che significa? Raduniamo gli elementi che abbiamo: 1) all’inizio dell’*Introduzione* ci è sembrato di capire che per Hegel la verità o la scienza non è qualcosa di estranea o lontana dall’uomo; qualcosa che richieda preamboli – e infatti nella *Prefazione* Hegel critica l’usanza stessa delle prefazioni per i testi di filosofia – o purificazioni come il dubbio cartesiano o il riticismo kantiano; 2) poi ci ha detto che la scienza è *fatica*; 3) adesso ci dice che *entra in scena* – e quindi che non c’è già da sempre ma ha, in qualche senso, un inizio – e che addirittura in tale fase iniziale risulta *un'apparenza, un fenomeno*; come se si tornasse a Kant, per il quale solo di *apparenza* e *fenomeno* v’è scienza, o possibilità di conoscenza, la cosa in sé o indipendente dalle strutture cognitive del soggetto conoscente, risultando per definizione e a priori inconoscibile, intrattabile. Noi però sappiamo che Hegel è il filosofo dell’Assoluto; e in questo – non nell’*apparenza* – egli identifica la scienza. Bisogna pertanto ricondurre anche l’*apparenza* all’Assoluto. E – per farlo – riconciliare i tre punti su elencati; tenendo conto del resto della frase. Che rileggiamo l’ennesima volta. *Nel momento della sua entrata in scena, però, la scienza è essa stessa un'apparenza, un fenomeno, non è ancora attuata e dispiegata nella propria verità.* Per ottenere una sintesi – e quindi un significato – da tutti gli elementi che abbiamo potremmo interpretare la frase così: noi siamo già sempre e comunque nella verità o nella scienza o nell’Assoluto (che sennò, ci fosse qualcosa di radicalmente altro fuori

di esso, non sarebbe tale*) – come Hegel ci era sembrato sostenere all’inizio dell’*Introduzione*. Però ciò non implica che la scienza, che l’Assoluto, non richieda da noi e non sia esso stesso (anche se noi necessariamente – se Assoluto – siamo lui e viceversa) *fatica*. Fatica come processo, divenire, dialettica, storia. Fatica – processo, divenire, dialettica, storia – consistente proprio nel passaggio da una scienza a livello di *apparenza* e *fenomeno* ad una scienza la cui *verità* sia pienamente *attuata e dispiegata*. Attenzione però. Tale passaggio è tutto all’interno della scienza, tutto all’interno dell’Assoluto. Non c’è nessun dualismo kantiano (ontologico perché gnoseologico e viceversa) tra fenomeno e noumeno. C’è piuttosto una gradualità come nell’immagine platonica della linea nel sesto libro della *Repubblica* (509d-510a). Anche in Platone però – mancando qualsivoglia componente storica sia nel processo ontologico che in quello gnoseologico – si ha eccessivo sfasamento tra un grado e l’altro; che non vengono, come in Hegel, confusi (fusi insieme) e sovrapposti, racchiusi l’uno nell’altro – in una generazione reciproca – bensì lasciati distinti e, almeno analiticamente, a sé stanti†. Già in Aristotele possiamo del resto trovare: “quando si ricerca il perché delle cose, si ricerca sempre perché qualcosa appartiene qualcos’altro” (*Metaph.* VII, 17, 1041a 10).

Apparenza e fenomeno – così come poi Hegel agostinianamente farà, in etica, per il Male – non paiono dunque estranei ma funzionali alla scienza. Parte e fase dell’Assoluto. Se non ci fossero non ci sarebbe nemmeno modo né motivo – non ci sarebbe né spazio né tempo – per la *verità* di *attuarsi e dispiegarsi*: “solo lo Spirito nella sua totalità è nel tempo ... solo il Tutto ha vera e propria realtà” (p. 901); “l’infimo è al tempo stesso il supremo; il Manifesto emerso completamente alla *superficie* è, appunto per questo, il *più profondo*” (p. 995: simili toni, ma per tutt’altre ragioni, avrebbe potuto usarli Nietzsche). La logica dialettica di Hegel – la Storia, l’Assoluto – procede dunque per contrapposizioni. C’è una cosa perché c’è il suo contrario. Tale contrapposizioni però non rimandano ad un dualismo né ontologico né gnoseologico. Sono parte di uno stesso processo. Che se non sarebbe assoluto. Un po’ come in Empedocle l’Amore (o l’Uno) ha bisogno della Contesa (o Molti) e viceversa: e “proprio poiché non cessano mai di mutare, / dimorano sempre immutabili, nel ciclo” (fr. 31 ed. Tonelli). Si potrebbero poi evocare anche lo yin e yang cinese (coccinezioni delle quali Hegel – e la sua epoca, come dimostra particolarmente Schopenhauer – non erano ignari) e il Dio/Diavolo cristiano (non ebraico: l’“ha-satan” veterotestamentario avendo significato ben diverso dal “diabolos” del Nuovo Testamento)‡. Hegel parla nella *Prefazione del negativo* come di un *motore*. Potremmo quasi considerarlo, mutuando un’immagine da Aristotele, il primo motore immobile; perché fa muovere tutto il resto; e che però in Hegel deve muoversi anch’esso se, d’accordo con Eraclito, vuole essere. Per quanto riguarda il rapporto tra la

* Questo – valendo a tutti i livelli, perché se non ci si sarebbe una dialettica assoluta – vale anche a livello del rapporto interpersonale io-tu, io-altro. “Qui non c’è nulla che non sia reciproco ... Nello Spirito universale, pertanto, ognuno ha soltanto la certezza di se stesso, cioè la certezza di trovare nella realtà essente nient’altro che se stesso. Qui ognuno è certo tanto degli altri quanto di sé. Negli Altri, io intuisco che tutti quanti, per se stessi, sono soltanto l’essenza autonoma che Io stesso sono; in ciascuno di essi io intuisco la libera unità con gli Altri, e intuisco che tale unità si attua tanto mediante Me quanto mediante gli Altri: intuisco Loro come Me e Me come Loro” (p. 485).

† Esprimiamo quanto qui detto, con le concettose parole di Hegel (sono tra le più importanti, per capire quello che ha pensato; si noti anche la possibilità – comunque sempre parziale – di interpretarle nei termini, oltreché del finalismo aristotelico, e magari del Big Bang, in quelli della filosofia della storia cristiana – col Giudizio universale, l’onniscienza divina, la Provvidenza, ecc.): “La necessità è nascosta in ciò che accade, e si manifesta soltanto *alla fine*, e solo allora la fine mostra che tale necessità era, appunto, anche il primo. E la fine manifesta questa priorità di se stessa perché, mediante il mutamento attuato nel corso dell’attività, non risulta nient’altro da ciò che già era. In altre parole, procedendo inversamente, vediamo che il primo, nella sua fine, cioè nel risultato della propria attività, non fa che ritornare a se stesso; e quindi il primo si rivela come ciò che ha *se stesso* per propria fine, dunque come primo già ritornato a se stesso, come primo che è *in sé e per sé*. Attraverso il movimento della propria attività, pertanto, il primo raggiunge *se stesso*, e il fatto che non abbia raggiunto altro che se stesso costituisce il suo *autosentimento*. In tal modo è data certamente la differenza tra *ciò che esso è* e *ciò che esso cerca*, ma si tratta soltanto della *parvenza di una differenza*, e pertanto il primo è in se stesso concetto” (p. 371).

‡ Cfr. G. Minois, *Piccola storia del diavolo*, trad. il Mulino, 1999.

contraddizione e il filosofo del principio di non contraddizione, si consideri che per Aristotele, “il carattere proprio in sommo grado della sostanza sembra consistere, per quanto essa risulti identica e numericamente una, nell’essere costituita per accogliere i contrari” (*Categorie*: 4a 10, trad. Colli); dove per Aristotele la sostanza risulta un po’ ciò che per Hegel è lo Spirito: l’archè.

Al termine del percorso suggerito, dovrebbe risultare più leggibile la parte conclusiva del paragrafo selezionato: *In tale contesto, perciò, è indifferente rappresentarsi la scienza come fenomeno, perché è come tale che fa la sua comparsa accanto ad altre cose, oppure definire come suo fenomeno, come sua apparenza, quell’altro sapere non-vero. In ogni caso, la scienza deve liberarsi da tale parvenza, e ciò le diviene possibile solo rivoltandosi contro di essa.*

Abbiamo due alternative complementari, dice Hegel. O *rappresentarsi* la scienza – quando *fa la sua comparsa* accanto ad altre cose – *come fenomeno* (apparenza fra apparenze). Oppure considerare direttamente e in maniera svalutativa ciò che non è scienza: *apparenza, sapere non-vero*. Il risultato non cambia (*è indifferente*) perché tanto bisogna faticare – *rivoltarsi*, andare *contro*: in ciò consiste la logica dialettica hegeliana – in quanto la *verità* (l’Assoluto) consiste nell’*attuarsi e dispiegarsi*. L’*attuarsi e dispiegarsi*, per esso, non sono unicamente un mezzo – come lo è per Platone l’ascesa, nel mito della caverna, dal buio alla luce – ma – come il dialogo per Socrate – il fine stesso; l’Assoluto stesso. Non c’è mai – anche se in ciò gli interpreti di Hegel si dividono – una meta definitiva e pienamente soddisfacente. Il definitivo e la pienezza – l’Assoluto – consistono nel continuo *attuarsi e dispiegarsi; rivoltarsi* e andare *contro* (lo si pensi ciò anzitutto a quel livello logico-concettuale – un tempo agone sofisticato ma anche, nel Medioevo, scolastico – che Hegel chiama spirito). Altrimenti l’Assoluto non sarebbe storia. Rileggiamo Empedocle: e “proprio poiché non cessano mai di mutare, / dimorano sempre immutabili, nel ciclo”.

Nei riguardi di un sapere non vero, infatti, la scienza che è soltanto agli inizi (a) non è in condizione di respingerlo semplicemente considerandolo come una visione ordinaria delle cose e asserendo che essa è una conoscenza del tutto diversa, mentre quel sapere è interamente nullo; (b) né, d’altra parte, può appellarsi al presentimento che in quel sapere vi sia un contenuto migliore di quello che appare a prima vista.

(a) Mediante quella asserzione, la scienza dichiarerebbe di avere la propria forza nel proprio essere; a sua volta, però, anche il sapere non-vero si appella al fatto di essere, e asserisce che la scienza non è nulla. E allora un’asserzione perentoria non ha più valore dell’altra.

(b) Ancora a meno la scienza può fare appello al presentimento per cui nella conoscenza non vera sarebbe celato un contenuto migliore che riguarda direttamente la scienza stessa. In tal caso, infatti, la scienza si appellerebbe pur sempre a un essere, e inoltre farebbe appello a se stessa così come si trova nella conoscenza non vera, si riferirebbe, cioè, a un cattivo modo del proprio essere: in altri termini, la scienza farebbe capo al proprio fenomeno, e non invece al proprio essere in sé e per sé.

È questa la ragione per cui è necessario qui intraprendere l’esposizione del sapere fenomenico.

In questo passaggio l’argomentazione hegeliana presenta una delle sue tipiche articolazioni a chiasmo. Per facilitarne la comprensione, il traduttore l’ha suddivisa in paragrafi e lettere che si richiamano l’un l’altra. Partiamo – per cercare di capirne il contenuto – dalla fine del paragrafo, siccome ci fornisce i risultati conseguiti e ci indica il percorso dei paragrafi successivi. Qual è il risultato conseguito? Quello di rendersi conto che *è necessario intraprendere l’esposizione del sapere fenomenico*. Perché tale necessità? E in che cosa consiste un simile sapere (noi eravamo rimasti al fatto che per Hegel l’unico sapere era l’assoluto)? Ecco le domande la cui risposta –

almeno provvisoria – va ricercata – oltre che in quanto appurato sinora ed in quanto avremo modo d'appurare poi – nel paragrafo in questione.

Intraprendere l'esposizione del sapere fenomenico. Ci viene detto questo in un'opera che s'intitola *Fenomenologia dello Spirito*. L'espressione *sapere fenomenico* potremo dunque forse intenderla come sinonimo di *fenomenologia* (“descrizione del modo in cui si presenta e manifesta una realtà”, secondo Treccani.it; ma anche, nell'uso corrente: inventario, catalogazione, panoramica). Lo *Spirito* – da intendersi come Assoluto e questo come storia umana – abbiamo poi già detto esservi coinvolto sia come soggetto della descrizione che come oggetto o realtà descritta. (Insomma: si tratta dell'uomo, inteso come umanità, che si guarda allo specchio. Secondo quell'autocritica che – anche se in termini diversi – era già stata di Kant; e volendo, e a livelli ancora diversi, di Pico della Mirandola e di Descartes.) Quindi quando Hegel ci informa della *necessità di intraprendere l'esposizione del sapere fenomenico* non fa altro che giustificarci il titolo della sua opera (altrove ci dice: “l'essenza è Spirito, cioè: è apparsa, è manifesta”, p. 997). Titolo che originariamente era *Scienza dell'esperienza della coscienza*. Espressione che potremo anch'essa intendere come sinonimo di *sapere fenomenico* (con conseguente prossimità fra “fenomeno” ed “esperienza”; esperienza non però dei cinque sensi ma *della coscienza*; o Spirito o cultura storicamente condizionata e condizionante). Tale scienza poi – secondo il progetto originario di Hegel – doveva far parte di un *Sistema della scienza*. Quello che Hegel pubblicherà nel 1817 (ad Heidelberg, dove dall'anno precedente era finalmente giunto ad essere professore universitario di filosofia) col titolo di derivazione illuministica *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (si noti anche l'espressione *in compendio*: tipica di un mondo borghese teso all'ottimizzazione dei tempi e schematizzazione dell'espressione; d'altronde però cos'altro erano le *summae* medievali?).

La *Fenomenologia dello Spirito* – o *l'esposizione del sapere fenomenico* – avrebbe dovuto essere quindi una sorta di introduzione al *Sistema della scienza*. La prima cosa che ci viene detta nella *Prefazione* alla *Fenomenologia* – scritta dopo la scrittura dell'opera – è che in filosofia introduzioni non si danno. Perché non c'è altro – e per definizione – al di fuori dell'Assoluto. Per lo stesso motivo Parmenide non sosteneva – come ripetono i manuali – che ci sono due strade (dal valore al contempo etico e onto-gnoseologico): quella del Giorno/Verità/Essere/Necessità e quella della Notte/Opinione/Non-essere/Contingenza. Egli sosteneva che ce n'è una sola (la realtà essendo una sola): quella del Giorno/Verità/Essere/Necessità. Oppure – ma il risultato non cambia – che ce ne sono tre, come interpreta Reale (proiettando forse su Parmenide una sorta di dialettica tripartita hegeliana) nella sua edizione del poema *Sulla natura* curata per Bompiani nel 2001: la strada della Verità; quella dell'Opinione e quella dell'Opinione vera. La terza strada sintetizzerebbe le due contrapposte, mostrando che anche l'Opinione (ciò che non è scienza, cioè ciò che non coincide con la filosofia di Parmenide), in quanto esiste, ha un grado di verità. È vera almeno nella sua esistenza. “Infatti non potrai recidere l'essere dal suo essere congiunto con l'essere”, spiega Parmenide nel fr. 4. Ma facciamo un esempio. $3 + 33 = 9$ è vero almeno nella sua esistenza su questa pagina. “Anziché come ciò che nasconde l'essere, le apparenze possono essere intese come ciò che manifesta l'essere” – conclude Reale. Conclusione che ci serve per capire anche Hegel. Perché è questa la dialettica hegeliana. Dove la *fenomenologia* – o *l'esposizione del sapere fenomenico*; di tutto *l'attuarsì e dispiegarsi* del fenomeno Spirito: comprensivo dell'apparenza, del *sapere non-vero* e anche del *rivoltarsi* e andare *contro* di esso, come abbiamo visto – sarà dialettica e la dialettica fenomenologica. Allora – per concludere questo punto – la *Fenomenologia dello Spirito* sarà e non sarà (da qui, anche, la difficoltà nell'interpretarla) un'introduzione al *Sistema della scienza*. Non lo sarà nel senso che è già – come tutto ciò che è – scienza. Lo sarà nel senso che la scienza, lo Spirito e l'Assoluto hegeliano hanno bisogno di *attuarsì e dispiegarsi*; quanto l'essere di Parmenide aveva bisogno, per così dire, della sua manifestazione anche nell'apparenza. “Indifferente è per me il punto da cui devo prendere le mosse; là [in quell'unico punto che è

l'Essere], infatti, nuovamente dovrò fare ritorno” – dice Parmenide nel fr. 5. Potremmo dirlo noi dei rapporti (o dialettica) all'interno della *Fenomenologia* e tra la *Fenomenologia* e il *Sistema* nella filosofia di Hegel. Che sennò non sarebbe dell'Assoluto.

Dopo aver cercato di fornire alcune delle ragioni – contestuali: di storia della filosofia e di testi hegeliani esorbitanti questo paragrafo – per cui potrebbe essere *necessario qui intraprendere l'esposizione del sapere fenomenico*, sentiamo che cosa nella circostanza ha da dirci Hegel. Per sentire al meglio il suo messaggio proviamo ad unire i due punti (a) e i due punti (b) segnalatici come tali – come accoppiate di domande e risposte – dal traduttore. Il tema è: come si deve comportare *la scienza che è soltanto agli inizi – nei riguardi di un sapere non vero*. Per il punto (a) essa non può respingerlo *assertivamente*; limitandosi cioè a sostenere che essa è scienza. Il *sapere non vero* può infatti controbattere altrettanto *assertivamente* che anch'esso è, a prescindere da che cosa sia (e si noti quanto ci torni chiarificante adesso l'aver prima richiamato su questo punto Parmenide). Per il punto (b) *la scienza che è soltanto agli inizi* – e che nel punto precedente si è vista escludere la possibilità di rimuovere con una semplice *asserzione* il *sapere non vero* (tutto il sapere non assoluto, ovvero tutto ciò che non ha detto Hegel: con la precisazione però che Hegel, cent'anni dopo seguito da Gentile nella Riforma della scuola italiana del 1923, interpreta la storia, filosofica e non*, come se, senza saperlo, non avesse fatto che esprimere l'Assoluto) – si vede escludere la possibilità di ammettere senza riserve dentro di sé, dentro il proprio sistema, il *sapere non vero*: basandosi magari su un semplice *presentimento* secondo il quale nella *conoscenza non vera* potrebbe essere *celato un contenuto* utile alla scienza stessa. Così *la scienza farebbe capo al proprio fenomeno, e non invece al proprio essere in sé e per sé*. Cioè: prima ancora di sapersi come scienza e di essere in grado di discernere lo scientifico dal non scientifico, il vero dall'apparenza, la scienza si fermerebbe al *fenomeno* accettandolo in quanto tale, senza una sua giusta collocazione.

Insomma: Hegel pare giustificare la necessità di *intraprendere l'esposizione del sapere fenomenico* – e quindi di compiere una *fenomenologia dello Spirito* – sulla base della scorrettezza di due atteggiamenti antitetici nei confronti del *sapere non vero*; di quella che Platone, seguendo Parmenide, chiamava “doxa”, opinione. Entrambi gli atteggiamenti sono scorretti anche perché aprioristici. Ecco, con ciò, che ritorna la componente empiristica nel processo fenomenologico; del resto, quale spazio per la storia potrebbe esserci in un sistema aprioristico, come ad esempio il kantiano o anche il cartesiano? Dove l'a priori sarà da condannare anche perché ritiene possibile anteporre preamboli, introduzioni, critiche, scetticismi, al filosofare.

La scorrettezza del primo atteggiamento – punto (a) – consisterà nell'escludere l'apparenza (od opinione: dove, ripetiamo, possiamo inserire tutto ciò che non è riconducibile ad Hegel) dalla scienza, prima di sapere adeguatamente (potremmo quasi dire: empiricamente; al termine di un *attuarsi e dispiegarsi, rivoltarsi e andare contro*, da parte dello Spirito e nei confronti della Spirito stesso) che cosa sia l'una e che cosa sia l'altra. La scorrettezza del secondo atteggiamento – punto (b) – sarà invece di carattere opposto. Includere l'apparenza nella scienza, ferma restante la medesima inadeguatezza – che oramai possiamo chiamare esperenziale: ricordando però che si tratta sempre di esperienza spirituale, cioè, per Hegel, di pensiero come storia e di storia come pensiero†. Rimuovere tale inadeguatezza – o mancanza d'*esperienza della coscienza* da parte della coscienza stessa, intesa come Spirito – sarà il compito della *Fenomenologia*.

Ora, poiché ha per oggetto soltanto il sapere fenomenico, questa esposizione non sembra essere la scienza libera che si muove nella propria figura peculiare. Da questo punto di vista,

* Cfr. rispettivamente di Hegel gli appunti tratti dai corsi universitari, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. Laterza, 2009 e *Filosofia della storia universale. Secondo il corso tenuto nel semestre invernale 1822-23*, trad. Einaudi, 2001.

† Questo aspetto verrà sviluppato dall'hegelismo italiano, memore di Vico. Cfr. B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, 1938.

piuttosto, la si può considerare come il cammino che la coscienza naturale percorre nel suo impulso di giungere al vero sapere; oppure come l'itinerario dell'anima che, attraversando la serie delle proprie figurazioni come stazioni prefissate dalla sua stessa natura, si purifica e si innalza allo Spirito: e così, dopo aver fatto la completa esperienza di se stessa, l'anima giunge alla conoscenza di ciò che è in se stessa.

Qui Hegel ci introduce un termine e concetto chiave della *Fenomenologia* – quello di *figura** – e in termini quasi kantiani denuncia i limiti intrinseci della *Fenomenologia*: almeno nella misura in cui questa è *sapere fenomenico*; ma, si badi, come esplicita il titolo, la *Fenomenologia* non si occupa solo del *sapere fenomenico* (dell'*apparenza*, della *doxa*) ma tiene fermo quale suo soggetto ed oggetto precipuo lo *Spirito*. Da qui – ancora – le difficoltà di un testo che da un lato si autolimita al *sapere fenomenico* e dall'altro – ma ciò avviene perché per Hegel si tratta di una fondamentale interconnessione e interdipendenza d'ambito – si riferisce, anticipando esiti che avrebbero dovuto compiersi solamente con quel *Sistema della scienza* che Hegel non ha mai realizzato se non *in compendio*, allo Spirito come Assoluto.

Ma iniziamo dal concetto e termine di *figura*. Si tratta del singolare di entità plurime con le quali Hegel intende i vari stati o stadi dello Spirito (*stazioni*, si direbbero nelle rievocazioni della passione di Cristo, cui Hegel, usando più volte il termine, potrebbe aver pensato). Dell'Assoluto – o, se si vuole, della storia – quale incessante *attuarsi e dispiegarsi; rivoltarsi e andare contro*.

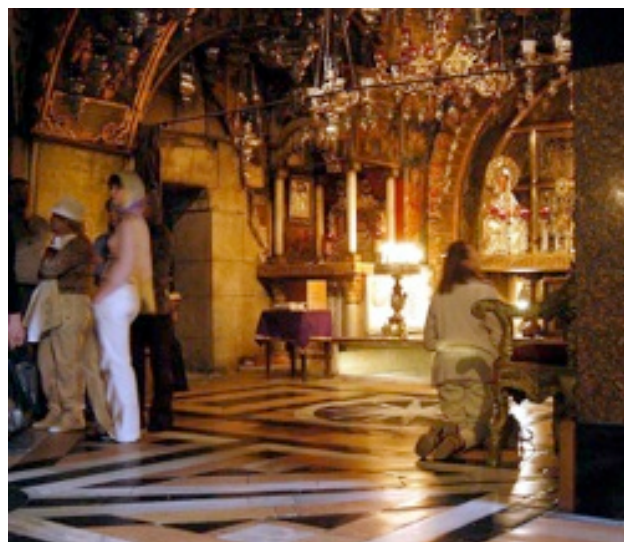


Duccio di Buoninsegna, *Maestà del Duomo di Siena, Retro*, 1311. Queste *Storie della passione di Cristo* corrispondono in larga parte alle tradizionali 14 stazioni della *Via Crucis* (rievocazione sorta nell'ambito neoapostolico francescano). *Via Crucis* e *Passione di Cristo* risultano di fatto sinonimi (a Gerusalemme c'è ancora una via che si chiama "via dolorosa" e che viene indicata come quella del percorso compiuto da Gesù verso il *Calvario*, che Hegel citerà proprio al termine della *Fenomenologia*, quando lo Spirito si farà, o meglio: riconoscerà come, Assoluto). Le varie *figure* dello Spirito di Hegel – con lo Spirito che rimanderà a Cristo, anche se è tutt'altro che automatica la sovrapposizione di hegelismo e cristianesimo – corrisponderanno alle varie scene/stazioni. Tale analogia risulta rafforzata anche dal termine "passione". Per Hegel la dialettica – o la fenomenologia dello Spirito – è in tutti i sensi una storia della passione. 1) Nel senso dell'*attuarsi e dispiegarsi* contrastato e contrastando ("Non crediate che io sia venuto

* Il termine tedesco è *Gestalt*. Esso avrà una storia molto importante e non del tutto priva di collegamenti con Hegel e la sua fenomenologia di "figure". Il riferimento è alla Teoria della Gestalt. "Scuola e teoria psicologica nata in Germania all'inizio del 20° secolo. Assunto della t. della G. è che ogni percezione si presenta all'esperienza come un tutto unico, non risolvibile in una serie di componenti giustapposti in quanto i singoli elementi, organizzandosi nelle strutture definitive, si modificano reciprocamente assumendo una forma (in ted. Gestalt) determinata". Treccani.it. Cfr. G. Kanizsa, *Grammatica del vedere. Saggi su percezione e Gestalt*, il Mulino, 1997.

a portare la pace sulla terra; non sono venuto a portare la pace, ma una spada. Sono venuto infatti a separare il figlio dal padre, la figlia dalla madre, la nuora dalla suocera, e i nemici dell'uomo saranno quelli della sua casa. Chi ama il padre o la madre più di me, non è degno di me; chi ama il figlio o la figlia più di me, non è degno di me”, Mt 10, 34-37. Abbiamo citato l'intero passo perché la “separazione”, anche in ciò che è più intimo, di cui parla Gesù può essere ritenuta avere a che fare con la dialettica hegeliana che sulla separazione ad oltranza, e poi riunificazione ad oltranza nell'Assoluto, si basa). 2) Nel senso del raggiungimento di una metà così totalizzante da esserci già da sempre, fin dall'inizio (fin dall'inizio c'è e agisce l'Assoluto di Hegel; come fin dall'inizio della “via”, fin dalla prima stazione, Gesù si sa Cristo, Dio). 3) “Nulla di grande è stato compiuto nel mondo senza passione” scrive Hegel nei *Lineamenti di filosofia della storia*. 4) Più avanti nell'Introduzione, Hegel parlerà di *via della disperazione* – per indicare la coscienza che contro la sua natura compie la *fenomenologia dello Spirito*. Passione e disperazione non sono sinonimi. Tuttavia hanno qualche attinenza. Se il dolore fa disperare. E se Gesù stesso – disperando – ebbe a dire sulla croce: “Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?” (Mc. 15, 34). Volendo insistere nell'analogia cristologica, potremmo forse dire – e senz'altro, nella sterminata bibliografia su Hegel sarà stato già detto più volte, indipendentemente dalla sua giustezza o meno – che così come Cristo avrebbe redento gli uomini dal peccato originario, in Hegel lo Spirito assoluto redimerebbe la coscienza dal suo peccato originario dell'immediatezza, della non-storicità, della mancanza di logica dialettica*.

Si tenga infine presente che, oltre a Gesù, Hegel potrebbe essersi rifatto – almeno in qualche misura – anche ad Empedocle, della cui filosofia dei contrari in rapporto alla dialettica hegeliana abbiamo già parlato. Mezzo millennio prima di Gesù, Empedocle, ad Agrigento, si proclamò Dio. Seguì a questa autoproclamazione una “passione” per certi aspetti – ma con una concezione della divinità molto meno antropomorfica e molto più rivolta alla natura, tema quest'ultimo caro anche ai Romantici – accostabile a quella di Gesù. Trattò il tema il poeta – coetaneo e amico di Hegel – Hölderlin, nell'incompiuta tragedia del 1798-99 intitolata non a caso *La morte di Empedocle*.



Gerusalemme, *Via Dolorosa*, fotografia Sommità del Calvario all'interno della Chiesa del Santo Sepolcro a Gerusalemme
Hegel parla, a proposito dell'itinerario della coscienza, di “via della disperazione”.

Come ci ricorda il vocabolario Treccani, nella logica formale (aristotelica), la figura è “la forma (gr. σχῆμα) che presenta il sillogismo, a seconda della posizione che nelle due premesse ha il termine medio dal punto di vista della sua funzione di soggetto o di predicato (esso infatti può essere soggetto in entrambe, predicato in entrambe, soggetto nella maggiore e predicato nella minore o predicato nella maggiore e soggetto nella minore)”. Le figure – o le forme, o le maniere di manifestarsi (manifestazione come *fenomeno*) – dello Spirito di Hegel, muovono senz'altro da quest'ambito di logica classica. Però proprio tramite esse, Hegel sviluppa una logica anticlassica: dialettica e non sillogistica in senso aristotelico. Le sue figure, rispetto ad Aristotele, sono per così dire sfigurate. Hegel, a differenza di quel che si dice, non nega il principio di contraddizione – su

* Può forse risultare d'un qualche interesse notare, a tal proposito, che uno dei grandi studiosi di Hegel, Franz Rosenzweig (il cui motto su Wikipedia recita, hegelianamente: “l'unità è soltanto un *divenire unità*”), in un'opera del 1921 intitolò la sua opera più importante, dalle intenzioni antihegeliane e di religione ebraica, *La stella della redenzione*.

cui si basa la sillogistica aristotelica – ma vuole mostrare che la contraddizione sta nel non ammettere le contraddizioni. Unico motore della storia, le contraddizioni intese come conflitto. Si pensi anche al concetto darwiniano – elaborato di lì a pochi anni (1859) – dell’evoluzione, teoria fra l’altro tutta storica, come “selezione naturale” o lotta per la sopravvivenza; l’espressione “Struggle for Life” compare nel sottotitolo dell’*Origine delle specie*; ed Hegel stesso parla della “lotta per la vita e per morte” (che in Marx si tradurrà nei termini del “lavoro” e della “lotta di classe”) quale

componente decisiva nella dialettica delle figure del *signore* e del *servo* con cui caratterizza, in generale, i rapporti fra gli uomini*.

Oltre al precedente richiamo alla logica aristotelica, troviamo nel vocabolario Treccani, fra i moltissimi significati e usi del termine *figura*, uno a cui Hegel non avrà senz'altro pensato e che pure rende abbastanza bene l'impiego del termine *figura* per render conto dell'attività dello Spirito

* “One of the most widely discussed places in the Phenomenology is the chapter on “The Truth of Self-Certainty” which includes a subsection on “Independence and Dependence of Self-Consciousness: Lordship and Bondage.” This section treats of the (somewhat misleadingly named) “master/slave” struggle which is taken by some, especially the Marxian-inspired, as a paradigm of all forms of social conflict, in particular the struggle between social classes. It is clear that Hegel intended the scenario to typify certain features of the struggle for recognition (Anerkennung) overall, be it social, personal, etc. The conflict between master and slave (which shall be referred to hereafter as lord and bondsman as more in keeping with Hegel’s own terminology and the intended generic meaning) is one in which the historical themes of dominance and obedience, dependence and independence, etc., are philosophically introduced. Although this specific dialectic of struggle occurs only at the earliest stages of self-consciousness, it nonetheless sets up the main problematic for achieving realized self-consciousness—the gaining of self-recognition through the recognition of and by another, through mutual recognition.

According to Hegel, the relationship between self and otherness is the fundamental defining characteristic of human awareness and activity, being rooted as it is in the emotion of desire for objects as well as in the estrangement from those objects, which is part of the primordial human experience of the world. The otherness that consciousness experiences as a barrier to its goal is the external reality of the natural and social world, which prevents individual consciousness from becoming free and independent. However, that otherness cannot be abolished or destroyed, without destroying oneself, and so ideally there must be reconciliation between self and other such that consciousness can “universalize” itself through the other. In the relation of dominance and subservience between two consciousnesses, say lord and bondsman, the basic problem for consciousness is the overcoming of its otherness, or put positively, the achieving of integration with itself. The relation between lord and bondsman leads to a sort of provisional, incomplete resolution of the struggle for recognition between distinct consciousnesses.

Hegel asks us to consider how a struggle between two distinct consciousnesses, let us say a violent “life-or-death” struggle, would lead to one consciousness surrendering and submitting to the other out of fear of death. Initially, the consciousness that becomes lord or master proves its freedom through willingness to risk its life and not submit to the other out of fear of death, and thus not identify simply with its desire for life and physical being. Moreover, this consciousness is given acknowledgement of its freedom through the submission and dependence of the other, which turns out paradoxically to be a deficient recognition in that the dominant one fails to see a reflection of itself in the subservient one. Adequate recognition requires a mirroring of the self through the other, which means that to be successful it must be mutual. In the ensuing relationship of lordship and bondage, furthermore, the bondsman through work and discipline (motivated by fear of dying at the hands of the master or lord) transforms his subservience into a mastery over his environment, and thus achieves a measure of independence. In objectifying himself in his environment through his labor the bondsman in effect realizes himself, with his transformed environment serving as a reflection of his inherently self-realizing activity. Thus, the bondsman gains a measure of independence in his subjugation out of fear of death. In a way, the lord represents death as the absolute subjugator, since it is through fear of this master, of the death that he can impose, that the bondsman in his acquiescence and subservience is placed into a social context of work and discipline. Yet despite, or more properly, because of this subjection the bondsman is able to attain a measure of independence by internalizing and overcoming those limitations which must be dealt with if he is to produce efficiently. However, this accomplishment, the self-determination of the bondsman, is limited and incomplete because of the asymmetry that remains in his relation to the lord. Self-consciousness is still fragmented, i.e., the objectification through labor that the bondsman experiences does not coincide with the consciousness of the lord whose sense of self is not through labor but through power over the bondsman and enjoyment of the fruits of the bondsman’s labor. Only in a realm of ethical life can self-determination be fully self-conscious to the extent that universal freedom is reflected in the life of each individual member of society”. D. A Duquette, *Hegel: Social and Political Thought*, Internet Encyclopedia of Philosophy.

Nell’elaborare le figure del *servo* e del *signore* Hegel fu suggestionato dalla lettura di articoli sulla Rivoluzione di Haiti. “The Haitian Revolution (1791–1804) was a slave revolt in the French colony of Saint-Domingue, which culminated in the elimination of slavery there and the founding of the Republic of Haiti. The Haitian Revolution was the only slave revolt which led to the founding of a state. Furthermore, it is generally considered the most successful slave rebellion ever to have occurred and as a defining moment in the histories of both Europe and the Americas” (Wikipedia).

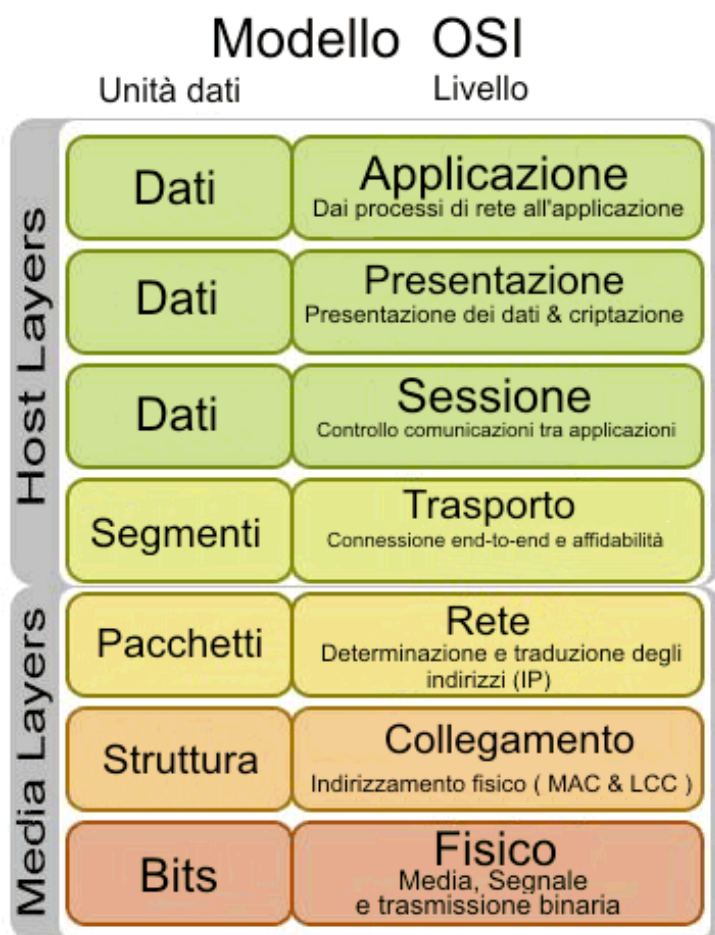
Interessante notare – inoltre – come, anche se in maniera certo non filosofica e approssimativa, la dialettica servo/padrone, possa ritrovarsi, fin dal titolo, nel celebre intermezzo per musica di Pergolesi (di cui Hegel era estimatore) *La serva padrona* rappresentato per la prima volta a Napoli nel 1733. Più in generale, però, Hegel avrà potuto rifarsi anche al *Vangelo secondo Matteo*, 20, 16 col proverbiale “gli ultimi saranno i primi e i primi gli ultimi”. In che modo? Tramite il *lavoro*. Cosicché per Hegel – come poi per Marx – vale, nel concetto, quella frase poi macabramente (e come estrema negazione della realtà) posta all’ingresso dei campi di concentramento nazisti (il termine “nazismo” è d’altro un’abbreviazione di “nazionalsocialismo”, da cui il nome del partito di Hitler: Partito Nazionalsocialista Tedesco dei Lavoratori): “Arbeit Macht Frei” (il lavoro rende liberi).

o dello Spirito come attività. “Nella danza, termine generico per indicare un atteggiamento ottenuto attraverso una serie di movimenti armonici, di tutta la persona o di una sola parte di essa (le braccia, le gambe, il busto, la testa, ecc.), nel tempo e nello spazio; ogni figura è regolata dalle leggi della cadenza, del ritmo e delle proporzioni e ha un nome particolare”. Lo stesso – o quasi – si può dire dello Spirito di Hegel: a partire dalla *figura* come causa ed effetto del movimento; dell’attività (il termine è hegeliano, e risente del vitalismo o panspichicismo, goetheiano e neobruniano, in voga alla sua epoca); e insomma dell’Assoluto.



Danza classica - disegni con contorno della figura e tratteggio interno su layer distinti. Ciascuna posizione può essere immaginata come una figura dello Spirito e il balletto nel suo insieme come l’Assoluto, dove abbiamo tanta distinzione delle figure quanta loro coordinazione in un’unità espressiva.

Abbiamo citato non a caso il termine “layer”. Perché ci può consentire un’ulteriore analogia con lo Spirito “figurato” (sintesi di figure) hegeliano. Comprendiamone il significato partendo dalla pagina che Wikipedia dedica all’“Open Systems Interconnection”. In telecomunicazioni e informatica l’Open Systems Interconnection (meglio conosciuto come modello ISO/OSI) è uno standard de iure per reti di calcolatori stabilito nel 1978 dall’International Organization for Standardization (ISO), il principale ente di standardizzazione internazionale, che stabilisce per l’architettura logica di rete una struttura a strati composta da una pila di protocolli di comunicazione suddivisa in 7 livelli, i quali insieme espletano in maniera logico-gerarchica tutte le funzionalità della rete. Lo Spirito di Hegel lo si può rappresentare – in qualche misura – riferendoci ad una funzionalità di rete organizzata in maniera logico-gerarchica. Ma andiamo avanti. ISO/OSI è costituito da strati (o livelli), i cosiddetti layer, che definiscono e racchiudono in sé a livello logico uno o più aspetti fra loro correlati della comunicazione fra due nodi di una rete. I layers sono in totale 7 e vanno dal livello fisico (quello del mezzo fisico, ossia del cavo o delle onde radio) fino al livello delle applicazioni, attraverso cui si realizza la comunicazione di alto livello. Eccone lo schema. Che può valere – se adeguatamente interpretato – anche come analogia di qualche interesse per la comprensione dello Spirito hegeliano e delle sue figure (per immaginarci le quali siamo dunque passati dalla Via Crucis alle reti informatiche, cercando di raggiungere lo scopo della massima applicabilità di un’idea, quale quella dello Spirito hegeliano). Notiamo infine l’interesse dell’analogia per valere non solo a livello di software ma anche di hardware; alle rete mette anzi in connessione software e hardware. Come fa Hegel con *logica, natura e spirito*.



Torniamo adesso alla lettura. Ad inizio paragrafo Hegel – autocriticamente – rileva che *questa esposizione* (vale a dire il testo della *Fenomenologia dello Spirito*) potrebbe non sembrare *la scienza libera che si muove nella propria figura peculiare*; dove, la *figura peculiare* della *scienza libera* – l'unica vera scienza, se lo Spirito è libero per definizione in quanto Assoluto, termine che etimologicamente significa proprio libero o sciolto da ogni legame o condizionamento* – sarebbe la stessa libertà o assolutezza. Perché? Perché *ha per oggetto soltanto il sapere fenomenico*. Il che costituisce un vincolo, una negazione di libertà – sembra (ma, appunto, sembra solo). Una

* Addirittura – andando con Eraclito (e Plotino) oltre Parmenide e, in questo senso, il principio d'identità – in Hegel libertà dell'Assoluto (e dell'Uomo, in quanto sua massima espressione perché – classicamente e rinascimentalmente – pensante) pare anche libertà dall'essere. Pare libertà di essere in quanto libertà dall'essere. (Lo aveva già detto Pico della Mirandola, sostenendo che la “dignità” dell'uomo risiede nel non avere nature – o essere – ma nel darsela da sé una natura). “L'essere dello spirito non può essere inteso come qualcosa di assolutamente immutato e immutabile. L'uomo è libero. Si ammetterà quindi che l'essere *originario* dell'uomo consiste soltanto in *disposizioni* sulle quali l'uomo stesso può molto, e che per essere sviluppate hanno bisogno di circostanze favorevoli. In altre parole, si deve dire che l'essere *originario* dello spirito non esiste come essere ... In generale, l'essere in quanto tale non è la verità dello spirito ... e la coscienza è *reale* dinanzi a se stessa unicamente quando nega e sopprime tale essere” (pp. 465-467). Hegel attacca l'essere statico e non infinito: quello parmenideo; ma anche quello della meccanicismo materialistico (e della scienza) della sua epoca. Bisogna poi non trascurare che, a rigori, pure il dio ebraico (non però quello cristiano trinitario e operante l'*Aufhebung* del corpo) dovrebbe venire coinvolto nel suo attacco: “Io sono colui che sono” (*Esodo*: 3:14). Attacco reiterato un secolo dopo da Heidegger con lo scrivere la parola Essere sbarrandola. Attacco che raggiunge toni sarcastici come i seguenti: “L'affermazione “lo spirito è”, non significa altro che questo: “lo spirito è una *cosa*”. Quando allo spirito si attribuisce come predicato l'essere in quanto tale, cioè l'essere-cosa, allora con ciò si esprime propriamente che lo spirito è tale e quale a *un osso* [il riferimento è al cranio nei confronti del pensiero]. Bisogna perciò considerare della massima importanza il fatto che si sia trovata l'espressione adeguata per ciò che si dice puramente e semplicemente dello spirito: esso è. Certo, quando dello spirito si dice: “*esso è*, ha *un essere*, è una *cosa*, una *realtà* singolare”, non si *ritiene* affatto di poter vedere lo spirito, di poterlo prendere in mano, di urtarlo ecc.; tuttavia, lo si *dice* proprio come una cosa che si vede, si tocca, ecc. In verità, allora, l'“*esso è*” detto dello spirito trova la sua migliore espressione in questa proposizione: *l'essere dello spirito è un osso*” (p. 475).

negazione dell'Assoluto – sembra (ma l'Assoluto, se è tale, se è reale, può venire negato? Parmenide dell'Essere diceva che lo si afferma anche quando lo si nega. E Aristotele sosteneva lo stesso circa i primi principi e anche la filosofia).

Continua Hegel: *da questo punto di vista* – quello della *scienza libera* assolutamente – *la si può considerare* – l'opera che stiamo leggendo, la *Fenomenologia* – *come il cammino che la scienza naturale* – in quanto tale, per Hegel, non assoluta, non spirituale, non dialettica; da rendere tale con quella *fatica* che Marx poi chiamerà “lavoro” e “lotta di classe” – *percorre nel suo impulso di giungere al vero sapere*. Oppure *come l'itinerario dell'anima che, attraversando la serie delle proprie figurazioni come stazioni* (lasciando da parte le processioni cristiane, e non essendoci a quell'epoca treni, Hegel avrà pensato alle stazioni di posta, dove si lasciavano i cavalli e si pernottava la sera, quando le porte delle città venivano chiuse) *prefissate dalla sua stessa natura* (e in questo innatismo, oltre ad Aristotele, possiamo rinvenire Kant), *si purifica e si innalza allo Spirito* (secondo una *forma mentis* che da Platone, per non citare le *Purificazioni* di Empedocle e le culture orientali, passa a Plotino, all'*Itinerarium mentis in Deum* bonaventuriano ecc. sino al Romanticismo. Si noti che la critica kantiana è una critica della ragione cartesianamente “purificata”): *e così, dopo aver fatto la completa esperienza di se stessa* (ed in ciò consisterà la trama del testo hegeliano del 1807, più volte considerato come un romanzo dello Spirito*), *l'anima giunge alla conoscenza di ciò che è in se stessa*. E qui con anima – coscienza ecc. – si può intendere, oltre a quella del singolo uomo, quella dell'umanità intera. Quindi: lo Spirito. Del resto, già per l'immanentismo aristotelico “conoscere la singola cosa significa precisamente conoscere l'essenza” (*Metaph.* VII, 6, 1031b 20).

Ma sentiamo come continua – e dove approda – Hegel in questa parziale e provvisoria (diciamo ipotetica) autocritica alla *Fenomenologia* o *scienza dell'esperienza* – e non direttamente della *coscienza*.



stazione di posta, s. d.

La coscienza naturale mostrerà di essere soltanto concetto del sapere, cioè sapere non reale. Poiché però la coscienza si considera immediatamente come il sapere reale, questo cammino assume per essa un significato negativo, e la realizzazione del concetto le appare piuttosto come perdita di se stessa. Lungo questo cammino, infatti, la coscienza naturale perde la propria verità.

* La *Fenomenologia* è un “romanzo di formazione” della coscienza – anche se con pretese di validità non romanzesca ma scientifica. Ed Hegel fu suggestionato non poco dai *Bildungsroman* di Rousseau (*Emilio*, 1763) e Goethe (*Wilhelm Meister*, 1777).

Eccoci di fronte ad uno dei tipici problemi di lettura di Hegel e specialmente della *Fenomenologia*. Non si capisce il prima se non si è già capito il dopo. Hegel insomma ci chiede l'impossibile – almeno ad una prima lettura. Egli dà per scontato che noi si conosca fin da subito tutto il testo e dunque utilizza termini e concetto – *figure*, come qui è il caso della *coscienza naturale* – senza darne una spiegazione. Senza dirci che cosa per lui significhino. Cioché noi dobbiamo restare in sospeso – con tanti punti interrogativi o incognite – fino a che mano a mano, con il procedere della lettura, a forza di saggiare l'uso che Hegel fa dei vari termini, non si riesca a deciptarne in qualche misura, se non il significato esatto, almeno il campo semantico. E a forza di riletture l'obiettivo sarà quello di ridurre sempre di più questo campo – i vari campi semantici, ognuno per ogni termine e concetto – così da avere la più alta definizione (*High Definition*, HD ...) possibile del discorso hegeliano. Questo è un lavoro – una *fatica*, che probabilmente, almeno in parte, Hegel ha previsto ed escogitato apposta sia per confermare il suo principio che la scienza non ha bisogno di principi, definizioni ecc., sia per dissuadere dalla sua filosofia gli stomaci deboli, coloro che non digeriscono, che non rimuginano, che non intendono cioè il leggere come rileggere e rileggere – che, per la sola *Fenomenologia* (in prima edizione, 430 pagine stipate di caratteri), richiede mesi se non anni. Non avendo così tanto tempo a disposizione, bisognerà qui fornire alcune caratterizzazioni della *coscienza* riprese anche dal seguito del testo. Hegel in tedesco ha due termini per indicare quello che il traduttore italiano rende con “coscienza”: “Gewissen” e “Bewusstsein”. Il primo termine – che rimanda all'ambito morale, qualcosa del tipo della coscienza cristiana – si trova per lo più nella parte finale della *Fenomenologia* e qui non ci interessa. Il secondo termine – che abbiamo già trovato – assume nella *Fenomenologia* – contribuendo così alla difficoltà di comprensione della *scienza dell'esperienza della coscienza* – una pluralità di significati. Per di più almeno in parte sovrapponibili l'uno con l'altro – come tutto ciò che sta nell'Assoluto; e tutto sta nell'Assoluto ... (Si ricordi che per Aristotele, *Metaph.* IV, 2, 1003a 33, “l'essere si dice in molteplici significati, ma sempre in riferimento ad una unità”.)

1° significato – che è quello che ci interessa qui: la coscienza in senso generalissimo; come essere cosciente o consapevole; caratteristica, questa – secondo Hegel – tanto della scienza, della ragione, dello spirito, che della religione. Nel suo 2° significato – che si precisa nel corso della *Fenomenologia* – la coscienza è una delle *figure* – una delle manifestazioni o *fenomeni* – dello Spirito. In particolare, la prima: che si suddivide ulteriormente e che verrà superata, e però allo stesso tempo conservata o inglobata (il celebre termine indicante questa duplicità in cui consiste la logica dialettica hegeliana – la sua rivisitazione del rapporto tesi/antitesi nel sillogismo – è *Aufhebung**), da tutte le altre. Ecco il famigerato schema che cataloga tutta la storia – o fenomenologia o casistica di figure – dello Spirito, ripreso da Wikipedia, e valevole come l'indice del romanzo filosofico scritto da Hegel a Jena durante le campagne di Napoleone; nello stesso anno in cui, mentre la Toscana viene annessa all'impero napoleonico, Foscolo – sempre per motivi legati a Napoleone, che alcuni perdigiorno hanno inteso come l'impersonificazione dello Spirito di Hegel – pubblica *Dei sepolcri*; un anno prima del *Faust* di Goethe e della chimica atomistica – con relativa legge delle proporzioni multiple – di John Dalton.

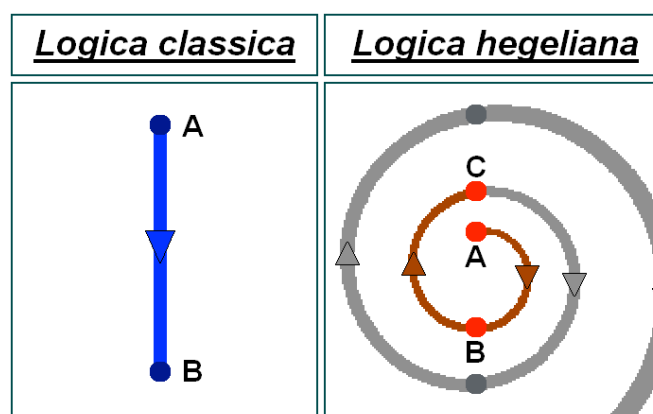
* “*Aufhebung*. Sostantivo ted. dal verbo *aufheben*, che ha duplice significato di «togliere via, eliminare» e di «sollevare, conservare». Con questo termine Hegel esprime il carattere peculiare del processo dialettico, il quale «nega», «supera» un momento, una categoria, ecc., e, al tempo stesso, lo «eleva» e «conserva» in un ulteriore momento, in un'ulteriore categoria, che quindi ne è l'inveramento e il completamento. La negazione dialettica di un momento ne annulla dunque soltanto l'immediatezza, e in effetti lo riafferma e lo compie in un grado superiore di svolgimento” (*Enciclopedia Treccani di Filosofia*).



Precisiamo che questa tabella è mancante di due parti successive allo Spirito: la Religione e, sopra di essa, al vertice di tutto, e con tutto quanto precede riassunto in sè, il Sapere assoluto. Precisiamo anche che questa tabella andrebbe messa in relazione con quella ricavabile dall'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (tradotta in Italia da Croce nel 1906); dove la fenomenologia in senso stretto occupa un posto relativamente periferico: il secondo grado della Filosofia dello spirito soggettivo; sopra il quale ci sono i tre gradi della Filosofia dello spirito oggettivo e, sopra ancora, i tre della Filosofia dello spirito assoluto. Tuttavia, come abbiamo già avuto modo di dire, la *Fenomenologia dello Spirito* non si occupa soltanto di fenomenologia; si occupa, anche al di là dei suoi intenti iniziali ma nel rispetto della concezione hegeliana dell'Assoluto, di fenomenologia quanto si occupa di Spirito. Quanto si occupa cioè anche di tutti i momenti, gradi e figure che dieci anni dopo ritroveremo – con le debite modifiche – nell'*Enciclopedia*.

Il 3° significato del termine “coscienza” – concettualmente introdotto da Socrate e Agostino (il cui “in interiore homine habitat veritas” può forse essere letto anche in chiave protoidealistica), oltre che dalla filosofia ellenistica, e di dominio pubblico nel Cinque-Seicento: da Ignazio di Loyola a Descartes; distrutto dagli empiristi inglesi di cui Hegel, su questo punto, sembra non tener conto affatto – risulta operativo al livello dello Spirito assoluto; quindi alla fine del percorso o romanzo fenomenologico (la cui fine, per motivi dialettici, è già nell’inizio e viceversa), e vale più o meno come una sorta di autocritica dello Spirito stesso, per completare rivolgendosi contro di sè, la propria assolutezza. *Lo Spirito conquista la propria verità solo a condizione di ritrovare se stesso nella disgregazione assoluta ... Lo Spirito è questa potenza solo quando guarda in faccia il negativo e soggiorna presso di esso* – scrive Hegel nella *Prefazione*, anticipando (dialetticamente) il postnichilismo (adialettico) dell’antihegeliano Nietzsche.

Prima di procedere forniamo, sempre da Wikipedia, una rappresentazione della dialettica hegeliana, che può risultare chiarificatrice:



Dopo esserci occupati della polisemia, in Hegel, del termine “coscienza”, procediamo nell’analisi dell’ultimo paragrafo citato.

La coscienza naturale mostrerà di essere soltanto concetto del sapere, cioè sapere non reale. Perché? E che cosa sarebbe il *sapere non reale*? Che differenza c’è fra questo e il *concetto del sapere*? Sembra di dover ammettere – almeno che nella lettura condotta fin qui non ci si sia inavvertitamente persi qualcosa d’importante – che Hegel non ci metta in condizioni di capire, al momento, questa frase e queste distinzioni. Ciò in Hegel accade di frequente. E lui sembra volerlo far accadere. Come reagire? Ignorando il passo e andando oltre? Sarebbe tempo perso. Mero *flatus vocis*. Meglio, allora, avanzare delle ipotesi definitorie. A patto di tenere ben a mente, però, che si tratta solo di ipotesi. Almeno fino a quando non avremo trovato prove che le confermino o confutino. Del resto questo processo dell’ipotizzare non riguarda solo i lettori di Hegel o di testi filosofici o, anche, letterari – o di testi artistici, come i quadri. Ma, più in generale, ogni ricercatore. Dal fisico all’archeologo. A dimostrazione della *fatica* – direbbe Hegel – della scienza.

La coscienza naturale mostrerà di essere soltanto concetto del sapere, cioè sapere non reale. Che cosa si può ipotizzare che voglia dire? La *coscienza* più o meno lo sappiamo – il *naturale* farà riferimento al suo livello o significato basilare. Resta da faticare sul *concetto del sapere* e sul *sapere non reale*. Mettiamoli in relazione, questi sintagmi. Il *sapere non reale* sembra identificarsi con il *concetto* (Begriff) *del sapere*. Nel caso del *sapere*, sembra che il *concetto* (altrimenti da Hegel considerato la vera realtà; l’Assoluto in quanto la sola cosa in grado di autoprodursi e circolare nel senso dialettico del termine) faccia di esso un’irrealtà. Nel caso del *sapere* sembra che l’unica realtà sia il sapere stesso; senza intermediazioni, neanche concettuali. Ma perché la *coscienza naturale* è incapace di raggiungere il *sapere* – che Kant direbbe forse “puro”, ed Hegel senz’altro assoluto? Forse la frase successiva ci fornisce, se non una risposta, qualche indizio nella sua direzione.

Poiché però la coscienza si considera immediatamente come il sapere reale, questo cammino assume per essa un significato negativo, e la realizzazione del concetto le appare piuttosto come perdita di se stessa. Lungo questo cammino, infatti, la coscienza naturale perde la propria verità.

La *coscienza naturale* si considera immediatamente come il *sapere reale* e paradossalmente a causa di questa sua immediatezza – di questo suo considerarsi *sapere reale* – non raggiunge il *sapere reale* ma unicamente il *concetto* di esso. *Concetto* che dovremmo dire non concettuale – non spirituale nel senso di non assoluto – perché non dialettico; e non dialettico perché fatto di immediatezza e non di *cammino* (si ricordino a tal proposito le considerazioni sopra avanzate circa la *Via Crucis*). Quale cammino? Quello in cui consiste la *Fenomenologia dello Spirito*. Quello che nel paragrafo precedente veniva descritto *come l’itinerario dell’anima* – oggi diremmo: sia a livello ontogenetico che filogenetico – *che, attraversando la serie delle proprie figurazioni come stazioni prefissate dalla sua stessa natura, si purifica e si innalza allo Spirito*. Questo *cammino* è comunque la *coscienza naturale* a percorrerlo – *nel suo impulso*, di memoria aristotelica e dantesca, *di giungere al vero sapere* – però essa lo fa, per così dire, controvolgia. Perché – come abbiamo già letto – essa *si considera immediatamente come il sapere reale*. Quando questo – al contrario – non è immediato ma mediato: dell’*essere come assolutamente mediato* (o, se si vuole, dell’assoluto come non assoluto: se per assoluto s’intende la mancanza di processualità) parla Hegel nella *Prefazione*. Ed è mediato, non nel senso delle metafisiche di Descartes e Kant; non nel senso per cui il *sapere* – che se è *reale*, è assoluto – abbisogna di preamboli, critiche, introduzioni ecc. Ma nel senso che il sapere è – al pari dello Spirito e della storia; e perché Spirito e perché storia – *attuarsi e dispiegarsi; rivoltarsi e andare contro*. Ora, come si può – nell’immediatezza pretesa dalla *coscienza naturale* – attuare un simile processo in cui consiste la logica dialettica hegeliana?

Una critica all’immediatezza – alla mancanza di logica dialettica – Hegel l’aveva già avanzata nella *Prefazione* (*la verità non è affatto una moneta coniata che, così com’è, sia pronta per essere spesa e incassata*): contro i Romantici e Fichte ma anche contro Schelling. *Un sapere presuntuoso e*

senza vita – definisce Hegel nella *Prefazione* la filosofia ego-centrica del primo. *Senza vita* perché, riportando ancora citazioni dalla *Prefazione*, la vita è *inquietudine, differenziazione, tempo*. Tutte cose che l'uomo può vivere – vivendo così la propria vita – solo *assumendo su di sé la fatica del Concetto**. Cosa che non fanno, secondo Hegel, i monismi di Fichte e di Schelling; privi di una logica dialettica che, ad es., pur riconoscendo *l'identità di soggetto e predicato*, non annulli la loro *differenza*; che contempli una *verità* la quale includa *al proprio interno anche il negativo*. Insomma, una mediazione contraria all'intuizione improvvisa con la quale Schelling – con l'immediatezza di un *colpo di pistola* – pretenderebbe, al pari della *coscienza naturale*, di raggiungere l'Assoluto. Scrive altrove (p. 275) Hegel, spiegandoci così la sua logica dialettica: “i momenti di questo intreccio, pertanto, devono essere rigorosamente distinti l'uno dall'altro, e in tale differenziazione, nello stesso tempo, devono essere sempre presi e conosciuti nel loro significato opposto, cioè come non differenti”.

Insomma: per Hegel l'Idealismo che lo ha preceduto ha fatto un doppio ed opposto errore rispetto al *cammino* (della coscienza). Possiamo forse esprimerlo così: ha camminato quando non c'era da camminare (nella *pars destruens* di derivazione cartesiana – il dubbio – precedente il filosofare, e insensato secondo Hegel quanto – il paragone è suo – l'imparare a nuotare senza gettarsi in acqua; o il chiamarsi fuori dall'Assoluto mentre, dato l'Assoluto, esso è dato da sempre e ovunque) e non ha camminato quando doveva (nell'esposizione analitica della dialettica della coscienza o Spirito, con tutte le sue *figure e momenti* e relazioni di *tesi-antitesi-sintesi*).

Dobbiamo ancora terminare l'analisi del paragrafo. Abbiamo spiegato – o meglio: ci siamo fatti una prima idea di – che cosa sia la *coscienza naturale*; perché è *soltanto concetto del sapere*; perché è *sapere non reale* (dove per *reale*, o realtà, Hegel intende il Concetto – e questo nel senso di Assoluto. Il limite della *coscienza naturale* sarebbe quello di non essere Concetto/Assoluto – perché senza dialettica o storia – ma, per così dire, concetto del Concetto; astrazione irreali in quanto adialettica e astorica). Adesso dobbiamo capire perché per la *coscienza naturale* il *cammino* dello Spirito o dell'Uomo – identificabile con il testo della *Fenomenologia dello Spirito* – assuma un *significato negativo*; e addirittura *la realizzazione del concetto* – ovvero il processo o divenire storico/dialettico; logica e storia in Hegel identificandosi – le risulti *come perdita di se stessa*. Hegel stesso stavolta ci aiuta nella comprensione di quanto appena espresso. Basta leggere la frase finale del paragrafo. *Lungo questo cammino, infatti, la coscienza naturale perde la propria verità*.

Mettiamo insieme gli elementi che abbiamo e comprendiamo l'argomentazione hegeliana sulla *coscienza naturale*. Questa ha *la propria verità* nell'immediatezza. In un approccio astorico e adialettico allo Spirito; di cui pure è parte. Diciamo che è la dimensione astorica e adialettica di uno Spirito storico e dialettico proprio perché ingloba anche una tale dimensione (per definire la quale possiamo usare il termine hegeliano *negativa*). Diciamo di passaggio che gli idealisti alla Fichte o Schelling sembrano ad Hegel fermi a questo stadio: quello della *coscienza naturale*. Ora, se tale risulta la *coscienza naturale*, ne consegue che per essa il *cammino* dello Spirito – in cui consiste l'assolutezza dello Spirito e che si realizza nel testo della *Fenomenologia* – è una sorta di

* Se, con Parmenide ed Eraclito (ma anche Platone e più in generale i razionalisti) per Hegel “il reale è razionale” e viceversa (dove “razionale” è da intendersi nel senso greco di “logos”, comprensivo anche dell'ambito linguistico: cosicché per Hegel, per il quale il linguaggio è “l'espressione più completa” dello Spirito, come per Eraclito – e poi per Heidegger, che in ciò è riconducibile al razionalismo! – le stesse strutture linguistiche rispecchiano o sono la realtà) allora parlare della *vita del sapere* è come parlare della vita biologica e viceversa. Qui la *vita del sapere* ci viene qualificata come *inquietudine, differenziazione, tempo e basata su la fatica del Concetto*. Vediamo come altrove – p. 269 – ci viene caratterizzata, in termini in qualche modo riconducibili anche ai darwiniani (per quanto derivanti dal vitalismo goetheiano, a sua volta debitore del Rinascimento e Bruno), la vita biologica. Essa è *differenza* come *sdoppiamento* (o farsi altro, alienarsi) di sé da sé: “La sostanza semplice della vita è a un tempo lo sdoppiamento della vita stessa in figure e la dissoluzione di queste differenze sussistenti ... Il processo vitale è tanto strutturazione delle figure quanto rimozione della figura ... La vita è il Tutto che si sviluppa, che dissolve il proprio sviluppo e che in questo movimento si mantiene semplice”.

snaturalizzazione, perdita di se stessa o, come in altro contesto Hegel dice, *alienazione*. Teniamo conto fin da adesso che Hegel – il filosofo dell’Assoluto – è il filosofo dei punti di vista. Punti di vista nel senso non soggettivistico ma della relatività einsteiniana: cioè in senso relazionale. L’Assoluto di Hegel non è assoluto fichteiano–schellingiano: l’assoluto monistico e tutto d’un pezzo. La sua assolutezza consiste nel relativo: nel senso del relazionale. Se non si tiene conto di questo non si riuscirà a capire che Hegel non si pone contro il principio di non contraddizione aristotelico ma – proprio per rispettarlo – si pone contro la contraddittorietà derivante dal non tener conto delle relazioni. Per ripeterci: contraddittorio (e quindi un Aristotele, formalizzatore del principio di contraddizione, era contraddittorio) è non tener conto della contraddizione, derivante dall’insieme delle relazioni in cui secondo Hegel consiste l’unico assoluto possibile. Procediamo dunque nella lettura del romanzo di cui è protagonista una *coscienza naturale* che, facendosi storia, si fa altro da sé (se essa, di per sé, sarebbe immediatezza storica). Ma solo così – alienandosi, ponendosi come negativo di qualcosa e ricevendo questo qualcosa come, per lei, negativo o contrario – tale *coscienza* potrà assolutizzarsi. Farsi Spirito assoluto (assolutamente relativo: coinvolto cioè nelle relazioni e nei punti di vista e nelle reciproche negazioni o contraddizioni*). È come se – con l’esempio della *coscienza* – Hegel ci dicesse che bisogna perdere *la propria verità* per acquistare quella dell’Assoluto. Concetto per millenni espresso – flagellazioni corporali ecc. – dalla mistica cristiana. Dinanzi alla figura del mistico tedesco del Due-Trecento Meister Eckhart (di cui, a proposito di quanto siamo venuti dicendo, citiamo la celebre frase tratta dalle altrettanto celebri prediche pubbliche – “Tutto sarebbe donato a chi rinunciasse a se stesso assolutamente, anche per un solo istante”), Hegel arriverà a dire che quello che un tempo si chiamava “mistico” è esattamente ciò che lui chiama “speculazione”. L’allievo e biografo di Hegel, Karl Rosenkranz, individua nella “conoscenza dei mistici tedeschi del medioevo e del loro profondo linguaggio”, maturata in Hegel “già nell’ultima parte del periodo svizzero” (intorno ai 25 anni), un contributo decisivo per lo sviluppo del concetto cristiano-agostiniano di “trinità” in quello di Assoluto come dialettica o unità nella distinzione†.

Molto della logica cristiana (dal padre della chiesa Tertulliano definita “assurda” e dal padre della chiesa Agostino conciliata con la “fede”) si ritrova nell’hegeliana. Precisando che il concetto di Trinità lo possiamo già ritrovare in certa misura nel pluralismo aristotelico di essere e sostanza (l’essere si dice, per Aristotele, in tanti modi; uno di questi è la sostanza, che a sua volta si dice in tanti modi). Non solo – Aristotele, a differenza di Platone, è cristianizzabile grazie alla sua concezione immanente delle Idee, del Logos. Esse – che Aristotele chiama “essenze” o “forme” – sono incarnate (la sostanza come sinolo). Ora: Cristo è esattamente Spirito (Forma) che si fa carne (che si imlementa, diremmo in linguaggio informatico). È sinolo. È ripetizione del concetto fondamentale di Aristotele. Gesù ha fatto a Yahweh – il cristianesimo ha fatto all’ebraismo – quello che Aristotele ha fatto a Platone: immanentizzazione. Infine: l’altro concetto capitale di Aristotele, quello di potenza, spiega il rapporto che secondo i cristiani ci sarebbe tra l’anima e la vita eterna. L’anima è in potenza da Paradiso o Inferno (con l’avvento della prima borghesia nel Medioevo, i cristiani parlano anche di Purgatorio): la vita consisterebbe nell’attualizzare l’una o l’altra delle potenzialità. Che Aristotele – per tutti questi motivi e per altri – fosse più cristianizzabile di Platone, se ne accorsero i filosofi del Medioevo. Anche prima di Tommaso. Abelardo – nella *Teologia del*

* “La ragione è qui presente come la *sostanza* fluida universale, come la *cosalità* semplice e immutabile, la quale si frantuma irradiandosi in molte essenze perfettamente autonome nello stesso modo in cui la luce s’irradia in quegli innumerevoli punti di per sé luminosi che sono le stelle. Nel loro assoluto essere-per-sé, quelle essenze sono risolte nella sostanza autonoma semplice non soltanto *in se stesse*, ma anche *per se stesse*: esse sono consapevoli di costituire essenze singolari autonome perché sacrificano la propria singolarità e perché questa sostanza universale è la loro anima ed essenza, così come questo universale, a sua volta, è la loro *attività* di essenze singolari, è l’opera che esse producono” (p. 483).

† Cfr. K. Rosenkranz, *Vita di Hegel* [1844], trad. Mondadori, 1974, p. 122.

sommo bene, scritto aristotelico fin dal titolo – parla, fra l’altro, di “sapiencia incarnata” (I, 4); di un dio “ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia” (I, 5); di “pluralitas in deo” (I, 6); di “processione spiritus” (I, 56). Tutto questo (che portò il mistico Bernardo di Chiaravalle – devoto di Maria, quella che Dante definisce “figlia del suo figlio” – ad accusare di eresia il logico Abelardo) è Aristotele. Ma è anche Hegel.

Per avere un’ approssimazione alla dialettica hegeliana, ci permettiamo di insistere sul concetto aristotelico di potenza (“dynamis”, “energeia”). Estremizzando i termini, l’*Aufhebung* pare una riproposizione della caratterizzazione del divenire secondo Aristotele tramite il rapporto potenza/atto. Nel mezzo, fra Aristotele ed Hegel, le ipostasi di Plotino.

È dunque lecito parlare di questo cammino come della via del dubbio, anzi, più propriamente, come della via della disperazione. Per dubbio, infatti, si intende comunemente l’atto di scuotere questa o quella verità presunta, al quale atto fa seguito la debita scomparsa del dubbio e il ripristino della verità iniziale, di modo che, in definitiva, la Cosa viene presa come era in precedenza. Lungo il cammino della coscienza naturale, invece, il dubbio è la consapevole prenetazione nella non-verità del sapere fenomenico, sapere per il quale la suprema realtà consiste in ciò che, in verità, è solo il Concetto non realizzato.

Costretta – dallo Spirito, dall’Assoluto, dalla Cosa, dalla Realtà, dalla *Fenomenologia* – a mettersi in *cammino* – farsi storica e dialettica – la *coscienza naturale* tenta di opporsi mettendo in *dubbio*. Che cosa? Lo Spirito, l’Assoluto ecc. E attaccandosi alla *non-verità del sapere fenomenico*. Falso in quanto *concetto non realizzato*: immediatezza adialettica e a storica. Il primo capitolo della *Fenomenologia* inizierà proprio con una analisi di tale attaccamento al *sapere fenomenico* privo di una adeguata concettualizzazione (privo di storia, privo di dialettica). Hegel farà a tal proposito un’analisi dell’atto dell’indicare. Come quando ci esprimiamo dicendo – tramite quella che Hegel chiama la *certezza sensibile* e che è il primo stadio della *coscienza*: “qui”, “ora”. Ecco: il qui e l’ora – *l’hic et nunc* – sono esempi di *sapere fenomenico non realizzato* – non reale – perché non concettualizzato. “Se non esistesse nulla al di fuori delle cose singole, non ci sarebbe nulla di intelligibile, ma tutto quanto sarebbe sensibile, e di nulla vi sarebbe scienza, a meno che non si volesse sostenere che la sensazione è scienza. Inoltre, non ci sarebbe nulla di eterno e di immobile (dato che tutte le cose sensibili si corrompono e sono in movimento); ma se non esistesse nulla di eterno, neppure il divenire sarebbe possibile. Infatti è necessario che ciò che diviene sia qualcosa, ed è necessario che sia qualcosa anche ciò da cui esso deriva e che l’ultimo di questi termini non sia generato, dal momento che non è possibile un processo all’infinito e dal momento che dal non-essere è impossibile che si generi qualcosa” (Aristotele, *Metaph.*, III, 4, 999b 1-5). Per Hegel – come per Aristotele – definire l’individuo sensibile (l’immediata e aconcettuale singolarità: questo tavolo, questo bambino ecc.) è impossibile. Ci vuole un certo grado di concettualità – e quindi di universalità – per avere una definizione, per avere conoscenza. Paradossalmente ciò che appare più presente e concreto – il pezzo di tavolo che tocco, ad es. – è ciò che risulta più astratto ed evanescente, più incomprensibile. Per avere una qualche comprensione del pezzo di tavolo che tocco, devo avere il concetto, non immediato e non sensibile, di “tavolo”, poi quello di “pezzo” e di “toccare”; oltre che di “io” ecc. Siamo all’antitesi dell’empirismo inglese. Dell’antisostanzialismo di un Berkeley (per il quale, nel linguaggio di Aristotele, vi sarebbero solo accidenti, senza sostrati cui applicarli) che scrive: “Per esempio, in questa proposizione: “il dado è duro, esteso e quadrato”, i filosofi sosterranno che la parola *dado* denota un soggetto ovvero una sostanza, distinta dalla durezza, dall’estensione e dalla figura, che sono i suoi predicati, ed esistono in essa. Io questo non riesco a capirlo: un dado mi sembra un nulla, ove lo si consideri separatamente da quelle cose che

vengono chiamate i suoi modi o accidenti”*. La – kantiana – necessità del concetto, per la conoscenza, e la non sufficienza della percezione o esperienza, sarà ribadita anche dalla filosofia della scienza novecentesca, che pure deriva dalla tradizione empiristica inglese e comunque che si dichiara esplicitamente antihegeliana. Ogni osservazione è sempre “carica di teoria”, *theory laden*, dicono Hanson, Feyerabend, Kuhn. E, prima di loro, Popper; il quale, se ad Hegel e al suo linguaggio riserva feroci critiche di stampo empiristico, scrive hegelianamente e antiempiristicamente: “Ogni descrizione fa uso di nomi (o di simboli, o di idee) *universali*; ogni asserzione ha il carattere di una teoria, di un’ipotesi. L’asserzione: “Questo è un bicchier d’acqua” non può essere verificata da nessun’esperienza basata sull’osservazione. La ragione è che gli universali che compiono in essa non possono essere messi in relazione con nessun’esperienza sensibile specifica ... Gli universali non possono essere ridotti a classi d’esperienza; essi non possono essere “costituiti”†. È come se Popper dicesse in linguaggio humeiano cose hegeliane!

Per Hegel però – a differenza di Aristotele, e in paradossale accordo anche con l’antihegeliano Popper – la concettualizzazione non può fare a meno di storia e dialettica. Per Hegel il Concetto è – un po’ come per Socrate ma a differenza dell’Idea di Platone – storia e dialettica.



Caravaggio, *Incredulità di San Tommaso* (1600, Bildergalerie, Potsdam). Stando alla gnoseologia hegeliana, San Tommaso non sarebbe mai riuscito a superare la sua incredulità tramite l’immetiadezza della *certezza sensibile*. La gnoseologia di Caravaggio è dunque opposta a quella di Hegel. Per Hegel – come per Parmenide e Platone e come per la filosofia della storia provvidenzialistico-cristiana – *il reale è razionale*. La realtà è Spirito (dialettica). Per quello che si considera il realismo caravaggesco la realtà è invece materia. Non esistono – se non matericamente – né Spirito, né dialettica.

Questo scetticismo che viene maturandosi, dunque, è ben diverso da quello che un certo zelo grave e solenne si vanta di approntare per la strenua difesa della verità e della scienza: un tale zelo, in realtà, è solo il proposito di non arrendersi nella scienza all’autorità del pensiero altrui, ma di sottoporre tutto a un esame personale e di seguire esclusivamente la propria convinzione; o, meglio ancora, è il proposito di produrre tutto da sé e di ritenere vero solo il risultato della propria attività. La serie delle figurazioni percorse dalla coscienza lungo il proprio cammino, piuttosto, costituisce la storia dettagliata della formazione della coscienza stessa nel suo elevarsi alla scienza. Mentre quel proposito zelante si rappresenta, appunto sotto forma di mero proposito, il

* G. Berkeley, *Trattato sui principi della conoscenza umana* [1710], § 49, in Id. *Opere filosofiche*, trad. Utet, 1996, p. 224.

† K. R. Popper, *Logica della scoperta scientifica* [1934], trad. Einaudi, 1970, § 25, p. 127.

processo di formazione come immediatamente dato e attuato, il cammino della coscienza costituisce invece, dinanzi a questa non verità, l'attuazione reale del processo. Certo, seguire la propria convinzione è meglio che rimettersi all'autorità, sostituendo la fiducia nell'autorità con quella nella propria convinzione, però, il contenuto della fiducia stessa non risulta necessariamente mutato, né la verità subentra all'errore. Nel sistema dell'opinione e del pregiudizio, l'unica differenza fra l'attaccarsi all'autorità altrui e l'affidarsi alla propria convinzione consiste soltanto nella vanità che inerisce a quest'ultimo atteggiamento. Solo lo scetticismo che si rivolge all'intero ambito della coscienza fenomenica, per contro, rende lo Spirito capace di esaminare che cos'è la verità. Esso induce a disperare delle opinioni, delle rappresentazioni e dei pensieri cosiddetti naturali, mostrando che è indifferente considerarli personali o inculcati dall'esterno. Ora, di tali rappresentazioni è ancora piena e carica quella coscienza che si propone di esaminare direttamente la verità, e appunto per questo essa si rivela di fatto incapace di riuscire in ciò che vuole intraprendere. La completezza delle forme della coscienza non reale risulterà dalla necessità stessa del processo e della loro concatenazione.

Questa volta abbiamo riunito un lungo passo. La difficoltà nell'analizzare un testo (o, più in generale, il mondo) consiste infatti – in non piccola parte – nello stabilire di volta in volta il grado di definizione e di focalizzazione in base a cui regolare la nostra lente ermeneutica. Nel presente caso non spezzettare eccessivamente il testo ci è sembrata la cosa più opportuna. È del resto bene, ogni tanto, anche dinanzi ad un testo difficile (o al mondo intero), lasciarlo dipanare per un tratto consistente: per apprezzarne così al meglio l'imponenza e l'andamento generale. Ma vediamo se da ciò ne è derivata anche una sintesi efficace.

Perché un testo (o il mondo) ci fornisca delle ragioni, bisogna chiedergliele (senza esagerare, come pretendeva Francis Bacon quando, nel Seicento, con un'immagine derivata dai processi per stregoneria, diceva che alla Natura lo scienziato deve “strapparle i suoi segreti con la tortura”). Per avere delle risposte – bisogna domandare. Domandiamo, dunque. Qual è il tema principale del testo? Lo *scetticismo*. Quanti significati presenta Hegel di questo termine? Tre. Quali sono? 1) La prima accezione è quella che riguarda lo *scetticismo della coscienza naturale* di cui abbiamo già parlato nel paragrafo precedente. 2) La seconda accezione riguarda lo *scetticismo che un certo zelo grave e solenne si vanta di approntare per la strenua difesa della verità e della scienza*. Qui Hegel polemizza con filosofi suoi contemporanei. Con coloro che, dietro il pretesto di difendere *la verità e la scienza* dal dogmatismo, dubitano di tutto – secondo Hegel – soltanto per non *arrendersi all'autorità del pensiero altrui* – e quindi del potere e del successo altrui – al quale oppongono sistematicamente il proprio; non perché più vero o giusto, ma soltanto perché proprio. Questione *personale*, dunque, e non di *scienza*. Fichte arriva addirittura – con la sua concezione ontologica e gnoseologica dell'Io, tanto potente, almeno nella caricatura che ne fa Hegel, da essere la causa anche del non-Io, cioè del mondo – a *produrre tutto da sé e ritenere vero solo il risultato della propria attività*. Questo tipo di scetticismo è, per Hegel, il peggiore. Sia perché ha motivazioni extrafilosofiche (*sostituendo la fiducia nell'autorità con quella nella propria convinzione – il contenuto della fiducia stessa non risulta necessariamente mutato, né la verità subentra all'errore; l'unica differenza fra l'attaccarsi all'autorità altrui e l'affidarsi alla propria convinzione consiste soltanto nella vanità che inerisce a quest'ultimo atteggiamento*); sia perché qualora venisse motivato filosoficamente ricondurrebbe a quel *processo di formazione* – della coscienza e dello Spirito – *come immediatamente dato e attuato*, che Hegel ha già ampiamente caratterizzato in termini di *non verità*. 3) Abbiamo poi un terzo tipo di scetticismo. Quello positivo – per la *scienza dell'esperienza della coscienza*. Esso *si rivolge all'intero ambito della coscienza fenomenica e rende lo Spirito capace di esaminare che cos'è la verità*. Lo abbiamo già visto in azione quando ha dubitato – e quando dubita qui – della capacità della *coscienza* (di cui quindi costituisce,

kantianamente, una sorta di critica) *di esaminare direttamente la verità*. Si può mettere in dubbio con ragione filosofica – secondo Hegel – solo se ci si riferisce *all'intero ambito della coscienza fenomenica*; solo se *la completezza* (si noti come i termini *intero* e *completo* rimandino all'Assoluto) *delle forme della coscienza non reale risulterà dalla necessità stessa del processo e della loro concatenazione*; solo se si seguirà *la serie delle figurazioni percorse dalla coscienza lungo il proprio cammino*; solo se si scriverà *la storia dettagliata della formazione della coscienza stessa nel suo elevarsi alla scienza*. Solo – insomma – nell'ambito della *Fenomenologia dello Spirito*. Fenomenologia e relativo scetticismo che se – come in Descartes – è un mezzo per raggiungere il vero in termini di Assoluto, non è tuttavia riconducibile al “cogito” cartesiano; poiché questo manca di *storia*, di *serie*, di *figurazioni*, di *cammino*, di *concatenazione*. Manca insomma di *fenomenologia*. Ed è tanto più significativo il richiamo a Descartes in quanto questi, con Hegel, è il maggiore filosofo razionalista della modernità; se per razionalismo si intende la possibilità di conoscere il vero indipendentemente dai sensi o con il solo concetto. Possibilità che – almeno per quanto riguarda la dimostrazione dell'esistenza delle cose – veniva da Kant (studioso degli empiristi inglesi) esclusa. Non a caso Descartes ed Hegel accettano l'argomento razionalistico e antiempiristico di sant'Anselmo circa l'esistenza di Dio. Kant no. All'ironia di Kant – il cui celebre esempio contro Anselmo potrebbe essere così attualizzato: immagina di avere in tasca cento euro e di pensarne cento: se avesse ragione Anselmo, quelli che pensi dovrebbero essere meno di quelli che hai in tasca, poiché ciò che è pensato è meno perfetto di ciò che è esistente. Ma pur continuando a pensare a cento euro, non per questo ne avresti di più in tasca – risponderà Hegel aggiungendo all'ironia la stizza (*Enciclopedia delle scienze filosofiche*): uno dei punti di vista capitali della filosofia critica è che prima di procedere a conoscere Dio, l'essenza delle cose, ecc., bisogna indagare la facoltà del conoscere per vedere se sia capace di adempiere quel compito; ma voler conoscere prima che si conosca è assurdo; non meno del saggio proposito di quel tale scolastico, d'imparare a nuotare prima di arrischiarsi in acqua. Per Hegel – come per Anselmo o Parmenide – “l'essenza è immediatamente tanto *esistenza* quanto *essenza*”; altrimenti l'“unità dell'essere e del pensiero” verrebbe meno (pp. 995-997) e con essa si ritornerebbe ai problemi del dualismo kantiano.

Nota finale. Siccome *la serie delle figurazioni percorse dalla coscienza lungo il proprio cammino* non è altro che l'Assoluto; siccome la fenomenologia non è altro che Spirito; allora il primo e il terzo scetticismo della nostra sistemazione si identificheranno. Dunque Hegel lavorerà non su tre ma su due tipi di scetticismo. Quello *non vero* di Fichte ecc. (ma anche Descartes e, dal punto di vista di Hegel, anche Hume potremmo aggiungere) e quello *vero*: il fenomenologico che porta la *coscienza* a rendersi conto della propria absolutezza, cioè a farsi – gradualmente ma essendolo fin da subito – *Spirito*.

Leggiamo adesso tutta d'uno fiato – per le stesse motivazioni addotte a proposito del paragrafo precedente: cui possiamo aggiungere una certa confidenza maturata nei confronti del testo hegeliano, che ce ne rende più agevole l'interpretazione – l'ultima sezione della seconda parte – stando alla suddivisione del traduttore che seguiamo – dell'*Introduzione*.

Per rendere tutto ciò più comprensibile, si può osservare in sede preliminare che l'esposizione della coscienza non vera secondo la sua non-verità non è, in generale, un movimento meramente negativo. Questo movimento appare negativo solo dal punto di vista unilaterale della coscienza naturale, e il tipo di sapere che fa di tale unilaterale la propria essenza è una delle figure della coscienza incompiuta, una figura che rientra nel corso dell'itinerario e che lì si presenterà. Essa è precisamente lo scetticismo, il quale nel risultato vede sempre e soltanto il puro nulla, e che, inoltre, astrae dal fatto che questo nulla è, in modo determinato, il nulla di ciò da cui risulta. In effetti, però, preso come il nulla di ciò da cui deriva, il nulla non è altro che il risultato vero: si tratta

dunque di un nulla che è esso stesso determinato e ha un contenuto. Lo scetticismo che finisce con l'astrazione del nulla o con il vuoto non può che arrestarsi, e allora deve attendere che gli venga offerto qualcosa di nuovo che, a sua volta, tornerà a gettarlo nel medesimo abisso vuoto. Al contrario, quando il risultato viene inteso come è in verità, cioè come negazione determinata, allora è sorta immediatamente una nuova forma, e nella negazione si è prodotto il passaggio grazie al quale il processo si muove e risulta da se stesso attraverso la serie completa delle figure. Al sapere, però, la meta è intrinsecamente necessaria quanto la serie processuale. La meta è il punto in cui il sapere non ha più bisogno di andare oltre sé perché trova se stesso, il punto in cui il concetto corrisponde all'oggetto e l'oggetto al concetto. Il processo verso questa meta è quindi inarrestabile e non trova appagamento in nessuna stazione anteriore. Ciò che esiste entro i limiti di una vita naturale, non ha il potere di oltrepassare da se stesso la propria esistenza immediata; questo oltrepassamento diviene possibile solo mediante l'impulso dato da un altro, solo mediante lo sradicamento che è la propria morte. La coscienza, invece, è per se stessa il proprio concetto, e, pertanto, è immediatamente l'oltrepassamento del limitato; poiché inoltre questo limitato le appartiene, la coscienza è oltrepassamento di se stessa. Nella coscienza, infatti, insieme all'esistenza singolare, è posto a un tempo anche l'al di là, si tratti pure soltanto dell'al di là spazialmente intuito accanto al limitato. La violenza che impedisce alla coscienza di accontentarsi di qualsiasi appagamento limitato, dunque, proviene in realtà dalla coscienza stessa. Ora, nel sentimento di questa violenza, l'angoscia potrà pure decidere di ritirarsi dinanzi alla verità e aspirare a salvare ciò che sta per andare perduto. In tal modo, però, l'angoscia non avrà pace: invano cercherà di restarsene in un'inerzia priva di pensiero – il pensiero infatti turba il torpore mentale, e la sua inquietudine sconvolge l'inerzia –; invano punterà a fortificarsi in una forma di sentimentalità, asserendo di trovare che tutto, a suo modo, è buono – questa asserzione viene infatti travolta dalla violenza della ragione, la quale trova che qualcosa non è buono proprio nella misura in cui è solo a suo modo. E ancora: la paura della verità potrà pure nascondersi, a se stessa e agli altri, dietro la parvenza d'essere sempre più intelligente di qualsiasi pensiero, provenga poi questo da se stessa o da altri; potrà pure fingere che, nell'ardente zelo per la verità, l'unica verità che riesce a trovare sia la vanità della propria intelligenza. In realtà questa vanità intende vanificare ogni verità per ritornarsene poi entro se stessa, e l'intelletto di cui si pasce, dissolvendo costantemente ogni pensiero e ogni contenuto, trova alla fine solo l'Io nella sua aridità. Tale vanità è dunque un appagamento che dev'essere abbandonato a se stesso, in quanto fugge l'universale e cerca unicamente l'essere-per-sé.

Per gestirne la complessità, schematizzeremo il discorso hegeliano. Facendone una sorta di circuito: (“il vero e reale è appunto questo movimento circolare entro sé”, p. 1005). Dove però, a differenza dei seguenti, in Hegel – nella logica dell'*Aufhebung* – i passaggi nel circuito (o circolo) dello Spirito (dove Hegel ricomprende, fra l'altro, anche vita biologica) si arricchiscono di volta in volta dei passaggi precedenti. È come se Hegel innestasse il “panta rei” – e la “guerra” come archè, per cui “*polemos* è padre di tutte le cose” – di Eraclito nella “ben rotonta sfera” (ma immobile e

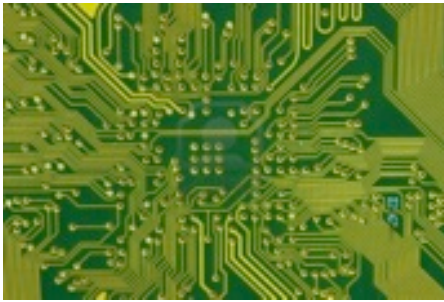
fissa) di Parmenide*. Stesso dicasi della logica dialettica rispetto alla sillogistica aristotelica, che del resto da Parmenide riprende il suo fulcro: il principio d'identità e di non contraddizione. Cosicché se la tautologia di Parmenide era l'identità, quella di Hegel – e parliamo di tautologia perché sempre e necessariamente di un solo circuito si tratta – è l'alterità o differenza. Ogni giro è diverso, anche se il circuito è lo stesso. La fine è l'inizio, e viceversa: si generano l'un altra. Il problema ovviamente riguarderà la *libertà* – parola carissima a tutta la modernità e che Hegel associa all'Assoluto – di uno Spirito come circuito. Tutto segue il tracciato del circuito ma il circuito stesso è il circuito che è in base al tracciato che ha e che non è lui a determinare: “Innanzitutto, lo Spirito è il contenuto della sua coscienza nella forma *della sostanza pura*, è cioè il contenuto della sua coscienza pura: questo elemento del pensiero è il movimento discendente verso l'esistenza, verso la singolarità. Il termine medio fra sostanza e esistenza è il loro legame sintetico, è la coscienza del divenire-altro, cioè il processo della rappresentazione in quanto tale. Il terzo momento, infine, è il ritorno a partire dalla rappresentazione e dall'essere-altro, vale a dire: è l'elemento dell'autocoscienza stessa” (p. 1003). Qualcosa di simile troviamo anche in Aristotele – dove però nel quadro della cultura greca della Necessità (e della Finitezza) cui sottostanno anche gli dèi non si presentano conflitti ontologici tra questa e la libertà. “Poiché c'è generazione e movimento, è necessario che ci sia anche un limite: infatti, nessun movimento è infinito, ma tutti i movimenti hanno un termine; né è possibile che divenga ciò che non è possibile che sia divenuto, perché è necessario che ciò che è divenuto esista fin dal primo momento in cui è divenuto” (*Metaph.*, III, 4, 999b 7-10).

Insomma: in Hegel viene prima la logica dialettica o lo Spirito? Si sostengono reciprocamente e contemporaneamente, si dirà. Ma anche in questo caso – e anche nell'identificazione della dialettica con lo Spirito, con la Storia – non si vede come possa esservi spazio per la libertà. Lo Spirito deve seguire un certo tipo di logica dialettica – non importa se poi questa si identifica con quello. Il prezzo di ciò? del venir meno della libertà spirituale? Il venir meno dell'assolutezza dello Spirito. Ma se Hegel non riesce a dimostrare che il suo Spirito è assoluto o “libero da ogni vincolo” – e sembra non vi riesca in base alla nozione di libertà – allora non riesce a dimostrare la propria filosofia. Lo si vede anche quando Hegel si occupa, ad es., anziché del livello generale dello Spirito, di quello particolare del pensare. Scrive, con toni fichteiani: “Nel pensiero Io *sono libero* perché non sono in un altro, ma rimango semplicemente e puramente presso me stesso, e l'oggetto che ho per essenza è, in unità separata, il mio essere-per-me. Il mio movimento in concetti è un movimento entro me stesso” (p. 295). Se questa è uno stadio o figura da superare – come tutti gli stadi o figure – resta il fatto che in tale circuito del pensare c'è autonomia ma non c'è libertà: non c'è libertà ad es. di uscire dal circuito, di uscire da se stessi ...

La libertà aveva rappresentato una grave contraddizione anche per gli Stoici antichi (di cui Hegel si occupa in un capitolo importante della *Fenomenologia* e proprio in relazione alla libertà) e per Spinoza – sorta di immane stoico del Seicento. Da un lato – la Natura come necessità, addirittura geometrica, nel caso di Spinoza. Dall'altro la morale – la libertà umana di fare bene o

* Wikipedia. *Eraclito*. “La contrapposizione del "panta rei" eracliteo al pensiero di Parmenide, filosofo dell'essere, ebbe un'influenza determinante su Platone, il quale per risolverla cercherà di mostrare come il non-essere esiste solo in senso relativo, dando così un fondamento filosofico al senso greco del divenire. Hegel intravide in questo passaggio la dialettica fondamentale della filosofia greca. Secondo la sua interpretazione, la filosofia di Parmenide è riassumibile nella frase "tutto è, nulla diviene" (tesi), mentre quella di Eraclito in "tutto diviene, nulla è" (antitesi) il momento di sintesi sarebbe quindi rappresentato da Platone. Lo stesso Hegel si considerava filosoficamente erede di Eraclito al punto da affermare: «Non c'è proposizione di Eraclito che io non abbia accolto nella mia Logica». Eraclito però, a differenza di Hegel non concepiva il divenire come una progressiva presa di coscienza dell'assoluto; per lui il divenire sembra consistere piuttosto nelle variazioni di un identico sostrato o Logos: «tutte le cose sono Uno e l'Uno tutte le cose»; «questo Cosmo è lo stesso per tutti... da sempre è, e sarà». Da questa visione del mondo verrà influenzato soprattutto lo stoicismo”. Il *polemos* di Eraclito equivale in certa misura al *neikos* (discordia) di Empedocle; autore che abbiamo già richiamato e la cui presenza in Aristotele – il sillogismo del quale sostanzia la speculazione hegeliana – è stata forse sottovalutata.

male. Si tentava di risolvere la cosa sostenendo o che la libertà non c'è (si tratta di pura necessità malcelata) o che la libertà consiste nell'accordarsi alle leggi universali (altra opzione potrebbe essere: la necessità dell'uomo consiste nella sua libertà; l'uomo è necessariamente libero; o libero per natura; in base alla sua biofisica). Ed è la soluzione – di fatto – adottata anche da Hegel (“il significato dell'attività è quello di porre la propria essenza come *realtà libera*, cioè: riconoscere la realtà come propria essenza”, p. 507). Ma sembra una pseudosoluzione. In Hegel il problema è però maggiore che negli Stoici e Spinoza. Infatti senza libertà le filosofie di costoro non sono in grado di spiegare l'Uomo – ma con la loro concezione della necessità possono sempre sperare di spiegare l'Universo extraumano. Hegel – no. Perché per lui l'universo deve essere assoluto e l'Assoluto ce lo caratterizza come libertà. La sostanza “causa sui” di Spinoza non è libera. Quindi: in Spinoza il problema della libertà non è sostanziale come in Hegel. Fuori dalla filosofia – ma con varie interconnessioni con essa – quello della libertà e del liber arbitrio di Dio e dell'uomo, è stato un problema assillante per tutti i cristiani. Che da San Paolo a Lutero sembrano non averlo ancora risolto. Problema che ai nostri giorni investe pure le neuroscienze: alle quali è richiesto in dettaglio di spiegarci le cause fisiche del mio voler fare una passeggiata o correggere quello che ho appena scritto. A tale scopo si sta scomodando anche la meccanica quantistica*.



Circuito elettronico



Circuito agonistico



Uroboro

1) *L'esposizione della coscienza non vera secondo la sua non-verità* – cioè la *fenomenologia dello Spirito* che dello Spirito esprime non l'Assoluto in quanto Assoluto ma l'Assoluto in quanto insieme di fenomeni, figure: a partire dalla coscienza, non vera perché non mediata – *non è, in generale, un movimento meramente negativo*. Come abbiamo già detto,

2) *questo movimento appare negativo solo dal punto di vista unilaterale della coscienza naturale*. Nella prospettiva dell'Assoluto – o del circuito, o anche del romanzo (se si preferisce quest'ultima immagine) intero – risulterà positivo.

3) *E il tipo di sapere che fa di tale unilateralità la propria essenza è una delle figure della coscienza incompiuta, una figura che rientra nel corso dell'itinerario e che lì si presenterà*. Hegel però ce l'anticipa qui. Non ne ce ha ancora parlato. Lo farà nella quarta parte della *Fenomenologia* – corrispondente al secondo grado o figura dell'Autocoscienza, a sua volta secondo grado o figura dei tre che conducono al quarto che è lo Spirito.

4) *Essa è precisamente lo scetticismo, il quale nel risultato vede sempre e soltanto il puro nulla, e che, inoltre, astrae dal fatto che questo nulla è, in modo determinato, il nulla di ciò da cui risulta*. A sorpresa Hegel torna a occuparsi dello *scetticismo* – intendendolo stavolta in un senso diverso dai precedenti. Esso è ora *una delle figure della coscienza incompiuta*. Hegel ne abbozza i contorni. Creando forse confusione perché anticipa quanto tratterà, a suo luogo, più estesamente. Cerchiamo tuttavia di capirci qualcosa. Quella *figura della coscienza incompiuta* (cioè che non ha ancora terminato il *cammino* per giungere all'Assoluto, comunque già sempre presente ed operante in essa) che è lo *scetticismo*: a) *nel risultato vede sempre e soltanto il puro*

* Cfr. D. C. Dennett, *L'evoluzione della libertà*, trad. Cortina, 2004.

nulla; b) *astrae dal fatto che questo nulla è, in modo determinato, il nulla di ciò da cui risulta.* Cosa vorrà dire? Il punto a) sembra un'accusa di nichilismo che Hegel fa all'indirizzo dello scetticismo: senza chiedersi esplicitamente se esso – ed il nulla con esso – sia possibile; rigettando questa posizione, si direbbe che Hegel ritenga non lo sia. Lo conferma – forse – il punto b). Il *nulla* – dice Hegel – non può essere mai assoluto ma solo relativo. Il nulla – o negazione – di qualcosa. *Il nulla di ciò da cui risulta.* Questo fatto stesso – la sua natura stessa – esclude il nulla – come aveva già asserito Parmenide e come ai nostri giorni ripete Severino – dalla realtà fondamentale (Severino tiene un insegnamento universitario di “ontologia fondamentale” ...). Dal risultato.

5) *Preso come il nulla di ciò da cui deriva, il nulla non è altro che il risultato vero: si tratta dunque di un nulla che è esso stesso determinato e ha un contenuto. Lo scetticismo che finisce con l'astrazione del nulla o con il vuoto non può che arrestarsi, e allora deve attendere che gli venga offerto qualcosa di nuovo che, a sua volta, tornerà a gettarlo nel medesimo abisso vuoto.* Alla luce di quanto abbiamo detto nel punto precedente, questo passaggio dovrebbe risultarci piuttosto chiaro: la *verità* del nulla sta nel suo non derivare dal nulla; quindi: la verità non sta nel nulla; quindi lo scetticismo (concepito come nichilismo) non è in grado di soergere la verità; quindi: è una filosofia da scartare una figura della coscienza da superare (dopo averne preso quanto c'è di positivo per la coscienza stessa: il concetto di *negazione*; di negazione ad es. della capacità della coscienza di giungere senza mediazione all'Assoluto). Il *qualcosa di nuovo* che getta lo *scetticismo/nichilismo* nell'*abisso vuoto* – in un vicolo cieco filosofico – è il non-nulla, il non-scetticismo; il quale disinnesci lo scetticismo (o il nulla) proprio col fargli notare il suo bisogno di non-scetticismo (o non-nulla).

6) *Al contrario, quando il risultato viene inteso come è in verità, cioè come negazione determinata, allora è sorta immediatamente una nuova forma, e nella negazione si è prodotto il passaggio grazie al quale il processo si muove e risulta da se stesso attraverso la serie completa delle figure.* Hegel pare qui confermare la nostra ricostruzione. Lo scetticismo (il nichilismo), il nulla, la *negazione* non sono da eliminare assolutamente ma da inserire nell'assoluto; da relazionare o relativizzare all'assoluto. Insomma: quello che non si dà è una negazione assoluta, non una negazione *determinata*. Quello che non si dà è la negazione del tutto (e quindi il nulla come verità assoluta) – non la negazione *determinata*; cioè di questo o di quello. Hegel qui sembra ripercorrere – ma al rovescio! – le orme platoniche. Il riferimento è al “parricidio” compiuto da Platone nel *Sofista* per confutare la tesi centrale del “venerando e terribile” Parmenide e dimostrare che anche il “non essere” in qualche modo “è”. Ne riportiamo per esteso la relazione che ne fa l'Enciclopedia Treccani a motivo della sua stretta attinenza con le problematiche qui affrontate da Hegel. “Il punto fondamentale di questa dimostrazione sta nella risoluzione del “non essere” nell’“alterità”: quando noi diciamo che una cosa “è” sé stessa e “non è” le altre non facciamo altro che mettere in evidenza ciò che in essa vi è di “identico” (ταυτόν) con sé stessa e ciò che vi è di “diverso” (ἕτερον) dalle altre, e quindi che essa “è” identica con sé stessa ed “è” diversa dalle altre. Il discorso, così, si muove sempre nel piano dell’“essere” e viene meno la contraddizione parmenidea. Su questa base Platone può da un lato elaborare una nuova e compiuta descrizione del metodo dialettico come “divisione” (διάρρησις) dei generi e delle specie e in essi di ciò che vi è di identico e di ciò che vi è di diverso (metodo, di cui Platone stesso dà molteplici esemplificazioni nei dialoghi detti appunto “dialettici”); e dall'altro dare un'adeguata risposta alle aporie sofistiche, ciniche e megariche nella predicazione: la “comunanza” (κοινωνία) dei generi e delle specie (l'identico) e la loro differenza (il diverso) creano tutta una trama di rapporti ontologici che il pensiero e il linguaggio devono rispecchiare quando connettono soggetto e predicato. Non solo, ma può trovare finalmente una soluzione anche il problema dell'errore, inspiegabile e inconcepibile finché interpretato come un dire e un

pensare "ciò che non è", ma perfettamente chiarito se inteso come un dire e un pensare il "diverso". Il che è esattamente quello che – in relazione ai problemi filosofici della sua epoca – ripropone Hegel con la sua logica dialettica.

7) *Al sapere, però, la meta è intrinsecamente necessaria quanto la serie processuale. La meta è il punto in cui il sapere non ha più bisogno di andare oltre sé perché trova se stesso, il punto in cui il concetto corrisponde all'oggetto e l'oggetto al concetto. Il processo verso questa meta è quindi inarrestabile e non trova appagamento in nessuna stazione anteriore.* Qui abbiamo un'importante integrazione al discorso hegeliano. Che lo rende più discutibile in quanto più determinato: Un po' come lo è la teoria delle Idee platonica rispetto al dialogare aporetico socratico. Infatti Hegel ci sta dicendo che la filosofia – la verità – non consiste solo di storia; di cammino; di processo (e dunque di contraddittorietà, discussione, revisione, provvisorietà). In essa la meta è intrinsecamente necessaria quanto la serie processuale. Inutile dire che la meta sarà l'Assoluto. Difficile però a questo punto caratterizzare l'Assoluto (Dio? la Verità? Hegel stesso nel vertice del suo filosofare?). Infatti se prima potevamo limitarci a identificarlo con l'avvicinarsi stesso delle sue figure (o fenomeni), adesso scoprimo che si tratta anche di qualche cosa d'ulteriore. Forse – e in qualche misura, ancora da stabilire – di trascendente e non immanente ai fenomeni stessi. Ma cosa? E perché questo bisogno – diremmo reazionario: se lo si accosta al finalismo aristotelico* (a p. 405 Hegel identifica il *fine* con con l'*universalità*, dunque con l'Assoluto) – di una meta dopo aver tanto insistito sul cammino di contro ai traguardi, tacciati di dogmatismo, creduti raggiunti da tutte le altre filosofie?

8) *Ciò che esiste entro i limiti di una vita naturale, non ha il potere di oltrepassare da se stesso la propria esistenza immediata; questo oltrepassamento diviene possibile solo mediante l'impulso dato da un altro, solo mediante lo sradicamento che è la propria morte. La coscienza, invece, è per se stessa il proprio concetto, e, pertanto, è immediatamente l'oltrepassamento del limitato; poiché inoltre questo limitato le appartiene, la coscienza è oltrepassamento di se stessa. Nella coscienza, infatti, insieme all'esistenza singolare, è posto a un tempo anche l'al di là, si tratti pure soltanto dell'al di là spazialmente intuito accanto al limitato.* Queste parole, molto gravi, esistenzialistiche le diremmo – dopo il Novecento – risultano, per essere in Hegel, tanto semplici quanto seminali (uno dei frutti di tali semi sarà, un secolo dopo, Heidegger – forse più hegeliano addirittura di Marx, anche se per motivi opposti† – e, appunto, l'esistenzialismo). Cosa ci dice Hegel? a) Che c'è una differenza tra la *vita* e la *coscienza*. b) Che questa differenza consiste nell'*oltrepassamento*, inteso come oltrepassamento o *al di là* dei propri *limiti*, in particolare quelli costituiti dalla propria identità, dal proprio *se stesso*. c) Che la *vita naturale* (organica, fisiologica, materiale) non è capace di questo oltrepassamento, di andare oltre se stessa, superarsi nel senso dell'*Aufhebung*, se non *mediante lo sradicamento che è la propria morte*, dove però non c'è nessuna conservazione dello stadio precedente ma alienazione totale o annichilimento. d) Che solo la *coscienza* – essendo *per se stessa il proprio concetto* o, come diceva Pico della Mirandola dell'uomo, artefice del proprio destino, senza natura se non quella di

* Si noti quanto sia antitetica all'epistemologia contemporanea – identificabile col titolo dell'autobiografia intellettuale di Popper: *La ricerca non ha fine* – questa esposizione del finalismo aristotelico (e di Hegel, nella misura in cui è in Hegel riscontrabile. Anche a tale proposito, a fine Novecento, col postmoderno, si è parlato di "fine delle grandi narrazioni"): "Nessuno comincerebbe a far nulla se non dovesse pervenire ad un termine. E neppure ci sarebbe intelligenza nelle azioni che non hanno un fine: chi ha intelligenza, infatti, opera sempre in funzione di un fine; e questo è un termine, perché il fine è appunto un termine" (*Metaph.* II, 2, 994b 10-17, trad. Reale).

† Ciò che accumuna Hegel e Heidegger è anzitutto la negazione dell'Essere. Dell'Essere metafisico inteso in maniera storica o aprocessuale. F. Volpi scrisse, nel 1984, *Heidegger e Aristotele* – per dimostrare come la filosofia del primo fosse una sistematica negazione della metafisica storica o aprocessuale del secondo. Lo stesso potremmo dirlo di Hegel. E considerare Heidegger, se non proprio derivativo, almeno come colui che fondamentalmente ci ha spiegato Hegel da questa prospettiva. Ciò detto, in parte abbiamo già visto e in parte vedremo in che senso Hegel – pur cercando di sviluppare una concezione dell'Essere o della Realtà antiaristotelica – rischi di ricadere in Aristotele.

darsela da se stesso una natura; Hegel stesso dice: “l’uomo è il Sé privo di essenza”, p. 1013 – è *immediatamente l’oltrepassamento del limitato*: essendo essa a porsi i propri limiti – i suoi limiti potendo essere solo coscienziali/spirituali, potranno essere posti solo da una coscienza/Spirito – essa li supera proprio mentre se li pone. La difficoltà semmai qui sta nello stabilire a quale livello si colloca la *coscienza* di cui parla Hegel: a livello personale? a quello di specie umana? a quello religioso? Probabilmente tutti e tre insieme – se lo Spirito, in quanto Assoluto, è sintesi onnicomprensiva. Inoltre, se così non fosse, e la *coscienza* (singola) non risultasse già Spirito (universale), non si vedrebbe come potrebbe porsi da sé dei limiti per poi oltrepassarli, quando, come abbiamo precedentemente appurato, è costretta dallo Spirito a mediarsi o svilupparsi dialetticamente o storicamente (in tal senso – occupandosi di filosofia della natura – Hegel scrive, a p. 393, che “l’Esterno è espressione dell’Interno” e a p. 465 chiama ciò il “fondamento razionale universale”). Quando qui Hegel ci dice che la coscienza è *immediatamente l’oltrepassamento del limitato*; è come se ci dicesse che essa è *immediatamente* mediazione. E quindi che è coscienza (immediatezza) e Spirito (mediazione). La *Fenomenologia dello Spirito* potremmo allora intenderla come una sorta di mediazione delle immediatezze.

9) *La violenza che impedisce alla coscienza di accontentarsi di qualsiasi appagamento limitato, dunque, proviene in realtà dalla coscienza stessa. Ora, nel sentimento di questa violenza, l’angoscia potrà pure decidere di ritirarsi dinanzi alla verità e aspirare a salvare ciò che sta per andare perduto. In tal modo, però, l’angoscia non avrà pace: invano cercherà di restarsene in un’inerzia priva di pensiero – il pensiero infatti turba il torpore mentale, e la sua inquietudine sconvolge l’inerzia –; invano punterà a fortificarsi in una forma di sentimentalità, asserendo di trovare che tutto, a suo modo, è buono – questa asserzione viene infatti travolta dalla violenza della ragione, la quale trova che qualcosa non è buono proprio nella misura in cui è solo a suo modo.* Continua Hegel ad introdurre temi e termini – quali: *violenza, angoscia, inquietudine* – che saranno nel Novecento sviluppati dall’esistenzialismo e affini ma che già nell’Ottocento avranno dei filosofi che – come Kierkegaard con l’*angoscia** – vi si dedicheranno anche se antihegeliani e anche se, quindi, in maniera diversa da Hegel. Hegel infatti – razionalisticamente, quasi in senso cartesiano; o, se si vuole porre l’accento sull’autocritica della ragione, kantianamente – sostiene che gli stati esistenziali – *angoscia, inquietudine*: quelle, anche, dei marinai di Colombo nell’esplorare nuove rotte e giungere in nuovi mondi – volenti o nolenti risultano subordinati alla *violenza della ragione*; perché questa è, potremmo dire, la *violenza della verità* (il famoso reale come razionale). Ma da dove provengono – al *sentimento* che sta nella *coscienza* – l’*angoscia* e l’*inquietudine*†? Dalla *coscienza* stessa. La quale si autoviolenza non per motivi masochistici ma per realizzarsi; nell’unico modo possibile – secondo Hegel: uscendo dai propri limiti e dalla propria identità (ma senza perdere quest’ultima! sennò non ci sarebbe *Aufhebung* e vera dialettica hegeliana, dove il momento della conservazione è importante quanto quello ad esso contemporaneo del superamento: “ciascun momento, estraniandosi da sé, dà sussistenza a quello opposto, e, a sua volta, da quello la riceve. Al tempo stesso, la determinatezza di ciascun momento rispetto all’altro ha un valore insormontabile e una realtà salda”, p. 663) ed immettendosi nel circuito dello Spirito. *Qualcosa non è buono proprio nella misura in cui è solo a suo modo.* Ecco un’altra frase importante. Per Agostino – e Plotino, da lui ripreso – il male non esisteva. E nemmeno per Leibniz – nella misura in cui, stando alla sua *Teodicea* (1710), messa in ridicolo da Voltaire nel *Candido* (1759), viviamo nel migliore dei mondi possibili. Non esisteva perché c’è Dio. E tutto è da Dio organizzato – sennò Dio non sarebbe Dio. Il cristianesimo delle origini, col concetto di “diavolo” (e quindi del Male), era stato

* Cfr. S. Kierkegaard, *Il concetto dell’angoscia* [1844], trad. Sansoni, 1966.

† Cfr. su quest’ultimo stato, e per avere un riferimento extrafilosofico, F. Pessoa, *Il libro dell’inquietudine* di Bernardo Soares, trad. Feltrinelli, 1986.

meno conseguente circa l'onnipotenza di Dio ma se non altro aveva un pretesto per costringere, sotto ricatto, a crederci (è quello che fanno ancora Dante nella *Comedia* o Michelangelo nel *Giudizio universale*: intimidire col ricatto. A suo modo anche la *Fenomenologia* è un giudizio universale: dove però l'Inferno, il Purgatorio e il Paradiso non stanno separati ma in rapporti dialettici di *Aufhebung*). Hegel ci dice che *qualcosa non è buono proprio nella misura in cui è solo a suo modo* – fosse anche, questo modo, la bontà. Perché? Perché – in ultima analisi – il buono non sarebbe buono? (e quindi, potremmo forse aggiungere, il se stesso non sarebbe se stesso?) Perché *l'essere buono* – l'essere vitale, o più semplicemente, l'essere – consiste per Hegel in quello che Eraclito chiamava “scorrere” concependolo quale identità degli opposti*. Insomma: nello Spirito come dialettica. Se non lo medio – il *buono* come qualsiasi altra cosa – esso resta lettera morta. E per mediarlo debbo metterlo in rapporto con altro[†], con ciò che esso non è (nel caso del buono, si tratterà dunque di riferirsi al non-buono). Il bene senza male non sarebbe bene. Ma anche – viceversa – il male, senza bene, non sarebbe. Si pensi ancora ad Empedocle oppure ad un principio quale l'aristotelico secondo cui “ogni genere di realtà è essere” (*Metaph.* IV, 3, 1005a 23). In ciò consiste la *violenza della ragione* – che per Hegel, ancora un po' come per Aristotele secondo il quale “tutti gli uomini per natura tendono al sapere”, è un *istinto*: di *Venunftinstinkt* si parla a p. 356 – nei confronti della *sentimentalità*,

* Il concetto verrà ripreso e così espresso dal filosofo tedesco del sec. XV – italianizzato come – Niccolò Cusano; stranamente trascurato da Hegel, Cusano reintroduce di fatto Eraclito nella modernità anticipando di oltre un secolo Giordano Bruno, così importante per gli idealisti tedeschi postkantiani. Per Cusano – che sembra precludere allo Spirito e Assoluto di Hegel – “se nello spirito umano i contraddittori (bene e male, vero e falso, ecc.) e nella natura i contrari (luce e tenebre, caldo e freddo, ecc.) si escludono a vicenda, in Dio tutte le opposizioni coincidono (*coincidentia oppositorum*); e nella sua indifferenziata unità egli contiene in sé la molteplice varietà delle cose” (Treccani.it). Nella sua opera di riferimento – *De docta ignorantia*, 1440, dove la coincidenza dei contrari spicca sin dal titolo, di derivazione agostiniana e bonaventuriana e, in ultima istanza, derivante dal “sapere di non sapere” socratico, di cui è una sorta di calco – Cusano sembra dire in negativo ciò che Hegel dirà in positivo. Per esprimerci in termini teologico – quelli, del resto, propri di Cusano – quella di Cusano è una teologia negativa (che di Dio ritiene di poter dire solo ciò che non è); mentre quella di Hegel sarebbe una teologia positiva, che ritiene di poter esprimere linguisticamente Dio in maniera adeguata; anzi, che ritiene Dio l'espressione stessa. In ciò – per quanto riguarda il “sapere di non sapere” – Hegel è poco socratico (o poco rinascimentale, se si considera il revival socratico che ci fu per tutto il Rinascimento). Cusano ed Hegel sono dunque separati rispetto alla possibilità e al grado di conoscenza di Dio o dell'Essere; ma la caratterizzazione che danno di questo (anche se Cusano solo negativamente) è molto prossima. Quanto lo è a quella di Meister Eckhart – altro tedesco, altro teologo, altro pre-hegeliano, altro eracliteo. O di Plotino (eccezion fatta per il tedesco ...).

† Colui – di conseguenza hegeliano – che ha sviluppato nel Novecento il tema dell'“altro” facendocene un'intera filosofia è stato E. Lévinas. Cfr. Id., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità* [1961], trad. Jaca Book, 1980.

nell'impedirle di *trovare che tutto, a suo modo, è buono**. Ecco dunque perché quelle letture che fanno di Hegel una sorta di Leibniz – e della sua dialettica una teodicea – siano sbagliate. Almeno se ci riferiamo alle intenzioni di Hegel. Bisognerebbe poi vedere se tali intenzioni vengano dal sistema hegeliano – un sistema dove si trova anzitutto la concezione della realtà come razionalità: e Auschwitz?, è stato obiettato ... – vengano soddisfatte.

10) *E ancora: la paura della verità potrà pure nascondersi, a se stessa e agli altri, dietro la parvenza d'essere sempre più intelligente di qualsiasi pensiero, provenga poi questo da se stessa o da altri; potrà pure fingere che, nell'ardente zelo per la verità, l'unica verità che riesce a trovare sia la vanità della propria intelligenza. In realtà questa vanità intende vanificare ogni verità per ritornarsene poi entro se stessa, e l'intelletto di cui si pasce, dissolvendo costantemente ogni pensiero e ogni contenuto, trova alla fine solo l'io nella sua aridità. Tale vanità è dunque un appagamento che dev'essere abbandonato a se stesso, in quanto fugge l'universale e cerca unicamente l'essere-per-sé.* Questa postilla è abbastanza trascurabile. Hegel vi polemizza contro Fichte (*l'io nella sua aridità*) e tutti quei filosofi che in quanto adialettici presentano un idealismo che dissolve ogni pensiero e ogni contenuto; perché incapace di trattare l'universale e confinato unicamente nell'essere-per-sé[†]. Con quest'ultima espressione Hegel sembra intendere – qui – le cose considerate come fine a se stesse; non adeguatamente poste in relazione con tutte le altre all'interno della dialettica dell'assoluto o fenomenologia dello Spirito.

* Completando una citazione già riportata più sopra: “Ciò che *deve* essere, è anche di fatto, e ciò che *deve* essere, ma non è, non ha alcuna verità. L'istinto della ragione, da parte sua, resta a buon diritto saldamente ancorato a questi punti fermi, e non si lascia ingannare da quegli enti di ragione che *devono* essere, e che devono avere verità soltanto in quanto *dover-essere*, anche se poi non li si incontra mai in nessuna esperienza; esso non si lascia indurre in errore dalle ipotesi, né tantomeno da tutte le altre congetture irreali e astratte relative a un perenne dover-essere. La ragione, infatti, è appunto la certezza di avere realtà, e ciò che per la coscienza non è un'autoesistenza, ciò che non si manifesta, non ha per la coscienza stessa alcun essere” (p. 359). L'attacco al “dover-essere” riguarda Kant, che aveva ripreso tale concezione – del dualismo ontologia/etica – da Hume: “*Dover essere*. Locuz. impiegata da Kant per indicare ciò che è richiesto dalla legge morale, indipendentemente da qualunque condizione di fatto e dall'intero ordine della natura. La legge morale è espressione della ragione nel suo uso pratico, cioè determinante per la volontà. La doverosità di ciò che la legge detta all'uomo, essere ragionevole ma finito, esposto quindi ai condizionamenti empirici dei moventi soggettivi e delle soggettive inclinazioni, si esprime in forma imperativa. Il d. e. indica perciò «il rapporto fra leggi oggettive del volere in generale e l'imperfezione soggettiva della volontà» (*Fondazione della metafisica dei costumi*). In quanto poi l'imperativo morale non è subordinato ad alcun fine, né è posto dalla facoltà di desiderare, esso si rivolge all'uomo in termini categorici, cioè incondizionati, e si formula quindi come un «devi perché devi!». È in forza di questo dovere, che viene dedotta la possibilità dell'azione propriamente umana: non la possibilità fisica di agire, che appartiene per Kant all'ordine delle cause e degli effetti, ma la possibilità morale di adempiere o meno alla legge, che qualifica l'uomo come ente morale. Fra il mondo dell'essere (*Sein*) – ossia di ciò che è così com'è, secondo le leggi della natura – e il mondo del d. e. (*Sollen*) – ossia di ciò che è prescritto dalla legge morale – si apre pertanto uno iato assoluto, lo stesso che Hume aveva rilevato, denunciando la fallacia naturalistica consistente nel trarre proposizioni prescrittive, cioè attinenti al dover essere, da proposizioni descrittive, relative a ciò che è. *La riflessione dopo Kant*. L'opposizione fra *Sein* e *Sollen* fu criticata e respinta da Hegel. Ciò che deve essere, se davvero ha da essere, non può essere, per Hegel, così impotente da non realizzarsi anche. La razionalità di ciò che deve essere si comprova infatti, per lui, solo nella realtà e come realtà. Il tramonto dell'idealismo speculativo hegeliano e la fioritura delle filosofie neokantiane ha riportato in auge la distinzione di *Sein* e *Sollen*. Al neokantismo si è ricollegato il positivismo giuridico di Kelsen, con intenti sistematici: «Qualsiasi tentativo di rappresentare il significato di norme giuridiche mediante regole che descrivono il comportamento effettivo degli uomini – e, dunque, di esprimere il significato di norme giuridiche senza avvalersi del concetto di 'dover essere' – è destinato al fallimento» (*Lineamenti di dottrina pura del diritto*), *Dizionario di Filosofia*, Treccani.it.

[†] Quest'espressione verrà ripresa e sviluppata in senso esistenzialistico da Sartre nel suo capo d'opera del 1943 *L'essere e il nulla*. Ma essa si trova già in Aristotele, *Metaph.* 5, 18, 1022a 25-36: “anche il termine “per sé” avrà necessariamente molteplici significati. (1) In un primo senso, per sé significa l'essenza propria di ciascuna cosa: per esempio, Callia è per sé Callia e l'essenza di Callia. (2) In un altro senso, per sé significa tutto ciò che si trova nell'essenza: per esempio Callia è per sé animale, perché nella definizione di Callia è incluso l'animale: Callia, infatti è animale di una data specie. (3) Per sé si dicono anche le proprietà che appartengono originariamente a una cosa o a qualcuna delle sue parti: per esempio, bianco è proprietà per sé della superficie e vivente è proprietà per sé dell'uomo; infatti l'anima, nella quale la vita originariamente risiede, è una parte dell'uomo. (4) Per sé, inoltre, è ciò che non ha altra causa che sé medesimo: dell'uomo, per esempio, ci sono, sì, molte cause, come l'animale e il bipede, tuttavia l'uomo è uomo per sé. (5) Per sé, infine, si dicono tutti quegli attributi che appartengono a un unico tipo di soggetto e in quanto unico: per questo ciò che è colorato è attributo per sé della superficie”.

Più in generale – citando dal Glossario di Cicero – “la triade hegeliana Essere-in-sé, Essere-per-sé, Essere-in-sé-e-per-sé, corrisponde a grandi linee alle tre nozioni aristoteliche di potenza, atto imperfetto e entelechia ... Si tratta delle determinazioni semplici del Concetto ... Il ritmo fondamentale del movimento dialettico è scandito da questa triade. L’In-sé è l’universalità astratta, il contenuto astratto del Concetto ... Il Per-sé, invece, è l’automovimento della forma attraverso il quale va riempiendosi la vuota astrazione dell’In-sé ... L’In-sé-e-per-sé, infine, costituisce la realtà compiuta del Concetto nella sua verità. Da ciò deriva la fondamentale costituzione dialettico-triadica di ogni cosa esistente”. Tale dialettica, secondo Hegel, è assente nell’idealismo che lo ha preceduto: “Il concetto della ragione espresso dall’Idealismo è il seguente: la ragione è la certezza, da parte della coscienza, di essere ogni realtà ... Ecco perché l’Idealismo dev’essere nello stesso tempo anche Empirismo assoluto: per *riempire* il vuoto *Mio* [quello dell’Io fichteiano], cioè per averne la differenza, l’intero sviluppo e la configurazione complessiva, la ragione idealistica ha infatti bisogno di un urto esterno, in cui risiederebbe innanzitutto la *molteplice varietà* delle sensazioni o delle rappresentazioni” (pp. 335, 343). Da queste due dimensioni ne deriva, secondo Hegel, un dualismo inconciliabile nel monismo di Fichte o Schelling. Solo assumendo fin dall’inizio l’esperienza (anche sensibile) nella coscienza, è possibile – stando ad Hegel: e a prescindere dal fatto che egli riesca o meno a convincerci della validità della sua argomentazione – una conciliazione e un superamento dialettico dalla “cattiva infinità” ingenerata dalla sensibilità (dalle infinite esperienze sensibili: percezioni ecc.). “Adesso, pertanto, la ragione nutre un *interesse* universale verso il mondo, in quanto è la certezza di avere nel mondo la propria presenza, essa è certa, cioè, della razionalità della presenza [espressione memorabile]. La ragione cerca il proprio Altro [la *molteplice varietà* delle sensazioni o delle rappresentazioni] sapendo di possedere in esso nient’altro che se stessa: cerca soltanto la sua propria infinità. Inizialmente, la ragione ha solo il presentimento di sé nella realtà, sa soltanto che questa realtà è, in generale, la *sua*. In questo senso, la ragione si assicura di quanto appartiene alla sua proprietà, procede a prenderne possesso, e su ogni cima e in ogni abisso pianta il vessillo della propria sovranità” (p. 347).

3. Il metodo dell’esposizione del processo. Concetto e oggetto, l’esperienza della coscienza e la successione delle figure

Dopo aver parlato in modo provvisorio e generale della modalità e della necessità del processo di formazione della coscienza, può essere utile fare ancora qualche considerazione sul metodo di attuazione ed esposizione del processo stesso. Poiché questa esposizione viene qui presentata come un comportamento della scienza verso il sapere fenomenico, e, a un tempo, come indagine ed esame della realtà della coscienza, sembra che l’esposizione stessa possa non aver luogo senza un qualche presupposto che funga da unità di misura fondamentale. In generale, infatti, l’esame consiste nell’applicazione di una certa unità di misura alla cosa esaminata, al fine di decidere se la cosa, una volta stabilitane l’uguaglianza o la disuguaglianza con la misura, sia giusta o no; in tal caso, pertanto, la misura in generale – come pure la scienza, se fosse misura – viene assunta come l’essenza, come l’In-sé. Nel nostro caso, invece, in cui la scienza è soltanto nel momento del suo sorgere, non c’è nulla che si legittimi come essere o come In-sé, né la scienza né alcun’altra cosa. Sembra dunque che al riguardo non possa esserci nessun tipo di esame. In realtà questa contraddizione e il suo superamento risulteranno più chiari non appena si pensi al modo in cui si trovano nella coscienza le determinazioni astratte del sapere e della verità.

Quali sono gli scopi del libro *Fenomenologia dello Spirito*? Qui Hegel ce lo dice esplicitamente. 1) indicare il comportamento della scienza verso il sapere fenomenico. 2) Indagare

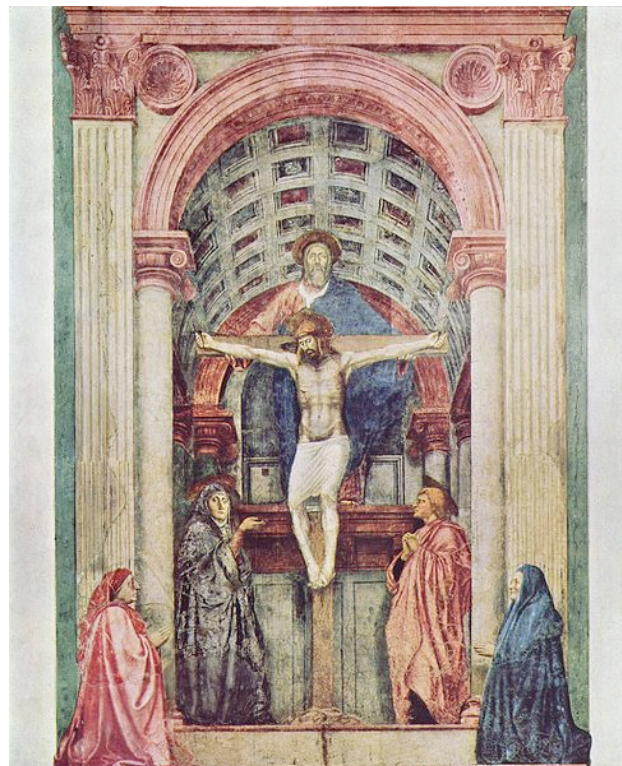
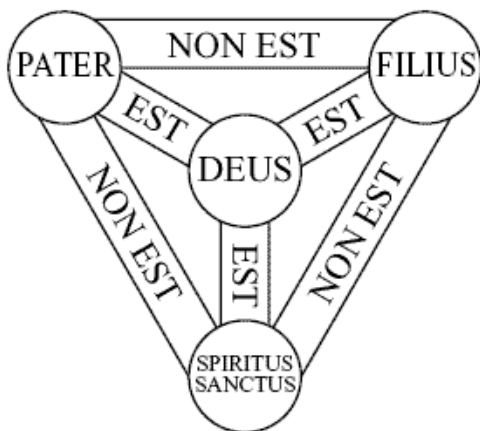
ed esaminare la realtà della coscienza. Il primo sembra uno scopo epistemologico o metodologico: riguardante cioè le modalità della ricerca scientifica (dove per “scienza” Hegel intende, in generale, la filosofia e, in particolare, la sua filosofia). Il secondo – gnoseologico: riguardante cioè non le cose ma ciò che conosce le cose (la *coscienza*). Pare di ritornare a Kant! Paiono gli stessi scopi della *Critica della ragion pura*! Attenzione, però. Qui Hegel non ci sta dicendo che la sua prima importante opera filosofica – la *Fenomenologia dello Spirito* – si occupa delle modalità di funzionamento della *coscienza* (insomma, della gnoseologia) indipendentemente da che cosa la *coscienza* sia (indipendentemente dall’ontologia). Hegel dice di essere interessato alla *realtà*. Quindi a quella che oggi chiamiamo ontologia. Quindi – nello specifico – ad un’ontologia della *coscienza*. Ma per dire che cos’è – in realtà – la coscienza, debbo dire che cos’è – ontologicamente – il mondo intero, dove essa è inserita. Di cui essa è causa ed effetto. Debbo cioè occuparmi di ciò di cui Kant riteneva d’aver dimostrato costitutivamente l’impossibilità a venire conosciuto. La cosa in sé. Il noumeno. L’oggetto oltre il soggetto.

Proseguendo, Hegel avverte che *l’esposizione stessa possa non aver luogo senza un qualche presupposto che funga da unità di misura fondamentale.* Attenzione: con *presupposto* qui Hegel non ripiomba nelle metafisiche di Descartes o di Kant – le quali, come abbiamo detto, si interrogherebbero sul conoscere prima di conoscere. Bensì intende un’*unità di misura*. In generale, infatti, *l’esame consiste nell’applicazione di una certa unità di misura alla cosa esaminata, al fine di decidere se la cosa, una volta stabilitane l’uguaglianza o la disuguaglianza con la misura, sia giusta o no.* Quale potrà essere in una *fenomenologia dello Spirito* intesa come *scienza dell’esperienza della coscienza – l’unità di misura?* Di solito – in matematica, fisica, chimica ecc.: scienze, che anche in virtù di questo loro tipo di *unità di misura*, Hegel non considera scienza – *la misura in generale viene assunta come l’essenza, come l’In-sé* (che cos’è la temperatura? La misurazione in gradi. Che cos’è la lunghezza? La misurazione in metri ecc.). *Nel nostro caso, invece, in cui la scienza è soltanto nel momento del suo sorgere, non c’è nulla che si legittimi come essere o come In-sé, né la scienza né alcun’altra cosa. Sembra dunque che al riguardo non possa esserci nessun tipo di esame. In realtà questa contraddizione e il suo superamento – ecco che così la logica dialettica hegeliana: rinvenimento di contraddizioni e loro superamento, nel senso dell’*Aufhebung*: – risulteranno più chiari non appena si pensi al modo in cui si trovano nella coscienza le determinazioni astratte del sapere e della verità.* Vediamo dunque nel prossimo paragrafo come Hegel avvii tale pensiero.

La coscienza, infatti, differenzia da sé qualcosa verso cui, nel contempo, si rapporta; in altri termini: questo qualcosa è qualcosa per la coscienza. Ora, il sapere è appunto il lato determinato di questo rapporto, il carattere determinato dell’essere di qualcosa per una coscienza. Da questo essere per un altro, però, noi distinguiamo l’essere-in-sé: il qualcosa cui il sapere si rapporta, infatti, viene a sua volta distinto dal sapere stesso, e viene posto così come essente anche al di fuori di questo rapporto. Il lato di questo In-sé si chiama verità. Per il momento non ci riguarda che cos’altro ci sia propriamente in queste determinazioni del sapere e della verità. Poiché il nostro oggetto è il sapere fenomenico, infatti, tutte le sue determinazioni vengono innanzitutto assunte così come si offrono immediatamente; e, nella loro immediatezza, queste si offrono proprio nel modo in cui abbiamo mostrato.

Il problema con cui ci siamo lasciati nel paragrafo precedente era: Quale potrà essere in una *fenomenologia dello Spirito* intesa come *scienza dell’esperienza della coscienza – l’unità di misura?* Vale a dire il parametro in base a cui giudicare (o fare scienza su) *l’esperienza della coscienza* e rispondere così alle domande 1) sul *comportamento della scienza verso il sapere fenomenico* e 2) sull’*indagine ed esame della realtà della coscienza?*

Hegel esordisce qui (con un processo autoreferenziale che si riscontra in parte anche nella “ragione” kantiana) dicendoci che *la coscienza differenzia da sé qualcosa verso cui, nel contempo, si rapporta*. Siamo insomma alle prese con la solita dialettica hegeliana. Con l’*Aufhebung*. Differenza (o distanza, alienazione, farsi altro) e identità (o prossimità, rapporto) sono “consustanziali” alla *coscienza*. (“Consustanziale”. “Traduzione della parola greca ὁμοούσιος, adottata nel simbolo di Nicea (325) contro l’arianesimo, per indicare l’identità di sostanza del Padre e del Figlio. La tradizione cattolica ha successivamente elaborato l’interpretazione del termine come esprimente identità di sostanza (o natura) pur nella differenza delle tre persone”, Treccani.it. È quanto sembra operare nella logica dialettica di Hegel. Cfr. di Agostino, il trattato *De Trinitate*. Si ricordi che almeno fin dai tempi di Lutero l’agostinismo in Germania ha avuto forte presa. Hegel studiò in un ex monastero di agostiniani ...) Siccome – anche in considerazione di aspetti storici – pare piuttosto cogente l’accostamento tra l’*Aufhebung* (di fatto equivalente di Spirito) hegeliano e il dio trinitario (uno e trino, padre e figlio allo stesso tempo) per come è stato concepito nei secoli seguenti a Gesù (colui che ha avuto più peso in tal senso è stato senz’altro Agostino), proponiamo del concetto di quest’ultimo la schematizzazione, da Wikipedia:



Masaccio, *Trinità*, Firenze, Santa Maria Novella, 1425 ca.

La coscienza differenzia da sé qualcosa verso cui, nel contempo, si rapporta. Bene. Ma perché? Quello dell’essere una e – in questo caso – duplice sarà pure un dato di fatto riguardante la natura o essenza della *coscienza*. Ma tale essenza Hegel la assume, non la dimostra. Se non a posteriori. Se non cercando di far vedere quali siano gli effetti di tale duplicità – insieme dissimile e simile – da parte della *coscienza*. Effetti che senza una *coscienza* siffatta potrebbero non essere spiegabili. Hegel ha dalla sua parte Aristotele, per il quale “è impossibile che ci sia dimostrazione di tutto; infatti, la dimostrazione deve necessariamente partire da qualcosa, vertere intorno a qualcosa ed essere dimostrazione di qualcosa” (*Metaph.* III, 2, 997a 7-8). Stando inoltre alla teoria del Big Bang, non c’è un perché gli elementi primordiali dell’universo (da cui gli odierni, da cui noi) siano stati quelli che sono stati. Lo furono – e basta. Senza ulteriore significato o senso (Aristotele direbbe che “dell’essere non c’è dimostrazione”, *Metaph.* III, 2, 997a 32). Cosicché si

potrebbe dire che la postulazione hegliaiana non è meno giustificabile di quella dell'astrofisica d'oggi. Però: 1) se su questo punto – quello che si suole chiamare “dei fondamenti” – la filosofia procede come l'astrofisica, non si capisce allora come, oltre all'astrofisica, ci sia bisogno di una filosofia. 2) Inoltre: la ricerca astrofisica è in fieri; logicamente è tutt'altro che escluso un prossimo futuro in cui la teoria del Big Bang venga superata con una più fondamentale la quale, magari, spieghi anche il perché degli elementi primordiali; Hegel invece pretende, alla fine del suo libro, di comunicarci il “sapere assoluto” (aristotelicamente un'endiadi, se “non si può possedere il sapere prima di aver raggiunto ciò che non è più divisibile”, *Metaph.* II, 2, 994b 21; con la differenza che per Hegel “ciò che non è più divisibile”, ossia ciò che è assoluto, non è “ciò che non è più divisibile” ma, potremmo dire, ciò che è infinitamente divisibile). Il quale sapere – volendolo interpretare così – potrà essere anche assolutamente storico – o la sua assolutezza consistere nella non assolutezza della storia e del divenire – però sul piano della *coscienza* quale base necessaria di partenza per il raggiungimento di quel sapere, risulterà difficile ritornare. Quindi, se simili problemi fondazionali – o di postulazione – non vengono risolti adesso, non lo saranno probabilmente più. Ed Hegel non pare in condizioni di poterli risolvere. Salvo – ripetiamo – accettare come necessaria la sua storia circa il *cammino* della coscienza – caratterizzata com'è caratterizzata – verso l'Assoluto.

Per procedere bisogna comunque accettare questo postulato – che Hegel ovviamente non avrebbe caratterizzato come tale, garantendone la spiegazione o dispiegazione in corso d'opera.

La *coscienza* differenzia da sé qualcosa verso cui, nel contempo, si rapporta. C'è la *coscienza*; c'è un *qualcosa*. C'è questo qualcosa con cui da una parte la coscienza si *rapporta* e dall'altra si *differenzia* (quasi come se Hegel ci stesse dicendo – ma si tratta di un'estrapolazione dal suo discorso – che non può esserci rapporto senza differenza e viceversa).

Ma che cos'è questo *qualcosa*? *Questo qualcosa è qualcosa per la coscienza* – non essendoci altro, secondo Hegel, di riconoscibile o anche di presente, all'inizio della fenomenologia dello Spirito. E che cos'è? È il *sapere*. È il *sapere* per quanto riguarda il lato del *rapporto* – di quella che possiamo anche considerare identità o uguaglianza, pur nella distinzione, di due cose: la coscienza e appunto il *sapere*. Ma – se la coscienza entra in rapporto con qualcosa ad essa simile tramite il *sapere* – tramite che cosa entra in rapporto con la *differenza*? Come può la coscienza alienarsi, differenziarsi da sé? Non abbiamo poi ben capito se *rapporto* e *differenza* sono geminazioni della coscienza oppure se derivano da altro; nel caso dovremmo venire informati su questo altro.

Iniziamo col cercare entro il paragrafo una risposta alla prima domanda.

Il qualcosa cui il sapere si rapporta ... viene a sua volta distinto dal sapere stesso, e viene posto così come essente anche al di fuori di questo rapporto. Il lato di questo In-sé si chiama verità. La verità – intesa come oggetto o referente del sapere – sarebbe dunque ciò rispetto a cui la coscienza si differenzia dopo essere entrata in rapporto con il sapere.

Per il momento non ci riguarda che cos'altro ci sia propriamente in queste determinazioni del sapere e della verità. Poiché il nostro oggetto è il sapere fenomenico, infatti, tutte le sue determinazioni vengono innanzitutto assunte così come si offrono immediatamente; e, nella loro immediatezza, queste si offrono proprio nel modo in cui abbiamo mostrato. Con ciò Hegel ci richiede lo sforzo di collocarci ad un livello argomentativo molto preciso. Quello del sapere fenomenico. Difficile non pensare a tal proposito a Kant. È come se Hegel ci stesse dicendo di non occuparsi per il momento se non del fenomeno kantiano e non dell'essere-in-sé. Pertanto alla domanda sullo statuto ontologico del sapere e della verità – se siano prodotti della coscienza o meno, o viceversa – non possiamo rispondere. Hegel ci sta dicendo: descrittivamente (fenomenologicamente) accade questo riguardo alla coscienza: essa differenzia da sé qualcosa verso cui, nel contempo, si rapporta. In tale dialettica il referente della coscienza a livello del rapporto è il sapere e quello a livello della differenza è la verità. Oltre a questa collocazione entro la dialettica o fenomenologia della coscienza, noi, per ora, non sappiamo altro a proposito del sapere

e della verità. La difficoltà dei testi filosofici – ed hegeliani in particolare, ma anche dei platonici e dei romanzi e delle ricerche astrofisiche e dei rapporti interpersonali e, insomma, del mondo – sta proprio nella circostanza di dover gestire con cautela ed attenzione continue un dosaggio di svelamento e velamento, andirivieni, poter procedere per un conto e dover aspettare per un altro.

Se adesso si passa all'esame della verità del sapere, può sembrare di essere alla ricerca di ciò che è in sé. In questa ricerca, però, il sapere è nostro oggetto, è per noi, e il risultato finale non sarebbe quindi l'In-sé del sapere, ma piuttosto il suo essere per noi; ciò che noi affermeremmo come essenza del sapere, in realtà, non sarebbe la sua verità, ma solo il nostro sapere del sapere. L'essere o la misura cadrebbe allora in noi, e non ci sarebbe nessuna necessità in quel confronto tra misura e oggetto mediante cui si doveva decidere della verità dell'oggetto: non necessariamente quest'ultimo riconoscerebbe come propria l'unità di misura.

Di fatto, invece, è la natura stessa dell'oggetto da noi esaminato a non comportare questa separazione o parvenza di separazione e di presupposizione. La coscienza reca in se stessa la propria misura, e la ricerca sarà pertanto un confronto della coscienza con se stessa. La distinzione di cui parlavamo in precedenza, infatti, cade al suo interno. Dentro di sé, la coscienza è un essere per un altro, ha cioè in sé, in generale, la determinatezza del momento del sapere; nello stesso tempo, la coscienza vede che questo altro non è soltanto per essa, ma è anche al di fuori di tale rapporto, è cioè in sé: e questo è il momento della verità. Ciò che la coscienza, dentro di sé, definisce come l'In-sé o come il vero: ecco dunque la misura, stabilita dalla coscienza stessa, con cui noi dobbiamo commisurare il suo sapere.

Una delle difficoltà nel leggere Platone, Hegel o il mondo sta nello stabilire quando fingono e quando fanno sul serio; cioè quando ciò che esprimono ha dalle conseguenze per il proseguo dell'espressione oppure no. Hegel spesso – a volte anche per pagine intere: e faranno così tanti, a vario titolo, hegeliani del Novecento: da Heidegger a Derrida – si immedesima negli avversari. Asserendo ciò che poi, nel proseguo del discorso, negherà. Si tratta quindi di saper attendere e, oltre ad analizzare il dettaglio, scrutare al contempo l'orizzonte più lontano. Restando, durante questa operazione continua, saldamente e forzatamente in sospeso. Restare in sospeso: tanto difficile riuscirsi quando necessario. Immagino sia stato ciò che per millenni – prima dell'invenzione della polvere da sparo in quel Medioevo di cui ha contribuito a determinare la fine – abbiano fatto i cacciatori; e quanto, il riuscirvi o meno, abbia determinato la loro sopravvivenza o no.

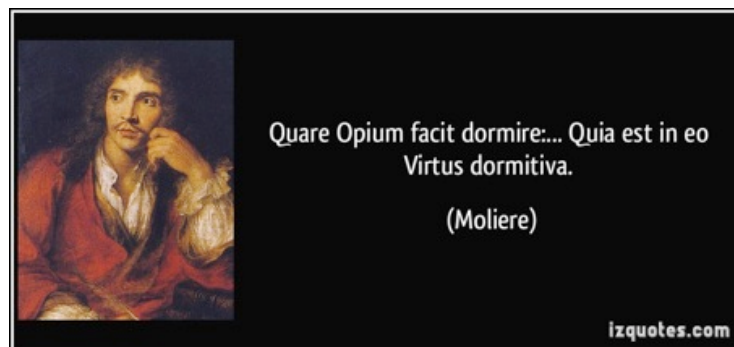
L'osservazione generale appena proposta ha una validità per la comprensione degli ultimi due paragrafi che abbiamo accoppiato. Il primo di essi vede Hegel immedesimarsi nell'idealismo che lo ha preceduto – in particolare il kantiano. La sua principale critica ad esso la conosciamo già. Qui viene ripetuta: dal dualismo aprioristico kantiano tra fenomeno (*per noi*) e noumeno (*In-sé*) – non si esce. Conoscere alcunché diventa impossibile. Ogni volta che ho intenzione di conoscere un oggetto, non potendo uscire dal fenomeno (*per noi*) finisco per restare chiuso in me, nel mio spazio cognitivo (o al massimo in quello della specie umana). Cosicché alla domanda sul parametro (*l'unità di misura*) in base a cui giudicare (o fare scienza su) *l'esperienza della coscienza* – non si può dare risposta. Perché essa diventa superflua. Se tutto si svolge *per noi* non abbiamo bisogno di *unità di misura*; non c'è questione di *rapporto* e *differenza*. Non c'è bisogno di *unità di misura* perché non c'è un *oggetto* da misurare. E senza *oggetto*, senza *misura*, senza *rapporto*, senza *differenza* – niente sapere e niente verità. *L'essere o la misura cadrebbe allora in noi, e non ci sarebbe nessuna necessità in quel confronto tra misura e oggetto mediante cui si doveva decidere della verità dell'oggetto.*

Dopo la parte distruttiva – nei confronti di Kant ma anche di Fichte, insomma dell'idealismo trascendentale e non assoluto – Hegel passa a quella costruttiva. All'esposizione del suo pensiero – che ritiene risolutivo. *Di fatto, invece, è la natura stessa dell'oggetto da noi esaminato a non*

*comportare questa separazione o parvenza di separazione e di presupposizione. La coscienza reca in se stessa la propria misura, e la ricerca sarà pertanto un confronto della coscienza con se stessa. La distinzione di cui parlavamo in precedenza, infatti, cade al suo interno. Dentro di sé, la coscienza è un essere per un altro, ha cioè in sé, in generale, la determinatezza del momento del sapere; nello stesso tempo, la coscienza vede che questo altro non è soltanto per essa, ma è anche al di fuori di tale rapporto, è cioè in sé: e questo è il momento della verità. Ciò che la coscienza, dentro di sé, definisce come l'In-sé o come il vero: ecco dunque la misura, stabilita dalla coscienza stessa, con cui noi dobbiamo commisurare il suo sapere. L'In-sé, l'oggetto, la misura, il sapere, la verità – dell'oggetto e dell'In-sé – esistono eccome, dice Hegel. Del quale potremmo esplicitare un pensiero che qui sembra implicito nei seguenti termini: io Hegel sarò la sintesi dell'idealismo antico od oggettivo-trascedente e del moderno o soggettivo-trascedente. Entrambi insufficienti: perché propongono un mondo (ontologico e gnoseologico) monco. O senza soggetto (*coscienza*) o senza oggetto (*sapere, verità, misura*). Lo Spirito come Assoluto sarà l'unione – la sintesi – dei due idealismi e dei rispettivi referenti. Per quanto concerne il rapporto fra idealismo soggettivi ed oggettivo, Hegel sembra operare una sintesi di Platone e Kant simile a quella che – rispetto all'Essere e al Divenire – operò Platone fra Parmenide ed Eraclito. Anche quella di Platone fu una *Aufhebung*. All'interno della *coscienza* – nel suo *cammino* o storia che poi coincide con lo *Spirito* – stanno secondo Hegel tutti i *momenti* (o figure, Idee avrebbe detto Platone). A partire da quello più importante – perché capace di generare od accogliere (questa alternativa ecologica non è ancora ben chiara) tutti gli altri. Quello della *distinzione* o differenza; per cui ciò che è differente dalla coscienza o *per noi* – vale a dire l'In-sé – sarà situato anch'esso nella *coscienza*; che se non potrebbe ammettere diversità (come l'Essere di Parmenide) e con ciò niente dialettica e niente storia; niente fenomenologia. Anzi, il fenomeno della diversità potremmo – nel tentativo di chairificare Hegel – intenderlo come l'originario per la *coscienza*; per la messa in moto del meccanismo dello Spirito. E se la coscienza è il *per noi* – il diverso, rispetto alla coscienza, non potrà essere che l'In-sé. Quindi la *verità* – se è verità oggettiva, oggettuale, di un oggetto, insomma: *In-sé* – non potrà che risiedere anch'essa nella coscienza. E con la verità il *sapere*; se è sapere vero o, appunto, di verità.*

Ma risulta convincente tale soluzione hegeliana? O Hegel, piuttosto, almeno nella presente circostanza, non fa che assumere ciò che dovrebbe dimostrare? non fa che incorrere nella solita petizione di principio? Della serie: Di che colore era il cavallo bianco di Garibaldi? Oppure: Ciò che è scritto nella Bibbia è vero in quanto rivelato da Dio, che sappiamo esistere in quanto sta scritto nella Bibbia. Rileggiamo: *Di fatto, invece, è la natura stessa dell'oggetto da noi esaminato a ...* Ma con questo ricorso alla *natura stessa* – come se per risolvere simili non ci volesse quella *fatica della scienza* da Hegel più sopra evocata contro i Romantici, ma bastasse un colpo di bacchetta magica – non si fa altro che riproporre l'essenzialismo aristotelico-mediavale (non a caso per Hegel le “differenze di grandezza” – al contrario delle “qualitative” – sono “inessenziali”. Cfr.

p. 721). Quello del citatissimo *Malato immaginario* di Molière (1673, vv. 58-62) con la sua “virtus dormitiva” quale causa degli effetti dell’oppio*.



Se chiamiamo “concetto” il sapere, e “essente” o “oggetto” l’essenza o il vero, allora l’esame consisterà nel vedere se il concetto corrisponda all’oggetto. Se invece chiamiamo “concetto” l’essenza o l’In-sé dell’oggetto, e “oggetto” il sapere in quanto oggetto, cioè in quanto essere per un altro, in tal caso l’esame consisterà nel vedere se l’oggetto corrisponda al suo concetto.

Si vede bene come i due tipi di esame siano identici. Durante l’intero corso della ricerca, però, l’essenziale consisterà nel soddisfare questa condizione: entrambi i momenti, concetto e oggetto, essere-per-un-altro e essere-in-se-stesso, dovranno cadere essi stessi nel sapere che andremo indagando. Così facendo, non avremo bisogno di portare con noi altre misure e di applicare alla ricerca le nostre idee e i nostri pensieri personali; al contrario, proprio lasciando tutto ciò da parte, otterremo di considerare la Cosa come essa è in sé e per sé.

Questi due paragrafi ci portano al centro – per ora solo dichiarato – dell’hegelismo. La dialettica soggetto/oggetto e quella gnoseologia/ontologia[†]. Qual è la *condizione* fondamentale di una simile dialettica? Che *entrambi i momenti, concetto e oggetto, essere-per-un-altro e essere-in-*

* *Dimostrazione.* “La nozione di d. venne introdotta da Aristotele che la definì come quella forma speciale di sillogismo che deduce una conclusione da principi primi e veri, distinta dal sillogismo dialettico perché produttiva di una conoscenza scientifica, cioè dimostrativa, dell’essenza delle cose attraverso un processo di conoscenza delle loro cause. Tale concetto si è sostanzialmente mantenuto, con vari approfondimenti nella filosofia medievale ed è successivamente passato nella filosofia moderna. Questa, a partire dal 17° sec., ne ha sottolineato ora l’aspetto gnoseologico, per cui la funzione della d. consiste nella giustificazione dei nessi di idee che non si rivelano immediatamente all’intuizione (Locke) ora l’aspetto logico, come processo di deduzione formale da premesse, modellato sul tipo della d. matematica (Descartes, Leibniz). Nuovo impulso ha ricevuto lo studio della d. con lo sviluppo dell’assiomatica e delle ricerche sui fondamenti della matematica fino al costituirsi di un espresso campo di ricerche, la teoria della d., elaborata da Hilbert e Gödel che studia le capacità dimostrative dei sistemi formali, teoria che, dopo il fallimento del suo originale obiettivo, quello cioè di una fondazione razionale definitiva dell’aritmetica, ha stimolato tuttavia ulteriori sviluppi nel campo della logica contemporanea”. Treccani.it

Spiegazione. “In epistemologia, lo scopo distintivo della scienza o comunque uno degli obiettivi fondamentali dell’impresa scientifica. Uno dei meriti indiscutibili del positivismo logico è l’aver elaborato una teoria della s., dovuta essenzialmente a C.G. Hempel (ma rinvenibile anche in K.R. Popper e risalente, nelle linee generali, a J.S. Mill), che è tanto unificante quanto rigorosa: unificante in quanto aspira a fornire un modello unico per i vari tipi di s., rigorosa in quanto formulabile nel linguaggio della logica matematica. Secondo la teoria di Hempel, a volte designata come «modello della legge di copertura» (covering law model), una s. è una risposta a una domanda iniziante con la parola ‘perché’. L’enunciato di cui si chiede s. è detto explanandum, mentre l’insieme degli enunciati che lo spiegano è detto explanans. Nel caso paradigmatico delle s. dette nomologico-deduttive, l’explanandum E è un enunciato che descrive un evento singolo, mentre l’explanans è costituito da leggi empiriche L1, L2, ..., Lk e da enunciati di condizioni iniziali C1, C2, ..., Cr tali che dalla loro congiunzione segua deduttivamente l’enunciato-explanandum E (in base a questo modello, spiegare perché una certa sbarra si è fusa significa così indicare certe condizioni iniziali, per es., che la sbarra era di metallo, che era stata riscaldata ecc., da cui, in base alla legge naturale che tutti i metalli fondono a una certa temperatura, viene dedotto l’enunciato che descrive il fatto da spiegare)”. Treccani.it

[†] Cfr. E. Bloch, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel* [1949], trad. il Mulino, 1975.

se-stesso, dovranno cadere essi stessi nel sapere che andremo indagando. Cioè: si può correggere, con l'idealismo assoluto di Hegel, tanto il platonismo (per cui filosofare consisterebbe *nel vedere se il concetto corrisponda all'oggetto*) che il kantismo (per cui filosofare consisterebbe *nel vedere se l'oggetto corrisponda al suo concetto*), purché *entrambi i momenti, concetto e oggetto*, cadano *essi stessi nel sapere che andremo indagando*. Cosicché: sia che si attribuisca l'essere-per-un-altro al *concetto* (come fa il Platone e il realismo tradizionale) – sia che lo si attribuisca all'*oggetto* (come fa Kant e l'idealismo moderno), il risultato non cambia. Perché il *sapere* indicato da Hegel – e identificabile fin d'ora con lo Spirito e poi l'Assoluto – risulta comprensivo di entrambe le alternative. Così esprime Hyppolite il dilemma gnoseologico che si trova davanti Hegel, il quale prova a risolverlo col concetto di *Aufhebung*: “Se si definisce la verità accordo del soggetto e dell'oggetto, sorge subito il problema del come l'accordo sia constatabile: la rappresentazione non può uscire da se stessa per giustificare la propria conformità o non conformità al suo oggetto. Ma se l'oggetto non si pone al di là della rappresentazione, la verità perde il suo significato trascendente per la coscienza; e se si mantiene in senso assoluto tale trascendenza, la rappresentazione è radicalmente staccata dal proprio oggetto. Sia l'immanenza dell'oggetto nella coscienza comune sia una trascendenza radicale rendono entrambe parimenti impossibile la posizione stessa del problema della verità”*. Ciò detto, bisogna però precisare che né Platone né Kant sono riconducibili alla schematizzazione di comodo da noi proposta nel tentativo di dare un volto alle opzioni filosofiche avanzate da Hegel. Infatti – a causa di residui parmenidei – in Platone, e più in generale nella filosofia antica, il *concetto*, il “logos”, ha un sua oggettività: le Idee sono oggetti (non a caso il termine greco *idéa* entrò nel linguaggio filosofico con Democrito, che designò con esso l'atomo). Per Kant, poi, il *concetto* non è l'essere-in-se-stesso; quest'ultimo esiste ma, dopo Hume, non si può dire che cosa e dove sia.

Comunque sia: rispetto a quanto abbiamo detto commentando i paragrafi precedenti, in quest'ultimi due Hegel non fa altro che sviluppare e chiarire il suo discorso. Che ricapitoliamo: l'Assoluto, di cui la *coscienza* è il primo momento, consiste nella sintesi, ad esso tutta interna (ci fosse altro, oltre l'Assoluto, che Assoluto sarebbe? Questo lo aveva già detto Anassimandro con il suo Infinito, per di più caratterizzato come Mente, al pari o quasi dello Spirito hegeliano ...), di identico e diverso, concetto e oggetto, esteriorità ed interiorità. Il *sapere* di tale Assoluto è la *verità*.

A questo punto, il problema del razionalismo di Hegel sembra il seguente: Hegel ci comunica tale *verità* a priori: a-temporalmente, a-processualmente. Innescando tale (possibile) paradosso. Dire che l'Assoluto è divenire, storia, processo – o, come chiarirà Heidegger nel 1927: che Essere è Tempo – e però dirlo senza divenire, storia, processo. Dirlo a priori[†]. Ancora: dire con assoluta certezza che l'unica assoluta certezza consiste nel non esservi assolutezze; ma solo divenire, trasfusioni, fluidità. Certo: siamo in un'introduzione. Ed Hegel si è già scusato, nella *Prefazione*, del paradosso. Indicando la prova della validità del suo discorso nel discorso stesso; come qualcosa cioè che non si può riassumere o significare al di fuori del discorso medesimo, del suo snodarsi per centinaia di pagine (le quali per di più andrebbero intese a livello esemplificativo per scriverne infinite di pagine; tante quanti i *fenomeni* in successione dello Spirito). Però, nonostante queste precisazioni, una certa paradossalità sembra rimanere.

Ora, per il fatto che concetto e oggetto sono dati nella coscienza stessa, ci viene risparmiata solo non solo la fatica di andare alla ricerca della misura, ma anche quella del confronto tra

* Hyppolite, *Genesi e struttura della “Fenomenologia dello spirito” di Hegel*, cit. p. 22.

† “Il tempo appare come il destino e la necessità dello Spirito che, entro sé, è ancora imperfetto. Esso appare come la necessità di arricchire la partecipazione dell'autocoscienza alla coscienza, di mettere in movimento l'immediatezza dell'In-sé – la forma in cui la sostanza è nella coscienza. In termini inversi, prendendo l'In-sé come l'Interiore, il tempo appare come la necessità di realizzare e di rivelare ciò che è soltanto *interiore*, cioè di rivendicarlo all'autocertezza” (p. 1053).

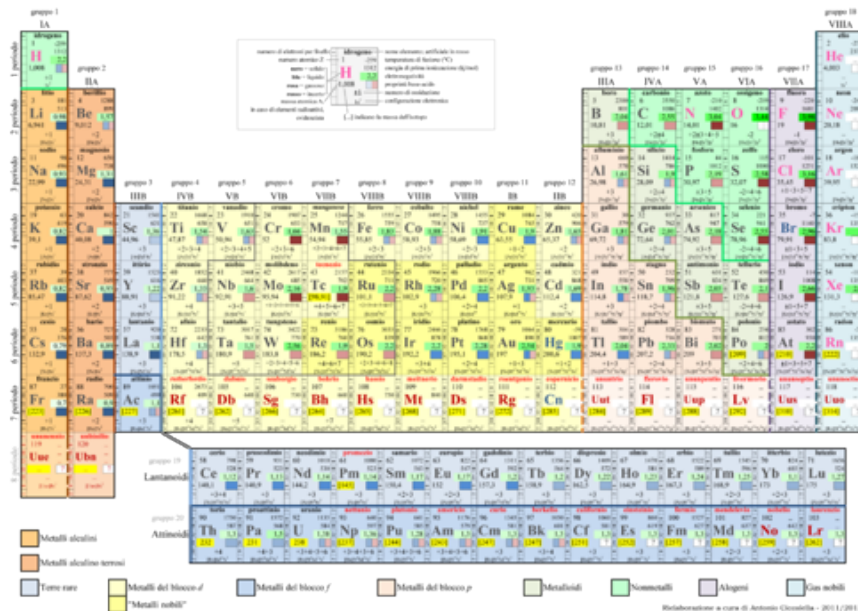
misura e misurato e, in definitiva, dell'esame nel senso stretto del termine; anche da questo punto di vista, in quanto è la coscienza a esaminare se stessa, non ci resta altro atteggiamento che il puro stare a guardare.

Continua Hegel nell'espressione, sempre più esplicita, dell'Assoluto come dialettica di soggetto e oggetto, identico/diverso, fuori/dentro, ontologia/gnoseologia. L'ambiente di tale dialettica è la *coscienza* – intesa non (solo) come anima individuale ma (anche e soprattutto) inizio del cammino verso lo Spirito, che essendo esso stesso cammino, coinvolge già dentro di sé la coscienza medesima, proiettandola in una dimensione che è assoluta in quanto, sia oltrepassa il particolare con l'universale, sia ricomprende e conserva il particolare nell'universale, che se non potrebbe considerarsi tale; almeno non assolutamente. E in ciò consiste l'*Aufhebung*.

Quando Hegel parla di aver posto fine alla *fatica di andare alla ricerca della misura* – sembra quasi che parli della fine dell'intera filosofia occidentale. Se essa ha preso le mosse dal rendere problematica la sentenza di Protagora, nel V sec. a. C., sull'"uomo misura di tutte le cose". Sentenza che nei millenni ha permeato di sé epoche intere: quali la rinascimentale (la prospettiva, Pico della Mirandola, il *David* michelangiolesco ecc.), l'illuminista (il kantiano "non considerare l'uomo come un mezzo ma anche sempre come un fine") e, per ragioni diverse da quest'ultima, la romantica (l'Io di Fichte, ma anche il *Faust* di Goethe). Oggigiorno la si ritrova ad esempio in quell'eredità dell'essenzialismo della Rivoluzione francese (*Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, 1789) che è la *Dichiarazione universale dei diritti umani* (1948).

Hegel può essere inteso dunque rispondere alla domanda suscitata da Protagora sul significato dell'essere l'"uomo misura di tutte le cose". Per Hegel non ci sono problemi di misurazione – di stabilire cioè se la sentenza di Protagora è giusta oppure se lo è una sentenza contraria per cui sono le cose a misurare gli uomini, o gli oggetti i concetti. Per Hegel – usando la frase di chiusura del paragrafo precedente – *proprio lasciando tutto ciò da parte* (i dualismi uomo/cosa, soggetto/oggetto, ontologia/gnoseologia) *otterremo di considerare la Cosa come essa è in sé e per sé*. Otterremo insomma la *verità* assoluta. Ma che cosa resta – ecco qui, però, riaffacciarsi il cogito cartesiano – dopo aver lasciato *tutto ciò da parte*? La *coscienza*. Come un'inevitabilità (il cammino del farsi spirituale, cioè storico-logico; il cammino dell'Assoluto, cioè della sintesi di tutte le tesi e antitesi). E allora si capisce forse un po' meglio perché secondo Hegel *concetto e oggetto sono dati nella coscienza stessa*. Con tale mossa – che per lui vale come una sorta di scacco matto – Hegel avanza una proposta risolutiva per problemi epistemologici che vanno da Aristotele (è nato prima l'uomo o la gallina?) alla fisica quantistica (il soggetto condizione fisicamente l'oggetto sotto osservazione?). Hegel rimuove tali problemi sostenendo che non ha senso il *confronto tra misura e misurato*; non essendoci *misura e misurato* – o *concetto e oggetto* – se non *nella coscienza stessa*. Perché? Perché la coscienza non è se stessa è basta. Se è per il solo fatto di essere è anche altro da sé. E lo è perché altrimenti non potrebbe risultare processuale. Un processo. Processo che avendo sia la coscienza sia l'altro dalla coscienza – cioè la non-coscienza – ingloba anche le vecchie categorie di soggetto ed oggetto e, proprio grazie al suo divenire storico o non-assoluto, risulta onnicomprensivo o Assoluto. Tale Assoluto evita poi ad Hegel di rimpombare nel kantismo di frasi del tipo: *è la coscienza a esaminare se stessa*. Non li evita però accuse – come quelli che post mortem gli mosse la cosiddetta

sinistra hegeliana* – di conservatorismo o addirittura opportunismo (si ricordi anche a livello biografico Hegel passò dall’adulazione della Rivoluzione francese a quella del Napoleone imperatore, a quella dell’acerrima nemica di Napoleone, la Prussia; per non dire delle beghe accademiche fra lui, Fichte, Schelling, Goethe): *non ci resta altro atteggiamento che il puro stare a guardare*. Lasciando da parte la politica però, questo *puro stare a guardare* a cui invita Hegel, sarà importante per la storia della filosofia. Prelude infatti al motto – “Alle cose stesse”!, che così anche spiega – di quella derivazione della fenomenologia hegeliana che sarà la fenomenologia di Husserl ad inizio Novecento; la quale traghetterà Hegel per gran parte del secolo.



L’odierna Tavola periodica degli elementi chimici derivata da quella di Mendeleev (1869) può essere un buon esempio di come non stanno le cose – di come non sta la Cosa – secondo Hegel. Gli elementi chimici sono infatti, di per sé: non nei processi chimici, 1) irrelati e 2) astorici. Mentre gli elementi – *le figure* – dello Spirito di Hegel sono relate e storiche; relate perché storiche e storiche perché relate.

Da un lato, infatti, la coscienza è coscienza dell’oggetto, dall’altro lato, invece, è coscienza di se stessa: (a) coscienza di ciò che ai suoi occhi è il vero, e (b) coscienza di sapere questo vero. Poiché entrambi i momenti sono per la coscienza, essa stessa è il loro confronto. La corrispondenza o meno tra il suo sapere e l’oggetto diviene tale per la coscienza. A dire il vero, sembra che per la coscienza l’oggetto sia soltanto come essa lo sa, quasi che non riuscisse a trovare l’oggetto com’è

* *Destra e sinistra hegeliana*. “Distinzione (fatta la prima volta nel 1837 da D. F. Strauss, ripresa da K. L. Michelet, divenuta poi comune) dei seguaci di Hegel, in base alla loro divergente interpretazione e valutazione del pensiero religioso e politico del maestro. La destra, conservatrice, che era rappresentata dai vecchi hegeliani (K. F. Goeschel, Gabler, Bauer in una prima fase, Erdmann, e altri), tendeva a conciliare la filosofia di Hegel con l’ortodossia e dogmatica cristiane; la sinistra, rappresentata dalla più giovane generazione dei discepoli hegeliani o giovani hegeliani (Strauss, Bauer nella seconda fase, Feuerbach, Ruge, Marx, Engels, Stirner, ecc.), distingueva, fino a opporle, filosofia e religione, in un’interpretazione ateistica del pensiero di Hegel, e, passando al campo sociale-politico, interpretava il «superamento» di ogni momento dialettico nel senso rivoluzionario dell’attiva «trasformazione del mondo». Le tendenze radicali, socialiste e rivoluzionarie trovarono espressione nella rivista Hallesche Jahrbücher (1838-41), proseguita con il titolo Deutsche Jahrbücher (1841-43), a cui collaborarono tra gli altri M.A. Bakunin, Feuerbach, Ruge e a cui fu vicino anche Marx. La crisi della ‘scuola’ hegeliana non va ricondotta soltanto a dissidi e contrasti interni, ma anche al fatto che nella Prussia degli anni Quaranta dell’Ottocento, con l’avvento al trono di Federico Guglielmo IV, si ebbe una notevole svolta in senso restauratore anche in campo culturale, di cui fu manifestazione emblematica la chiamata di Schelling a Berlino nel 1841 per estirpare «la mala pianta del seme panteista» gettato da Hegel”, Treccani, *Dizionario di Filosofia*.

in sé, ma solo com'è per essa stessa; l'oggetto non pare quindi idoneo a costituire il banco di prova per il sapere della coscienza. Tuttavia, proprio perché la coscienza sa in generale un oggetto, la differenza è già data: agli occhi della coscienza qualcosa è l'In-sé, mentre il sapere o l'essere dell'oggetto costituisce per la coscienza un altro momento.

In questo passo Hegel ci chiarisce ulteriormente il suo pensiero teso a superare tanto il dualismo kantiano fenomeno/noumeno quanto il monismo fichtiano dell'Io – che farebbe della realtà un mero prodotto della libera attività spirituale dell'uomo. Conservando così sia il fenomeno (soggetto) che il noumeno o *In-sé* (oggetto) tramite il dire che si tratta di *momenti* distinti agli occhi della coscienza. Con ciò *la differenza è già data*. E il problema della *corrispondenza* o adeguazione (*tra il sapere e l'oggetto*, tra noi e il mondo) – che da Descartes ad oggi assilla gli epistemologi – già risolto a priori*. Per ciò che riguarda Fichte, però, si consideri se e quanto Hegel sia debitore nei suoi confronti. Stando alla seguente sintesi del suo pensiero che fa l'Enciclopedia Treccani – e mettendola in relazione col passo hegeliano appena letto, per giudicare se di esso risulti esplicativa o meno. In Fichte “il primo principio è *l'io pone sé stesso*, col quale principio noi pensiamo un'attività illimitata, un assoluto atto spirituale. Il secondo principio è *l'io pone il non-io*; anche questo principio è assoluto, inderivabile dal primo, e rende ragione della necessità di una opposizione, di una resistenza, perché l'io si realizzi. Con ciò io e non-io sono in reciproco rapporto e si limitano reciprocamente. Di qui il terzo principio, *l'io oppone nell'io all'io divisibile un non-io divisibile*. Abbiamo così raggiunto la coscienza empirica, la cui esperienza, sia in quel che ha di attivo, sia in quel che ha di passivo, ha la sua fonte ultima nell'io puro. L'esperienza dell'io è duplice, teoretica e pratica. La prima è la presa di coscienza dell'io attraverso la rappresentazione dell'oggetto; dalla sensazione alla ragione si ha un progressivo intervento delle facoltà rappresentative nel processo di costituzione dell'oggetto conosciuto, ciascuna delle quali interviene

* *Adeguazione*. “Processo con il quale il pensiero, nella sua attività conoscitiva, tende ad aderire pienamente alla realtà. Per gnoseologie dell'a. s'intendono quindi tutte le teorie del conoscere basate sul presupposto realistico che la verità consista nella coincidenza del pensiero con la realtà extramentale, in netto contrasto con la gnoseologia idealistica, la quale può anche sostenere una teoria dell'a., ma con un significato diametralmente opposto. Per Platone, per es., sono le cose che si adeguano alle idee, perché le cose sono «copie delle idee» [attenzione, però! Le Idee stesse sono cose, non pensieri!]. Ma anche nella filosofia hegeliana la Natura e lo Spirito sono modellate secondo le categorie esposte nella Logica, e quindi si 'adeguano' a esse. La prima formulazione del principio nel senso della verità come a., ossia come corrispondenza fra soggetto e oggetto, si trova nella Metafisica aristotelica: «Dire di ciò che esiste che non esiste, o di ciò che non esiste che esiste, è falso, mentre dire di ciò che esiste che esiste, o di ciò che non esiste che non esiste, è vero» (Metafisica, IV, 7, 1011 b 26 segg.). Lo stesso principio si riscontra, oltre che nella gnoseologia peripatetica, in quella epicurea e in quella stoica. La metafora più ricorrente a tale proposito è quella dell'impronta lasciata dal sigillo sulla cera: allo stesso modo le rappresentazioni degli oggetti esterni sono accolte dall'intelletto e si imprimono nella nostra mente. La concezione della verità come a. viene ripresa in età medievale soprattutto da Tommaso d'Aquino nel *De veritate*. L'intelletto è fatto per sapere ciò che esiste, e ciò che esiste è fatto per essere conosciuto dall'intelletto: la verità è «adaequatio rei et intellectus». La nozione di a. diventa problematica in età moderna. Essa infatti presuppone un rapporto di identità o quanto meno di somiglianza tra gli oggetti e le immagini degli stessi che vengono trasmesse all'intelletto dai sensi. Tuttavia, come già aveva rilevato lo scetticismo antico, le sensazioni provocate in noi dagli oggetti esterni non sono quasi mai identiche, e neanche simili, agli oggetti stessi: il dolore provocato da un colpo di spada non è né identico né simile alla spada, l'odore della rosa non è né identico né simile alla rosa. Riprendendo le obiezioni scettiche, la filosofia moderna dapprima operò una distinzione fra «qualità primarie» (figura e movimento) e «qualità secondarie» (colori, sapori, odori, ecc.) degli oggetti (Cartesio, Locke), ma successivamente ridusse tutto alle «qualità secondarie», semplici percezioni della mente, senza nessun oggetto esterno al quale sia possibile riferirle e con cui sia possibile confrontarle (Berkeley, Hume). Ciò provocò una reazione e una rivalutazione del principio di a. o corrispondenza da parte di esponenti della scuola scozzese di senso comune, come Reid, che tuttavia ritennero opportuno riformulare la teoria dell'a. distinguendo tra sensazione e percezione degli oggetti esterni. Un rapporto di a. in senso stretto si può avere soltanto rispetto alle «qualità primarie» degli oggetti, figura e movimento, oggetto di percezione diretta. Le qualità «secondarie», come odori, sapori ecc., saranno inevitabilmente diverse dagli oggetti corrispondenti, perché esse non rappresentano altro che la reazione soggettiva del nostro apparato sensoriale di fronte a essi. Il concetto di a. subì ulteriori modifiche nella filosofia di Kant, secondo la quale non è il nostro intelletto ad adeguarsi agli oggetti esterni, ma sono gli oggetti esterni che si adeguano al nostro intelletto – tuttavia non in quanto cose in sé, ma in quanto fenomeni, vale a dire in quanto prodotti della sintesi operata dall'Io penso fra categorie dell'intelletto e dati dell'intuizione sensibile”, *Dizionario di Filosofia*, Treccani.it.

perché il soggetto cerca di possedere pienamente l'oggetto, ossia di trovare in sé stesso la ragion d'essere di esso. Ma questa esigenza non può essere soddisfatta appieno, giacché, se lo fosse, verrebbe meno la stessa esperienza teoretica, la quale presuppone l'alterità dell'oggetto e quindi l'urto del soggetto nell'oggetto”.



- (a) L'io pone se stesso (tesi)
 (b) L'io pone il non-io (antitesi)
 (c) L'io oppone nell'io all'io divisibile un non-io divisibile (sintesi) [da Wikipedia]

L'esame si fonda su questa differenziazione già data. Se nel confronto sapere e oggetto non si corrispondono, sembra allora che la coscienza debba mutare il proprio sapere per adeguarlo all'oggetto. Mutando il sapere, però, la coscienza vede di fatto mutarsi anche l'oggetto stesso; quel sapere, infatti, era essenzialmente sapere dell'oggetto, a cui l'oggetto apparteneva altrettanto essenzialmente: divenendo altro il sapere, dunque, diviene altro anche l'oggetto. In tal modo, ciò che prima agli occhi della coscienza era l'In-sé, si rivela ora alla coscienza stessa come qualcosa che non è affatto in sé, cioè: era in sé solo per essa. In definitiva, dunque, quando la coscienza trova che il proprio sapere non corrisponde all'oggetto, nemmeno l'oggetto resta saldo. E ciò equivale a dire: la misura dell'esame si trasforma quando, nel corso dell'esame stesso, il misurato non ha una salda sussistenza; inoltre, l'esame non è soltanto l'esame del sapere, ma anche esame della propria unità di misura.

Anticipando uno degli aspetti portanti della fenomenologia di Husserl, l'“intenzionalità”* – Hegel continua qui il suo discorso riguardante il superamento del dualismo soggetto/oggetto (senza l'annullamento, però, né dell'oggetto né del soggetto!), dicendoci che quella tra *sapere* e *oggetto* è una *coappartenenza essenziale*. *Essenzialmente* – in maniera innata, a priori, per natura, per definizione ecc. – il *sapere appartiene all'oggetto* (*divenendo altro il sapere ... diviene altro anche l'oggetto*) e viceversa. Siccome l'*oggetto* è tale – è qualcosa – solo se viene *misurato* e siccome soltanto la *coscienza* è in grado – tramite il *sapere* – di misurare o di fornire un'*unità di misura*, allora non si dà *oggetto* senza *sapere*. Viceversa non si dà *unità di misura* (*sapere*) senza *misurato* (*oggetto*). Tale dialettica della coappartenenza era stata già espressa da Kant col celebre “i pensieri

* *Intenzionalità*. “Riprendendo l'uso del termine lat. “intentio” (intenzione) invalso nel neoplatonismo arabo e nella gnoseologia aristotelico-scolastica (a indicare sia l'atto conoscitivo con cui il soggetto tende verso un oggetto, sia l'immagine o forma dell'oggetto conosciuto nel soggetto conoscente), Brentano e Husserl hanno parlato di i. come quel carattere per cui un fatto di coscienza (come ‘credere’, ‘desiderare’, ‘aspettarsi’, ecc.) tende verso qualcosa di altro da sé, è ‘coscienza di’ qualche cosa, vi si riferisce, pur non essendo tale cosa necessariamente reale o esistente, dato che la mente può riferirsi a oggetti non esistenti o non localizzabili esternamente (per es., quelli delle allucinazioni, dei sogni, della finzione letteraria o dell'utopia politica). L'i. riguarda pertanto quell'ampia gamma di stati mentali che posseggono un contenuto concettuale, dato che non si può credere senza che vi sia un creduto o sperare senza che vi sia uno sperato”. *Dizionario di Filosofia*, Treccani.it. Hegel anticipa tale costrutto filosofico nella definizione della prima figura dello Spirito: la *coscienza*. Essa risulta ciò “il cui oggetto è un *essere*, una *cosa*” (p. 475). Nel secondo stadio dello Spirito – quello dell'autocoscienza – l'*oggetto* non sarà una *cosa* ma una *coscienza*, un *soggetto*. E la differenza tra *cosa* e *coscienza* consisterà proprio nell'impossibilità da parte della prima di divenire autocosciente e quindi di prendere parte attiva al cammino dello Spirito.

senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche”. Dove però Kant non si pone in una prospettiva di *sapere assoluto*: per lui, pensieri, contenuto, intuizioni, concetti ecc. fanno tutti parte del fenomeno. Sul noumeno non possiamo pronunciarci. Hegel invece intenderebbe correggere Kant: come a dirgli che anche lui, con una simile dialettica, aveva la soluzione in tasca epperò non se n’è accorto. Postulando troppo. Postulando un noumeno o incognito mondo in sé di cui non c’è – secondo Hegel – affatto bisogno. Infatti una volta rilevata la coappartenenza di pensieri e contenuto o di intuizioni e concetti (Hegel dice, come abbiamo sentito: di *sapere e oggetto*) allora il fenomeno è noumeno e il noumeno fenomeno; il per-noi è l’In-sé e viceversa (*in tal modo, ciò che prima agli occhi della coscienza era l’In-sé, si rivela ora alla coscienza stessa come qualcosa che non è affatto in sé, cioè: era in sé solo per essa*). Non c’è più bisogno di dualismi. Non solo non c’è più bisogno del dualismo gnoseologico. Non solo non c’è più bisogno del dualismo ontologico. Ma non c’è più bisogno nemmeno del dualismo ontologia/gnoseologia. Ed è l’annullamento di quest’ultimo, anzi, che comporta quello radicale degli altri due. Kant invece – secondo Hegel – si fermerebbe al di qua di un simile processo. Confinandosi in una gnoseologia che – col suo trascendentalismo – non fa conoscere niente perché non fa conoscere la cosa più importante: che l’ontologia è l’altra faccia della sua stessa medaglia.

Ora, questo movimento dialettico che la coscienza esercita in se stessa – tanto nel suo sapere quanto nel suo oggetto – nella misura in cui ai suoi occhi sorge il nuovo vero oggetto, è ciò che si chiama propriamente esperienza. In questa prospettiva, nel processo appena considerato, c’è da rilevare ancora un’ulteriore momento grazie al quale verrà diffusa nuova luce sul carattere scientifico dell’esposizione della formazione della coscienza. La coscienza sa qualcosa, sa un oggetto che, da parte sua, è l’essenza o l’In-sé. Questo oggetto, però, è l’In-sé anche per la coscienza. In tal modo, entra in gioco l’ambiguità di questo vero. Noi vediamo infatti che la coscienza ha adesso due oggetti: (a) il primo In-sé e (b) l’essere-per-la-coscienza di questo In-sé. Il secondo oggetto, innanzitutto, sembra essere soltanto la riflessione della coscienza entro se stessa, e dunque rappresentazione non di un oggetto, ma del sapere che la coscienza ha di quel primo oggetto. Come è stato mostrato in precedenza, però, il primo oggetto si trasforma: cessa di essere l’In-sé. E diviene un oggetto che è l’In-sé solo per la coscienza. In tal modo, allora, l’essere per la coscienza di questo In-sé è propriamente il vero, è l’essenza, cioè, appunto, l’oggetto della coscienza. Questo nuovo oggetto contiene la nullità del primo, ed è l’esperienza fatta su di esso.

Questo passaggio non ha molto da aggiungere rispetto a quanto abbiamo già rilevato. Se non l’introduzione del termine *esperienza*. Si ricordi che il titolo originario dell’opera che leggiamo era *scienza dell’esperienza della coscienza*. Finora s’è parlato di *coscienza*. Adesso di parla di *esperienza*. Con il primo e il secondo termine che valgono come fulcro dei dibattiti nella cultura moderna: da Descartes a Locke. Che cos’è l’*esperienza* per Hegel? Il *movimento dialettico che la coscienza esercita in se stessa – tanto nel suo sapere quanto nel suo oggetto – nella misura in cui ai suoi occhi sorge il nuovo vero oggetto*. L’importante da rilevare è che, stando ai risultati precedentemente conseguiti, l’atto o la condizione di *esperienza* riguarda sì i fenomeni – per cui ogni volta si farà, la *coscienza* farà, *esperienza* di un fenomeno – ma con ciò riguarda anche lo Spirito (i fenomeni o oggetti essendo fenomeni di coscienza e questa essendo coscienza spirituale in quanto dialettica). E in definitiva l’Assoluto. Noi insomma facciamo di continuo *esperienza* dell’Assoluto tramite i fenomeni. Ma, si potrebbe a pari titolo dire, dei fenomeni tramite l’Assoluto. Capiamo forse meglio, a questo punto, la frase di Hegel su Napoleone “anima del

mondo” (espressione derivante dal Timeo platonico*): “è veramente una sensazione meravigliosa vedere un simile individuo che, concentrato qui su un punto, seduto su un cavallo, si estende sul mondo e lo domina”. Frase espressa più formalmente nella *Fenomenologia* con termini come i seguenti: “La coscienza *singolare* è questo Uno – questo Uno essente – solo quando, nella propria singolarità, è consapevole della coscienza universale come del proprio essere, solo quando la propria esistenza e attività costituisce l’*ethos* universale” (p. 483). Termini che non sarebbe del tutto sbagliato considerare plotiniani o anche stoici. Se non fosse per il fatto che l’universo cui fa riferimento Hegel non è – almeno nell’interpretazione che suggeriamo qui – l’universo. Fisica, biologia, chimica – con i relativi oggetti – vi sono escluse. O incluse ma solo in funzione di quello che per Hegel è davvero – davvero nel senso della verità e verità in quello della ragione o logos – l’universo: cioè lo Spirito. Cioè il pensiero come azione e l’azione come pensiero – insomma: la storia – dell’uomo. Pertanto – come già era accaduto per Kant, come valeva a suo mondo anche per Plotino, sorta di Hegel ante litteram (tanto che nessun autore, oltre Plotino, si è dedicato a lavorare sul concetto di “differenza” quanto Hegel) e come però non valeva almeno per alcuni degli stoici antichi, memori dei presocratici – l’etica universale, la connessione tra singolo e universo, di Hegel, non pare potersi tradurre ecologicamente. L’ecologia essendo anzitutto considerazione fisica, biologica, chimica. In ecologia – e in una storia ecologica: come quella delle *Annales d’histoire économique et sociale*[†] – Napoleone non contando di più dell’invenzione dell’aratro con il collare attaccato alle spalle delle bestie o del fatto che la quantità di ossigeno sia il risultato del bilancio tra la produzione e la respirazione della comunità degli organismi.



Hegel incontra Napoleone a Jena. Ricostruzione di fantasia. “Harper’s Magazine”. 1895.

* “L’Anima del mondo (meglio nota in latino come Anima Mundi) è un termine filosofico usato dai platonici per indicare la vitalità della natura nella sua totalità, assimilata a un unico organismo vivente. Rappresenta il principio unificante da cui prendono forma i singoli organismi, i quali, pur articolandosi e differenziandosi ognuno secondo le proprie specificità individuali, risultano tuttavia legati tra loro da una tale comune Anima universale” (Wikipedia).

† La più importante rivista storiografica: fondata nel 1929 da Bloch e Febvre. “Tra gli obiettivi della rivista e della scuola storiografica che ha ispirato sono la ricerca di una stretta collaborazione con le scienze sociali e il tentativo di pervenire a una storia il più possibile ‘globale’, contrapponendo alla storia come racconto di avvenimenti (*événementielle*) una storia concepita essenzialmente come proposta di problemi” (Treccani.it). Nonostante il successo accademico e i molti decenni di lavoro da parte di questo “ecologico” metodo storiografico, nelle scuole e fra il grande pubblico permane la *foma mentis* antropocentrica del grande personaggio e dell’attenzione esclusiva per le gesta degli uomini senza considerazione delle loro cause e dei loro effetti extraumani. Hegel – e poi Marx – avranno avuto non poca responsabilità in ciò. Qualora l’ecologia risultasse – un giorno – più florida di concetti rispetto ad Hegel, potremmo dire che degli storici – quelli delle *Annales* – sono stati più filosofici (in quanto meno antropocentrici) di tanti filosofi.

In questa esposizione del corso dell'esperienza, c'è un momento per cui essa non sembra concordare con ciò che si intende comunemente per esperienza. Infatti, il passaggio dal primo oggetto – e dal sapere che lo concerne – all'altro oggetto nel quale si dice sarebbe stata fatta l'esperienza, è stato presentato nel seguente significato: il sapere relativo al primo oggetto, cioè l'essere-per-la-coscienza del primo In-sé, deve divenire esso stesso il secondo oggetto. Ora, sembra che noi, ordinariamente, facciamo l'esperienza della non-verità di un nostro oggetto solo quando ci imbattiamo accidentalmente ed esteriormente in un altro oggetto: in questo senso, in generale, a noi spetterebbe solo il puro accogliere ciò che è in sé e per sé. Nel movimento dell'esperienza prima descritto, invece, il nuovo oggetto mostra di essere divenuto mediante un rovesciamento della coscienza stessa. Questa considerazione della Cosa è però una nostra aggiunta, e grazie a essa la serie delle esperienze della coscienza si innalza a cammino scientifico, mentre non è affatto per la coscienza naturale che consideriamo. In realtà, ritroviamo qui la medesima circostanza già segnalata a proposito del rapporto tra l'esposizione del cammino della coscienza e lo scetticismo, e cioè: qualsiasi risultato proveniente da un sapere non vero, non può sfociare in un vuoto nulla, ma dev'essere necessariamente inteso come il nulla di ciò di cui è il risultato, e questo risultato contiene ciò che il sapere precedente ha in sé di vero. Nel quadro del movimento dell'esperienza, tutto questo si ripresenta adesso così: quando ciò che dapprima appariva come l'oggetto si abbassa, agli occhi della coscienza, a sapere dell'oggetto, e l'In-sé diviene un essere-per-la-coscienza dell'In-sé, allora quest'ultimo è il nuovo oggetto, insieme al quale sorge anche una nuova figura della coscienza; e questa figura considera come sua essenza qualcosa di diverso da ciò che era tale per la figura precedente. Ora, questa circostanza fa da guida all'intera successione delle figure della coscienza nella sua necessità. Solo questa necessità, solo il sorgere del nuovo oggetto che si offre alla coscienza senza che questa sappia come le accade, costituisce per noi ciò che succede, per così dire, alle spalle della coscienza. Nel movimento della coscienza, pertanto, si presenta un momento dell'essere-in-sé o essere-per-noi; e questo momento non è tale per la coscienza che è immersa nell'esperienza stessa. Il contenuto di ciò che sorge ai nostri occhi, invece, è per la coscienza, e di tale contenuto noi ci limitiamo a cogliere concettualmente solo l'elemento formale, cioè il suo puro sorgere; e mentre per la coscienza ciò che è sorto è solo un oggetto, per noi esso è a un tempo movimento e divenire. In virtù di tale necessità, questo cammino verso la scienza è già esso stesso scienza, e precisamente, secondo il suo contenuto, scienza dell'esperienza della coscienza.

Cerchiamo di dipanare la matassa del ragionamento hegeliano, che – a prova della consuetudine col testa che dovremmo avere a questo punto sviluppata – ci siamo permessi di riportare per un cospicuo tratto.

Hegel inizia col considerare la *Fenomenologia* un'esposizione del corso dell'esperienza (sottinteso: della coscienza; non essendo possibili, secondo Hegel e l'idealismo, altre esperienze; ed un'esperienza non cosciente non essendo esperienza). Nell'espone poi tale corso – cioè nel farci vedere che cosa lui intenda per *esperienza* – Hegel ci dice di intendere qualche cosa di diverso rispetto a quello che si intende *ordinariamente*. Poi ci dice 1) che cosa si intende *ordinariamente* per *esperienza* e 2) che cosa invece intende lui. Ed è importante capirlo, se la scienza della *Fenomenologia* è quella *dell'esperienza della coscienza*. Dato il procedere piuttosto ampolloso dell'argomentazione hegeliana, proveremo a rispondere con parole nostre ai due quesiti a cui siamo giunti. Si tratterà poi di applicare la nostra lettura al testo per verificare se gli si attagli con una approssimazione accettabile.

Le due questioni a cui dobbiamo rispondere risultavano già implicite nel brano precedente a questo. Commentandolo ci siamo però limitati ad una considerazione dell'*esperienza* senza quella

completezza che adesso ci viene richiesta. Il brano precedente a questo sviluppava un ragionamento a partire da una frase presente nel brano che, a sua volta, lo aveva preceduto. La frase – se interpretiamo bene – era questa: *ciò che prima agli occhi della coscienza era l'In-sé, si rivela ora alla coscienza stessa come qualcosa che non è affatto in sé, cioè: era in sé solo per essa*. I due ultimi brani che abbiamo riportato sarebbero la spiegazione di questa frase. Che noi, però, credevamo di avere inteso già a suo tempo con qualche perspicacia. Vediamo dunque di applicare l'analisi che facemmo allora alle spiegazioni che sono seguite; per saggiarne la coerenza.

L'interpretazione che fornimmo riguardava il superamento hegeliano del dualismo soggetto/oggetto, pensiero/oggetto, gnoseologia/ontologia. Non c'è da una parte il fenomeno e dall'altra il noumeno. C'è invece un *movimento della coscienza* che produce l'uno perché produce l'altro e viceversa. Se non avesse l'oggetto del sapere, come potrebbe, la coscienza, esserne il soggetto? Non si dà soggetto senza oggetto, così come non si dà – si apprezzi ancora nella dialettica hegeliana il retaggio di quella di Empedocle – amicizia senza contesa; o, potremmo dire più prosaicamente noi, salita senza discesa. Ecco: quel pezzo di strada è salita o discesa? Dipende. Lo stesso – tolta la volgarità dell'esempio – vale per la dialettica, e fenomenologia dello Spirito, hegeliana. Quel tratto del *cammino* (dello Spirito) verso lo Spirito (assoluto), è *soggetto* od *oggetto*? *sapere* od *oggetto*? *gnoseologia* od *ontologia*. Dipende. Ma si tratta – in ogni caso – di facce della stessa medaglia. Ed è inutile – anzi: dannoso – chiedersi quale sia la più vera. Così come non ha senso chiedersi se quel tratto di strada – *In-sé* – è salita o discesa. Sarebbe come pretendere che una medaglia abbia un'unica faccia e non – *essenzialmente* – due. Scrive Hegel nel corso della *Fenomenologia*: “l'unità dell'essere-per-sé e dell'essere-per-un-altro, cioè l'opposizione assoluta, è posta immediatamente come una sola e medesima essenza” (p. 213); “il positivo è solo rapporto a un negativo, cioè: il positivo come il negativo, è *in se stesso* la differenza da se stesso” (p. 239); parla quindi del “divenire-disuguale dell'uguale” e del “divenire-uguale del disuguale” (p. 245).

Se abbiamo letto con qualche adeguatezza, alla domanda 1) che cosa si intende *ordinariamente* per *esperienza* – Hegel risponderebbe: il fatto che qualche cosa di esterno ci si impone; il fatto che non ci siamo solo noi; il fatto che non possiamo fare quel che ci pare; che abbiamo un margine inevitabile di passività; che dobbiamo tener conto di certi feedback da parte del mondo.

Invece alla domanda 2) che cosa intendere per *esperienza* nel senso di Hegel o della *scienza della coscienza* o della *fenomenologia dello Spirito* – bisognerebbe rispondere: *ciò che prima agli occhi della coscienza era l'In-sé, si rivela ora alla coscienza stessa come qualcosa che non è affatto in sé, cioè: era in sé solo per essa*. Vale a dire: sia l'essere-in-sé, sia l'essere-per-noi sono *essere-per-la-coscienza*; non potendosi dare *essere-in-sé* che non sia *essere-in-sé-per-la-coscienza* e non potendosi dare *essere-per-noi* che non sia *essere-per-noi-per-la-coscienza*; non potendosi insomma dare *essere* come *esperienza* che non sia a priori o per definizione *per-la-coscienza*. Rileggiamo la parte finale del brano precedente l'ultimo, che abbiamo trascurato e che adesso dovrebbe risultarci relativamente chiara e chiarire a sua volta quanto abbiamo provato a sostenere: *Noi vediamo infatti che la coscienza ha adesso due oggetti: (a) il primo In-sé e (b) l'essere-per-la-coscienza di questo In-sé. Il secondo oggetto, innanzitutto, sembra essere soltanto la riflessione della coscienza entro se stessa, e dunque rappresentazione non di un oggetto, ma del sapere che la coscienza ha di quel primo oggetto. Come è stato mostrato in precedenza, però, il primo oggetto si trasforma: cessa di essere l'In-sé. E diviene un oggetto che è l'In-sé solo per la coscienza. In tal modo, allora, l'essere per la coscienza di questo In-sé è propriamente il vero, è l'essenza, cioè, appunto, l'oggetto della coscienza. Questo nuovo oggetto contiene la nullità del primo, ed è l'esperienza fatta su di esso*.

La *nullità* è la *nullità* – o impossibilità o assurdità – di un *In-sé*, di un oggetto, senza *essere-per-la-coscienza*. E viceversa: dove però – e qui sta il punto e la differenza rispetto a Kant e al suo noumeno totalmente altro nei confronti del fenomeno – se *soggetto* ed *oggetto* risultano correlativi

(non si dà l'uno senza l'altro) ciò avviene comunque entro la *coscienza*. Soggetto ed oggetto sono dipendenti dalla coscienza ma la coscienza non lo è da nessuno dei due – qualora, specie per quanto riguarda l'oggetto, si faccia riferimento a qualcosa di totalmente altro rispetto la coscienza. L'altro, il fuori, la differenza – stanno dentro la coscienza, sono tappe del suo *cammino*. Sono e fanno Spirito – che sennò non risulterebbe Assoluto. Al perché poi dovrebbe risultare per forza Assoluto, si risponderà: perché sennò si ritorna al kantismo con relativo dualismo e – secondo Hegel – problemi ontologici e gnoseologici irrisolti e irrisolvibili.

Siamo noi che – *ordinariamente* – consideriamo gli oggetti, o meglio: i fenomeni, ciò di cui di volta in volta facciamo esperienza, *essere-in-sé o essere-per-noi*. Ma è un errore: sia l'*In-sé* che il *per-noi*, sia il noumeno che il fenomeno, sono *essere-per-la-coscienza*.

In virtù di tale necessità, questo cammino verso la scienza – comprensivo dell'ordinaria concezione dell'esperienza, della differenza, dell'alterità, dell'esteriorità ecc. – è già esso stesso scienza, conclude Hegel.

L'esperienza che la coscienza fa di sé, se guardiamo al concetto stesso di esperienza, non può includere in sé meno dell'intero sistema della coscienza, cioè dell'intero regno della verità dello Spirito. Ecco quindi che i momenti della verità si presentano in questa peculiare determinatezza: non si tratta di momenti puri, astratti, ma di momenti che sono tali per la coscienza, o meglio, per la coscienza che sorge in concomitanza e in rapporto a essi. In questo senso, i momenti del Tutto sono figure della coscienza. Poiché è un continuo sospingere se stessa verso la propria esistenza vera, la coscienza raggiungerà infine un punto in cui si spoglierà della parvenza di essere intaccata da qualcosa di estraneo che è solo per essa e che appare come un altro. A quel punto il fenomeno sarà uguale all'essenza, e con ciò l'esposizione della coscienza coinciderà con la vera scienza dello Spirito. Allora, infine, cogliendo questa sua propria essenza, la coscienza designerà la natura dello stesso sapere assoluto.

Assistiamo qui ad un certo qual imbarazzo nell'esposizione – ma più in generale nella dialettica e nel sistema hegeliano – almeno rispetto alla caratterizzazione, strettamente dialettica, dell'Assoluto come non assoluto; in termini cioè non assolutistici; ma come sintesi – senza eliminazione – dei più disparati fenomeni. “Il comportamento della coscienza consiste innanzitutto nel fissare un momento e nel passare immediatamente all'altro rimuovendo il primo; poi, non appena *ha stabilito e disposto* il secondo momento, *traspone e accantona* a sua volta *anche* questo rendendo essenza piuttosto il momento contrario. Nello stesso tempo, la coscienza è consapevole *anche* della sua contraddizione e della *trasposizione* dei momenti: essa, infatti, nel suo *rapporto con uno dei momenti*, passa *immediatamente* al momento opposto; *poiché* per essa un momento non ha nessuna realtà, la coscienza lo pone appunto per questo come *reale*, e ciò equivale a dire: per affermare *un momento* come essente in sé, la coscienza afferma come essente-in-sé il momento *opposto*. In tal modo essa confessa di non prendere effettivamente sul serio nessuno dei due momenti” (p. 821). L'imbarazzo deriva dal sovrapporsi a questo andamento del pensiero di Hegel – che ci porta quasi a ridurre la filosofia a storia avalutativa – una assiologia o scala di valori – ontologici, gnoseologici ecc. – che tende ad escludere quanto prima ammesso. Tende cioè a purificare un Assoluto che si era configurato tale in quanto comprensivo di qualsiasi estraneità; ossia capace di fare dell'estraneità (della differenza, dell'alterità) una sua interiorità: addirittura la sua natura o essenza (che quindi, come l'uomo di Pico, era senza natura e senza essenza). “L'essenza assoluta sarebbe soltanto una parola vuota se ci fosse veramente un *altro* da essa” (p. 1017). Sembra essere ritornati al principio aristotelico per cui “se nulla è primo, non c'è affatto causa” (*Metaph.*, II, 2, 994b 18). Non a caso, un'esposizione come la seguente della teoria della “potenza” di Aristotele potrebbe valere almeno in parte anche per capire la nozione di “spirito”

hegeliana. Lo statico binomio platonico di materia e forma si risolve in quello dinamico aristotelico di potenza e atto: “la "potenza" è la δύναμις, concreta capacità di svilupparsi nel senso di una certa forma. L'"atto" è "energia" (ἐνέργεια), in quanto attiva realizzazione di una data capacità o potenza, ed "entelechia", in quanto forma, anzi materia formata, attuata realtà individuale (ἐντελέχεια, da ἐν "in", τέλος "fine" e ἔχειν "avere": realtà che ha il suo fine in sé stessa, avendolo raggiunto col compimento del suo processo di sviluppo). Questo passaggio dalla potenza all'atto non dev'essere concepito come realizzantesi una volta per sempre; ogni momento del divenire è attuazione di una precedente potenza e costituzione di una potenza che renderà possibile una nuova attuazione. Tutto il mondo è così un processo di crescente determinazione, in cui la perfetta idealità della forma si attua sempre più dall'imperfetta materialità della potenza. Al limite di questo processo, A. pone un ente perfetto che, avendo pienamente attuato la sua natura, è "atto puro", atto del tutto scevro di potenza (Dio). Ciò non toglie però che questo influisca sul mondo come scopo supremo di tutto il suo processo di attuazione: Dio muove come "oggetto dell'amore", muove senza muoversi ("motore immobile": κινῶν ἀκίνητον)” (Treccani.it).

In Hegel da un lato abbiamo un “movimento in cui i momenti si realizzano e si animano a vicenda”; dall'altro “alla fine vedremo che l'estraniamento diverrà estranea a se stessa e che, in virtù di ciò, il Tutto riprenderà se stesso nel proprio concetto” (p. 665). Altrove Hegel parla di *fondamento* – lasciando ad intendere che ce n'è uno per ogni livello dello Spirito, con l'Assoluto quale sorta di fondamento dei fondamenti. Rispetto a questo fondamento le forme “si rivelano solo come momenti del suo divenire, momenti che certamente si staccano e appaiono come figure proprie, ma che di fatto hanno *esistenza e realtà* sono perché sono sostenute dal loro fondamento, e hanno *verità* solo nella misura in cui sono e permangono in esso” (p. 483). (All'eventuale domanda su chi fonda questo fondamento – Hegel potrebbe rispondere evocando la spinoziana “causa sui” oppure giocando sulla circolarità e reciprocità della sua dialettica tra causa ed effetto.)

Ciò conduce Hegel – antistoricamente – a immettere una logica – quella di uno Spirito non più Assoluto ma di un Assoluto spirituale, cioè purificato, elitario, esclusivo – nella storia. Distruggendola in quanto storia. Passando dal fare della filosofia – storia a fare della storia una filosofia. È una mossa con importanti conseguenze anche biografiche. Il sostegno di Hegel prima a Napoleone – e poi alla Prussia. Quello dell'hegeliano Gentile e Mussolini. Quello dell'hegeliano (non solo in quanto allievo di Husserl) Heidegger a Hitler. Quello di Croce – nonostante i libri degli idealisti italiani siano fino in pieno Novecento all'Indice dei libri proibiti – al cristianesimo (sua la frase, non importa se pronunciata magari amaramente: “non possiamo non dirci cristiani”). Da ultimo anche un Derrida – pur collocandosi nella sedicente sinistra riformista – politicamente fu tutt'altro che un rivoluzionario. E l'hegeliano Marx? L'hegeliano Marx era rivoluzionario ma non nel senso di una rivoluzione libera: sempre nel senso di una concezione per cui la storia era retta da una ferrea logica. E la rivoluzione era il modo di Marx di intendere quella logica. Rivoluzionario per necessità – che lui stesso considerava, come Hegel la propria filosofia, “scientifica”*. Nessuno storico del Novecento – ma nemmeno un Machiavelli – sosterrebbe qualcosa del genere.

Quando Hegel scrive che “il fine della virtù è quello di reinvertire il corso invertito del mondo e di portarne alla luce l'essenza vera” (p. 521) – si farebbe male, come pure è stato fatto dalla sinistra hegeliana (e si continua a fare da marxisti nostalgici), come un invito alla rivoluzione. In Hegel – come in Marx e a prescindere da ciò che dica Marx stesso – la rivoluzione, nel senso di atto libero e volontà di cambiare le cose per porle in una maniera nuova, risulta a priori impossibile. Se la rivoluzione avviene non è cosa libera e liberamente voluta: è, come la libertà, parte della necessità. Del logos del mondo. Nel passo citato si parla di “essenza vera”. Hegel crede che il mondo – la storia – abbia una “essenza vera”. Tutto il resto non conta – o conta meno – rispetto a quest'essenza

* Cfr. S. Veca, *Saggio sul programma scientifico di Marx*, Mondadori, 1977.

(che sennò non sarebbe tale). Infatti: che rivoluzione sarebbe una che non potesse a priori cambiare l'“essenza” delle cose – che è come dire, cambiare davvero le cose? Sarebbe una falsa rivoluzione. Non sarebbe una rivoluzione. Rivoluzione resa impossibile anche dalla finale eliminazione del tempo, cioè della storia: “Il tempo è il *Concetto* stesso che, nella sua *esistenza*, si rappresenta alla coscienza come intuizione vuota. È per questo che lo spirito si manifesta necessariamente nel tempo, e si manifesta nel tempo per un periodo lungo finché non *coglie* il suo proprio Concetto puro, fino a quando, cioè, non elimina il tempo” (p. 1053). Per lo Spirito di Hegel si può dire quello che il biblico *Libro dei Proverbi* (Gerusalemme, V sec. a. C.) fa dire alla Sapienza: “Io sono ordinata dall'eternità, dai tempi antichi prima che la terra fosse fatta. Non vi erano ancora gli abissi e io ero già stata concepita: non vi erano ancora le sorgenti o le montagne, io sono stata generata prima delle colline”.

A mo' di conclusione troviamo opportuno ricapitolare quanto detto. Per farlo possiamo servirci quasi della viva voce di Hegel. Cioè dell'estrapolazione di frasi dal suo discorso introduttivo alle lezioni di storia della filosofia tenute presso l'Università di Berlino nel semestre invernale 1825-26. Si tratta della trascrizione di quanto Hegel diceva ai suoi studenti. Si tratta forse dell'esposizione più comprensibile che Hegel ha fatto della sua filosofia. Procediamo per punti che – in virtù di quanto detto fin qui e della loro relativa accessibilità – non sarà necessario commentare. La traduzione è Laterza, 2009, pp. 3-58. Per non appesantire il testo eviteremo il virgolettato.

- Il pensiero è reale solo in quanto produce se stesso mediante la propria attività; esso non è immediato, ma viene prodotto solo da se medesimo. Il pensiero produce se stesso e ciò che produce: in tal modo è filosofia; il dispiegarsi, il lavoro di questa produzione, di questa scoperta, verso cui il pensiero tende per scoprire se stesso, è l'opera di due millenni e mezzo.
- Il pensiero che è tale per essenza, esiste in sé e per sé, è eterno; ciò che è vero è contenuto solo nel pensiero, ed è vero non solo per ieri ed oggi, bensì indipendentemente dal tempo, e, pur essendo nel tempo, è vero sempre ed in ogni tempo. Questo è in contraddizione con la circostanza che il pensiero ha una storia ... È una storia che nel medesimo tempo non è affatto storia.
- Il pensiero è concreto, il concreto è la verità e la verità viene prodotta solo mediante il pensare ... lo spirito si sviluppa da sé solo. Pertanto, in primo luogo, il pensiero, il pensiero libero, è per essenza concreto in se stesso; a ciò si collega il fatto che il pensiero è vivente e si muove in se stesso; la natura infinita del pensiero e dello spirito è il procedere di sé all'interno di se stesso: non è il riposare, è per essenza il produrre e l'esistere solo come attività, solo attraverso la propria creatività.
- Ciò che è in sé, in quanto tale, non è ancora il concreto ed il vero, bensì ciò che è astratto. Il germoglio, ciò che è in sé, è un contenuto ancora avviluppato in se stesso, è qualcosa di semplice che si dà nella forma della semplicità.
- L'uomo è per essenza ragione. Il bambino è in sé ragione e l'uomo istruito, l'indole più magnifica non è più ragione di quanto sia l'indole più grezza ed incolta o quella infantile. La differenza è che ciò che in quest'ultima di presenza solo come disposizione, come in sé, nella prima trova sviluppo, e passa dalla forma della possibilità a quella dell'esistenza.
- In epoca moderna [il Romanticismo] s'è fatto un gran parlare circa il sapere immediato, l'intuizione; esso è tuttavia solo una scadente astrazione dell'intelletto; l'immediatezza è un'astrazione unilaterale. Nella realtà non può darsi qualcosa d'immediato; la filosofia ha a che fare solo con ciò che è reale e con i concetti; qualcosa che è immediato è qualcosa che non è reale; quel che si chiama 'sapere immediato' è mediazione, ed è facile mostrarlo. Ogni immediatezza contiene in se stessa anche la mediazione ed ogni mediazione, se non è astratta, contiene dal canto suo l'immediatezza.

- Il concetto di sviluppo è un concetto interamente universale. Ogni essere vivente è sviluppo.
- La serie di sviluppi non deve essere raffigurata come una linea retta, bensì come un circolo, come un ritorno in se stesso. Un circolo che lungo la circonferenza presenta un gran numero di altri circoli: uno sviluppo è sempre movimento che si verifica mediante parecchi sviluppi. Ciascuno sviluppo esprime uno stadio dello spirito. Il progresso dello spirito non si svolge in direzione dell'infinito astratto, bensì ritorna in se stesso ed il processo nel suo insieme, il fine dello sviluppo, è il fatto che lo spirito pervenga a se stesso, sappia se stesso, poiché esso è presso sé, è il fatto che esso ha coscienza di sé, che esso diviene oggetto a se stesso, che produce ciò che esso è e che si crea interamente, che diviene oggetto a se stesso in maniera integrale, che palesa completamente il suo lato interiore, che sprofonda in se medesimo mentre nel medesimo tempo il suo lato profondo viene alla luce.
- La totalità è il risultato del movimento ed è prodotta attraverso questo processo. Prima viene l'in sé del processo, il germoglio; poi l'esistenza, ciò che ne scaturisce [il fiore]; infine l'identità di entrambi, il prodotto di entrambi [il frutto]: il che in astratto io chiamo l'esser-per-sé, l'esser-per-sé dello spirito.
- In quanto qualcosa è risultato d'uno stadio di sviluppo, è a sua volta il punto di partenza d'un nuovo sviluppo; l'ultima tappa di uno stadio è la prima dello stadio successivo. Da qualche parte Goethe afferma a buon diritto: "ciò che è stato formato diviene sempre di nuovo materia".
- Quando ci troviamo a che fare con ciò che è sensibile, ci troviamo presso ciò che è diverso da noi, non presso di noi; solo nel pensiero noi siamo presso di noi. La filosofia è sviluppo del pensiero il quale nella sua libertà non viene disturbato e si sviluppa in modo libero; la filosofia è sistema.
- Si dà sistema solo come totalità di qualcosa che sia vero.
- La storia della filosofia fa tutt'uno con il sistema della filosofia. Identità della scienza filosofica e della scienza storica della filosofia ... Filosofia e storia della filosofia sono una la copia dell'altra; lo studio della storia della filosofia è lo studio della stessa filosofia.
- Il pensiero è essenzialmente risultato, esso dev'esser prodotto ed il produrre cade nel tempo.
- La storia della filosofia è scienza in senso proprio; essa ha a che fare con la storia del pensiero il cui sviluppo è necessario in sé e per sé ... Le filosofie non sono casuali ... Nessuna filosofia potrebbe venire alla luce prima o dopo che appare.
- Vi è un'unica filosofia. La filosofia è solo una ... È come quando il medico prescrive al paziente di mangiare frutta e gli porta uva, ciliege, mele, eccetera, ma questi si rifiuta di mangiare sostenendo che si tratta di mele e non di frutta.
- La più moderna filosofia è necessario che sia la più ricca e la più concreta e deve contenere in se stessa tutti i principi filosofici precedenti, ma solo come momenti che in passato si erano presentati come l'intero.
- Ciò che è concreto contiene l'identità assoluta e completa delle differenze. L'uomo è il concreto, rispetto alla natura inorganica.
- Categorie come pluralità, differenza, eccetera sono categorie superficiali dell'intelletto ed attraverso di esse non si conclude niente di vero.
- Nella natura l'inorganico rappresenta ciò che è astratto, mentre il vivente è ciò che è concreto.
- Costituzione politica, religione, moralità, vita sociale, commercio, arte, industria sono tutti rami diversi dell'unico tronco principale ... Lo spirito è uno, lo spirito sostanziale d'un'epoca, d'un popolo, d'un periodo storico è solo uno: tuttavia esso prende forma in una molteplicità di modi ... Non ci si deve immaginare che le costituzioni politiche o le religioni siano causa delle filosofie o all'inverso che queste ultime siano causa delle prime: tutto ha un'unica e medesima

radice, al fondo vi è un solo carattere determinato che compenetra tutti gli aspetti, pur rappresentandosi in elementi diversi.

- La filosofia è solo uno dei lati dell'intero ... La filosofia è del tutto identica con lo spirito del suo tempo. Essa non sta al di sopra della sua epoca, ma ne è la coscienza, è il sapere di ciò che è sostanziale: è il sapere pensante di ciò che caratterizza un'epoca. Altrettanto poco un individuo sta al di sopra del proprio tempo; ogni uomo è figlio del suo tempo; ciò che in una certa epoca è sostanziale è l'essenza propria dell'individuo, il quale lo manifesta in una forma che ad esso è peculiare. Non ha senso alzarsi sulle punte dei piedi per vedere oltre l'orizzonte della propria epoca. Non si può balzar fuori dal proprio tempo, come non si può svestirsi della propria pelle.

- L'essenziale momento della negazione è insito in ciò che diviene. Il pensare è negazione del modo d'essere naturale ed immediato.

- In genere la libertà contiene il pensiero. Essa ha inizio solo allorché l'individuo come soggetto per sé si sa come qualcosa di universale, come individuo nell'universalità, come qualcosa d'essenziale come tale, che ha come individuo un valore infinito, nel quale si manifesta la coscienza della personalità. 'Persona' significa che io so d'aver valore infinito in quanto sono queste soggetto, dunque ponendomi senz'altro per me e volendo valere senz'altro per me.

- 'Pensare' significa portare qualcosa entro la forma dell'universalità; dunque 'pensare se stesso' vuol dire sapere sé in se stesso come universale ... sapere che sono infinito e libero.