



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

**DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA
APPLICATA**

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

Fenomenologia dello Spirito: Sapere come amore per il sapere

Relatore:
Ch.mo Prof. Gaetano Rametta

Laureando:
Giovanni Lunardelli
Matricola n. 2039094

ANNO ACCADEMICO 2022 - 2023

INDICE

INTRODUZIONE	7
PARTE PRIMA: FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO COME SCETTICISMO COMPIUTO	11
CAPITOLO 1: SCETTICISMO E FILOSOFIA	13
§ 1 – Premessa.....	13
§ 2 – Filosofia come scienza rigorosa: interrogare il noto	14
§ 3 – Scetticismo e filosofia	25
§ 3.1 – <i>Scetticismo antico e moderno</i>	27
§ 3.2 – <i>Scetticismo come “lato negativo” di ogni vera filosofia</i>	30
§ 4 – Conclusione: “Lasciate ogni speranza voi ch’entrate”	34

CAPITOLO 2: FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO COME SCETTICISMO COMPIUTO	41
§ 1 – Premessa.....	41
§ 2 – Fenomenologia come introduzione alla Scienza dell’assoluto.....	42
§ 3 – Fenomenologia come introduzione negativa.....	47
§ 4 – La negatività fenomenologica: il presupposto coscienziale	51
§ 4.1 – <i>La struttura relazionale della coscienza</i>	52
§ 4.2 – <i>Il presupposto “sostanziale” della coscienza</i>	56
§ 4.3 – <i>La negazione determinata del presupposto e il risultare della Scienza</i>	59
§ 5 – Fenomenologia come scetticismo compiuto: l’autotoglimento del presupposto coscienziale.....	63
§ 6 – Conclusione: la “conversione” fenomenologica.....	67

PARTE SECONDA: FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO COME “SCIENZA DELL’AMORE PER IL SAPERE”	71
---	----

CAPITOLO 3: LA CIRCOLARITÀ DEL SAPERE ASSOLUTO	73
§ 1 – Premessa.....	73
§ 2 – Coscienza e Spirito	74
§ 2.1 – <i>L’Assoluto come Spirito</i>	75
§ 2.2 – <i>Lo Spirito come autocoscienza effettuale: Coscienza e Spirito</i>	85
§ 3 – La circolarità del sapere assoluto: il sorgere storico della scienza e la scienza del suo sorgere	90
§ 3.1 – <i>L’assurda circolarità</i>	91
§ 3.2 – <i>Fenomenologia e storia</i>	93

§ 3.3 – <i>Narrante e narrato: la circolarità del Sapere assoluto</i>	98
§ 4 – Conclusione: una seconda circolarità?	102
CAPITOLO 4: LA COSCIENZA E IL SUO AMORE INCONSCIO PER IL SAPERE	105
§ 1 – Premessa	105
§ 2 – L’amore inconscio della coscienza: finalismo immanente e inintenzionale	106
§ 2.1 – <i>Finalismo fenomenologico: l’inquietudine coscienziale</i>	112
§ 2.2 – <i>Immanentismo fenomenologico</i>	121
§ 2.3 – <i>La cecità coscienziale</i>	129
CAPITOLO 5: FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO COME “SCIENZA DELL’AMORE PER IL SAPERE”	137
§ 1 – Premessa: Il dubitare coscienziale come “sapere di non sapere” e il doloroso “parto fenomenologico”	137
§ 2 – La misteriosa origine del domandare	141
§ 3 – Sapere assoluto come “amore per il sapere”	152
§ 4 – Conclusione: Fenomenologia dello Spirito come “Scienza dell’amore per il sapere”	160
CONCLUSIONE	167
<i>Bibliografia</i>	173

INTRODUZIONE

Gli studi sulla *Fenomenologia dello spirito* sono, si sa, numerosissimi. Tuttavia, questo non esclude che, vista la straordinaria complessità e ricchezza della celebre opera hegeliana, vi siano ancora angolature inedite da cui poterla osservare, o tematiche ancora non propriamente fatte oggetto di analisi. Sono molte, infatti, le questioni che, seppur messe in luce da vari studiosi, sono ancora suscettibili di ulteriori sviluppi e studi. In tal senso, il lavoro di tesi qui proposto ha provato a collocarsi su un punto di vista ritenuto fertile e, da questo, ha cercato di sviluppare svariate tematiche e numerose questioni che, pur osservate da vari studiosi, hanno ancora grande margine di sviluppo, possono cioè essere portate alle loro compiute conseguenze.

Ciò che questo lavoro di tesi si propone è allora di fornire una lettura complessiva della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel incentrata sul concetto dello scetticismo, con lo scopo di chiarire, in riferimento ad esso, i caratteri fondamentali dell'opera, quali la sua collocazione nel sistema, il suo ruolo scientifico e il suo metodo. Lo scetticismo funge, si può dire, da asse portante dell'intero elaborato, attorno al quale sorgono, ruotano, e concregono assieme numerose altre questioni: il rapporto tra scetticismo e filosofia; il presupposto della coscienza e la sua rimozione; la circolarità del sapere assoluto; la sua dimostrazione *apagoga*; il finalismo fenomenologico ecc. L'assunzione di questo specifico punto di vista sul testo si è dimostrato fruttuoso: comprendendo la *Fenomenologia* come una particolare opera scettica, si è giunti infine a leggerla in un modo che, seppur non rivoluzionario, può forse dirsi innovativo, ossia come "Scienza dell'amore per il sapere". Partendo dalla comprensione del carattere autenticamente scettico della *Fenomenologia*, si è arrivati infatti a intravedere nel sapere assoluto una doppia circolarità, cioè una sua presenza contemporaneamente iniziale e finale nell'opera: la circolarità "canonica", che ho definito "esterna", per cui il sapere assoluto

è lo scienziato fenomenologico che, osservando (e narrando) il cammino coscienziale, ne rintraccia i nessi logici e necessari; una circolarità ulteriore, che ho definito “interna”, in cui il sapere assoluto è ciò che “spinge” la coscienza naturale a *mettere alla prova* il proprio sapere scoprendolo inconsistente. Il sapere assoluto, allora, può essere inteso come un impulso inconscio che determina l’inquietudine coscienziale, ossia come l’amore (cieco) che la coscienza naturale ha per un sapere pienamente adeguato e fondato, amore che porta la coscienza alla posta in questione di ogni sapere ritenuto inizialmente vero. Da qui il titolo del lavoro: “*Fenomenologia dello spirito: Sapere come amore per il sapere*”.

Visto l’interesse nel fornire una lettura complessiva della *Fenomenologia*, ci si è concentrati su alcune sezioni del testo a questo scopo più rilevanti: più che sulle singole figure fenomenologiche, questo lavoro si è particolarmente concentrato sulle sezioni della *Prefazione*, dell’*Introduzione* e sull’ultimo capitolo sul *Sapere assoluto*. Si è, inoltre, fatto continuamente riferimento ad altri testi di Hegel, in particolar modo all’articolo sul *Rapporto dello scetticismo con la filosofia. Esposizione delle sue diverse modificazioni e confronto di quello più recente con l’antico* del 1802, alla *Scienza della Logica* del 1812-1816, e all’*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* nella terza edizione del 1831. Non sono mancati, però, riferimenti ad altri suoi scritti, giovanili e maturi. Volendo fornire una comprensione generale della *Fenomenologia*, fare continuo riferimento ad altre opere hegeliane è risultato necessario per delineare un profilo il più possibile definito del compito e del ruolo che Hegel ha assegnato e ha continuato ad assegnare all’opera nonostante i numerosi cambiamenti del suo sistema.

Essendo già il linguaggio di Hegel particolarmente complesso e, nel caso della *Fenomenologia*, eccezionalmente oscuro, si è cercato di fornire un’esposizione che sia, si spera, il più semplice, chiara e lineare possibile. La stessa argomentazione è, seppur abbastanza articolata e serrata, il più possibile esplicita nei suoi passaggi e snodi, oltre che nei suoi scopi. Riguardo all’argomentazione proposta, non solo l’intero elaborato è orientato alla dimostrazione di una tesi, ma allo stesso modo ogni parte, ogni capitolo e ogni paragrafo hanno la loro specifica tesi presa in esame, la cui dimostrazione è funzionale, nonché necessaria, alla struttura complessiva del lavoro. In questo senso, l’elaborato si costruisce su sé stesso, poiché ogni paragrafo (e capitolo) è il diretto “erede” dell’argomentazione che lo precede, e tutto è funzionale allo scopo proposto, nonostante svariate questioni si chiariscano sempre più andando avanti con l’esposizione.

La tesi che si tratta di dimostrare è costituita da due grandi “ceppi”: 1) La *Fenomenologia dello spirito* può essere letta e compresa coerentemente come una genuina opera scettica; 2) il sapere assoluto ha, oltre che una circolarità esterna, una circolarità interna, come motore fenomenologico nella forma dell’amore cieco che la coscienza naturale ha per il sapere autentico. Due domande, allora, hanno guidato il lavoro: 1) la *Fenomenologia dello spirito* può essere intesa come un’opera scettica? 2) Lo scetticismo esposto nella *Fenomenologia* è ad opera della stessa coscienza fenomenica¹? Se sì, in che senso?

Dalla risposta a queste due domande, rispettivamente nella prima e nella seconda parte del lavoro, ma anche nella loro complementarità, sorge la possibile lettura della *Fenomenologia* come “Scienza dell’amore per il sapere”.

Si spera che il lavoro proposto riesca a rispettare le intenzioni e, soprattutto, che riesca a fornire una lettura il più possibile innovativa e coerente di questa grande opera che è la *Fenomenologia*, opera che, come ogni grande classico, nonostante tutto, ha sempre qualcosa di nuovo da dire.

¹ V. Cicero, ne *Il Platone di Hegel*, Vita e Pensiero, Milano 1998, in una nota al capitolo II, a p. 62, espone la fondamentale distinzione di cui occorre tener conto approcciandosi alla *Fenomenologia dello spirito*, ossia quella tra *coscienza fenomenica* e *coscienza fenomenologica*. Si avrà modo, più avanti nel lavoro (capitolo terzo), di approfondire questa distinzione.

PARTE PRIMA:
FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO
COME SCETTICISMO COMPIUTO

“Ciò a cui in generale sono andato lavorando e lavoro tutt’ora nella mia attività filosofica, è la conoscenza scientifica della verità. È la via più difficile, l’unica tuttavia che può avere interesse e valore per lo spirito, quando questo si sia posto sulla strada del pensiero, e non sia caduto, nel percorrerla, nella vanità, ma abbia mantenuto la volontà e il coraggio della verità. Lo spirito trova ben preso che soltanto il metodo è in grado di disciplinare il pensiero e di condurlo all’essenza delle cose, trattenendolo in essa. Un tale procedimento non si rivela consistere in nient’altro che nel ripristinare quel contenuto assoluto oltre il quale il pensiero inizialmente tendeva e si poneva – un ripristinare, tuttavia, che ha luogo nell’elemento più proprio e più libero dello spirito”.

Enciclopedia delle scienze filosofiche, Prefazione alla prima edizione del 1817

CAPITOLO 1:

SCETTICISMO E FILOSOFIA

§ 1 – Premessa

Lo scetticismo e la filosofia stanno per Hegel in un rapporto fondamentale. In questo primo capitolo si cercherà di definire questo rapporto in funzione del capitolo successivo e della comprensione del ruolo che la Fenomenologia ha nel *Sistema della scienza*.

Lo scetticismo, si vedrà, ha un carattere negativo e propedeutico perché elimina tutto ciò che ostacola il sapere assoluto, e in questo modo si costituisce come *pars destruens*, distruzione di ogni presupposto, di ogni verità e sapere apparenti. Con ciò la scepsi autentica si determina come un atto di libertà, poiché libera l'ampio respiro dell'assoluto da ogni ostruzione che lo soffoca. Assoluto e distruzione del sapere finito, dunque, hanno un legame inscindibile, e la filosofia diventa per Hegel compresenza di negativo e positivo, di distruzione dell'intero ambito del finito e di conseguente apertura al regno della Verità.

Questo primo capitolo è collocato all'interno della Prima parte di questo lavoro di tesi, il cui scopo è quello di mostrare come la *Fenomenologia dello Spirito* sia uno scetticismo autocompientesi mediante l'immanente dubitare della coscienza naturale. Questo capitolo ha un ruolo preliminare, poiché le sue conclusioni sono presupposte e implicate nel capitolo secondo, dove la vera tesi di questa prima parte è propriamente esposta.

§ 2 – Filosofia come scienza rigorosa: interrogare il noto

“La filosofia non ha il vantaggio, del quale godono le altre scienze, di poter *presupporre* i suoi oggetti come immediatamente dati alla rappresentazione, e come già ammesso, nel punto di partenza e nel procedere successivo, il metodo del suo conoscere”². Con questa lapidaria affermazione Hegel comincia la sua *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. La filosofia è definita mediante la distinzione dalle *altre* scienze. Queste ultime, come è facilmente deducibile dal passaggio, a differenza della filosofia presuppongono gli “oggetti come immediatamente dati alla rappresentazione”, come anche “il metodo” del loro conoscere.

Le scienze sono dette “altre” rispetto alla filosofia, ma in quale senso? Non perché la filosofia stia da un’altra parte rispetto a ciò che è scientifico. Essa, al contrario, proprio perché non presuppone oggetti e metodo, può dirsi *scienza in senso autentico*. Le altre scienze sono allora “altre” all’interno di ciò che è scientifico, e però non sono scienze nel senso rigoroso del termine, poiché partono da presupposti che vengono lasciati essere come tali, che non vengono cioè giustificati razionalmente dallo svolgimento scientifico e dunque non vengono dedotti³. La filosofia, in virtù del suo “svantaggio”, è scienza rigorosa o autentica proprio per l’assenza di ogni dogmatismo o postulazione. Se pure le altre scienze sviluppano un discorso razionale e rigoroso nel suo procedimento, e in questo senso sono scienze, è tuttavia altrettanto vero che

² G. W. F., Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Berlin 1831³; trad. it. di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Editori Laterza, Roma-Bari 2018³, cit., § 1, p. 3.

³ L. Illetterati, ne *Hegel*, di L. Illetterati, P. Giuspoli, G. Mendola, Carocci editore, Roma 2021, a pp. 103-104 scrive: “Il rapporto tra la filosofia e le scienze è, per Hegel, un rapporto tutto interno alla scienza e, più determinatamente, un rapporto tra livelli diversi di scientificità, dei quali il più elevato è quello della filosofia. La filosofia è cioè, secondo Hegel, scienza in un senso più radicale rispetto a quanto non lo siano le scienze positive”. Più avanti, a p. 106, scrive che “la filosofia si distingue dalle *altre* scienze proprio in quanto è scienza dell’intero e non di *qualche* cosa, questo intero si presenta all’inizio proprio nella forma del *rifiuto* di qualsiasi cosa in quanto semplicemente *data*”. Infine, a p. 113, scrive che “le scienze particolari, secondo Hegel, muovono da un oggetto che viene assunto come dato e si articolano attraverso una pratica di discorso che anch’essa viene presupposta e accolta come già data”. Sempre Illetterati, ne AA.VV., *The relevance of Hegel’s concept of philosophy. From Classical German Philosophy to Contemporary Metaphilosophy*, edited by L. Illetterati and G. Miolli, Bloomsbury Academic, Bloomsbury 2022, , London [etc.] Bloomsbury Academic 2022, nel suo saggio intitolato *Science as Experience of Freedom: Hegel on the Scientific Nature of Philosophy* (pp. 55-75), scrive a p. 55 che “For Hegel, philosophy, to be itself, cannot depend on anything external to itself; this means that in philosophy there is nothing that can be accepted as true beyond the process of justification that it itself activates, and there is nothing that can be accepted as the foundation of its own proceeding outside of its own proceeding. It is precisely in this self-founded structure that philosophy reveals its peculiar kind of scientificity: in having to account for everything and in not assuming anything as already given”.

questo discorso ha un punto di partenza non dimostrato, un *posto*, che in quanto tale (cioè in quanto meramente posto) è *pre-supposto*, cioè *supposto prima* del discorso di tali scienze, nel senso in cui esso è la condizione di possibilità e di senso di quel discorso. Le altre scienze possono così essere dette *scienze positive*, poiché partono da un “positivo” – termine che deriva dal latino “*positivus*”, che deriva a sua volta dal participio passato di “*pōnere*” che significa “porre” – dal quale poi si sviluppano *linearmente*. Come scrive Hegel in una nota della Dottrina dell’Essenza della *Scienza della logica*, in riferimento alle *scienze fisiche*: “Nell’esposizione [di queste scienze] si comincia coi fondamenti; si pongon questi per aria come principii e come concetti primi. Son determinazioni semplici, senz’alcuna necessità in sé e per sé stesse; ciò che segue dev’esser basato su di esse. Quindi chi vuol penetrare in coteste scienze, deve cominciare coll’inculcare a sé stesso questi principii; lavoro che riesce duro alla ragione, poiché deve ammettere e ritenere come base quello che è senza fondamento. Va innanzi meglio di tutti chi, senza pensarci troppo, accetta i principii come *dati*, e li adopera d’allora in poi come regole fondamentali del proprio intelletto”⁴.

Il procedimento di tali scienze, per come è inteso da Hegel, può forse essere formalizzato mediante il giudizio ipotetico “*se x allora y*”, dove *x* corrisponde ai postulati o agli assiomi (si pensi agli assiomi di Peano per la matematica e ai postulati di Euclide per la geometria) e *y* ai teoremi che si sviluppano partendo da quegli assiomi (ecco perché linearmente; il procedimento dimostrativo va da un “prima” a un “dopo”, da *x* a *y*, e non viceversa). Il “*se x*” rivela il carattere *ipotetico*; la *x* è un presupposto indimostrato, cioè non giustificato razionalmente (seppur, chiaramente, non scelto “a caso”), e in questo senso è un postulato. Data la *x*, segue la *y*, e però la *x* non è necessaria, ma ipotetica. Stando a questa formalizzazione, allora, la filosofia è per Hegel *non-ipotetica*⁵, perché rifiuta il “*se*” (particella ipotetica) non assumendo alcun posto, e

⁴ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Schrag, Nürnberg 1812-1816, ora in *Gesammelte Werke*, Bände 11,12,21, a cura di F. Hogemann e W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1978; trad. it. di A. Moni, *Scienza della logica*, Laterza, Bari 2008¹³, citazione dal Vol. 2, “Dottrina dell’Essenza”, nota a “Il fondamento formale”, “Il Fondamento determinato”, p. 514. Questo procedimento viene nella pagina successiva (p. 515) definito polemicamente “circolo magico”, in contrapposizione col circolo scientifico della filosofia speculativa.

⁵ Molti e molto rilevanti sono gli assunti che Hegel eredita da Platone: si veda ad esempio F. Chiereghin, *Hegel e la metafisica classica*, Pubblicazioni della scuola di perfezionamento in filosofia dell’università di Padova, CEDAM, Casa editrice Antonio Milani, Padova 1966, e G. Duso, *Hegel interprete di Platone*, CEDAM, Padova 1969. Riguardo all’intendere la filosofia come scienza non-ipotetica e le scienze particolari come ipotetiche, il richiamo è evidentemente alla concezione platonica esplicitamente esposta nel libro VI della Repubblica con la celebre teoria della conoscenza espressa mediante la linea divisa in *doxa* ed *epistème*. La filosofia è conoscenza *noetica*, contrapposta a quella *dianoetica* delle scienze in genere, le quali sviluppano il loro discorso mediante un andamento ipotetico. A tal proposito Illetterati, ne *The relevance of Hegel’s concept of philosophy. From Classical*

così si muove nella totale *necessità*. Se per scienza si intende un *sapere certo e inconfutabile*, ossia *necessario*, il che corrisponde allo “spirito” del termine greco *epistème* (letteralmente “che si tiene su da sé”, che è stabile), ecco che per Hegel solo la filosofia, rifiutando il carattere ipotetico delle altre scienze, è propriamente scienza in senso autentico.

Prima di procedere oltre occorre specificare che il rapporto tra filosofia e scienze positive in Hegel è estremamente ampio e complesso. In questo paragrafo ci si concentra sulla distinzione ipotetico / an-ipotetico⁶, senza trattare specificamente la distinzione tra le due per quanto riguarda l’oggetto, che nella filosofia è l’Assoluto, la Totalità, mentre nelle scienze positive è una porzione particolare di questa Totalità, e la conseguente trattazione di esso, che nella filosofia è una trattazione radicalmente *immanente*, mentre nelle scienze particolari è *estrinseca*. La differenza della trattazione dell’oggetto in filosofia e nelle scienze particolari è la diretta conseguenza del differente oggetto trattato. Se la filosofia ha ad oggetto la Totalità⁷, è evidente che questa non può essere propriamente “oggetto” (nel senso tedesco di *Gegen-stand*, per cui l’oggetto è ciò che sta di contro a un soggetto), poiché il soggetto è parte di questa totalità (che altrimenti non sarebbe Totalità ma parte⁸), e con ciò l’immanentismo radicale che

German Philosophy to Contemporary Metaphilosophy, edited by L. Illetterati and G. Miolli, nel suo saggio scrive a p. 65: “Philosophy sublates (*hebt auf*) the presupposition from its presuppositional form precisely because it considers it as a presupposition”, e poco dopo: “For Plato, only dialectics, and therefore philosophy, is able to go beyond *hypotheses*, and the way the philosopher effects this passage is by considering them, the hypotheses, for what they really are, that is, as something that need further justification”.

⁶ A tal proposito si veda G. R. Bacchin, *Anypotheton: saggio di filosofia teoretica*, Bulzoni Editore, Roma 1975.

⁷ A tal proposito Illetterati, ne *Hegel*, di Illetterati, Giuspoli e Mendola, a p. 105 scrive che per Hegel “essa [la filosofia] solamente è scienza nel senso radicale del termine, in quanto essa solamente è, per Hegel, *scienza dell’intero*, scienza della totalità, scienza, cioè, che ha in sé e non in altro il fondamento di sé stessa” e a p. 106 che “la filosofia si distingue dalle *altre* scienze proprio in quanto è scienza dell’intero e non di *qualche cosa*”.

⁸ Questo corrisponde all’immanenza del negativo e del finito nell’Assoluto hegeliano, il quale, essendo Soggetto e non solo Sostanza, come scrive Hegel nella Prefazione della *Fenomenologia dello Spirito*, è essenzialmente movimento di auto-posizionamento ed auto-determinazione e riflessione di sé nell’altro che ha posto. Si pensi, ad esempio, alla dialettica finito-infinito della dottrina dell’essere nella *Scienza della logica*. Riguardo alla peculiarità dell’oggetto filosofico che è la Totalità stessa, Chiereghin, ne *Hegel e la metafisica classica*, scrive a pp. 17-18 che “Infatti se l’assoluto è il vero, un conoscere che sia separato dall’assoluto è per ciò stesso non vero; un individuo che non mostri implicato in sé il tutto elevandosi a totalità, è fuori dall’assoluto e quindi è niente”. Sempre riguardo al sapere della Totalità, L. Cortella, ne *Dopo il sapere assoluto. L’eredità hegeliana nell’epoca post-moderna*, Guerini e associati, Milano 1995, a p. 18 scrive: “se l’incondizionatezza dell’oggetto implica l’incondizionatezza del sapere, quel sapere non potrà che radicarsi in quell’oggetto medesimo, o meglio, sarà il sapere che l’assoluto ha di sé stesso. Sotto questo profilo il sapere assoluto hegeliano rappresenta la più radicale coerentizzazione delle istanze della metafisica. Se questa è la ricerca di un senso unitario e definitivo del tutto, quel senso può emergere solo da un sapere che sia identico con quel tutto di cui pretende di svelare il senso. La metafisica si compie solo quando il tutto espone la propria autoconoscenza”. Più avanti, a p. 152, scrive che “l’assoluto non è un ente supremo e trascendente ma è solo il sapersi del sapere”.

segna tutta la filosofia hegeliana diventa necessario a un corretto studio dell'Assoluto, che dunque si *auto-presenta* a sé stesso come *autocoscienza effettuale mediante* la coscienza del filosofo. Le scienze positive, al contrario, avendo ad oggetto una particolare porzione del reale, riescono a porla propriamente ad oggetto di studio, poiché il soggetto non è implicato (almeno non pienamente) nel suo oggetto. Questa distinzione fa sì che, però, l'approccio delle scienze particolari sia necessariamente *estrinseco*, in piena contrapposizione con l'immanentismo della filosofia: "In ogni altra scienza l'oggetto, ch'essa tratta, e il metodo scientifico sono distinti l'uno dall'altro"⁹. Le scienze particolari, dice Hegel nel saggio sulla *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* del 1801, sono *conoscenze* che "riguardano oggetti estranei"¹⁰, mentre la filosofia segue il ritmo immanente della Cosa stessa, costituendosi come la Sua autocoscienza¹¹. La differenza per cui alla filosofia compete la Totalità mentre alle scienze particolari una sua sezione non può che richiamare in maniera esplicita quel fondamentale e celebre passaggio di *Metafisica* Gamma I di Aristotele: "C'è una scienza che considera l'essere in quanto essere e le proprietà che gli competono in quanto tale. Essa non si identifica con nessuna delle scienze particolari: infatti nessuna delle altre scienze considera l'essere in quanto essere in universale, ma, dopo aver delimitato una parte di esso, ciascuna studia le caratteristiche di questa parte"¹². Questa "scienza dell'essere in quanto essere" è la *filosofia prima*, la quale, studiando l'essere in quanto tale, studia ciò che accomuna tutto quanto esiste, il *katholu*, l'universale. Le scienze particolari invece isolano una porzione dell'essere e ne studiano le specifiche caratteristiche. Da ciò deriva la superiorità teoretica della filosofia prima sulle altre scienze, idea che, come si può notare, è stata anch'essa ripresa da Hegel. L'influenza di Aristotele nel pensiero hegeliano è dopotutto nota¹³.

⁹ Hegel, *Scienza della logica*, cit., Introduzione, p. 23.

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, in Beziehung auf Reinhold's Beiträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1stes Heft*, Jena 1801; trad. it. di R. Bodei, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling in rapporto ai contributi di Reinhold per un più agevole quadro sinottico dello stato della filosofia all'inizio del diciannovesimo secolo, fascicolo 1*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 2014. cit., p. 9.

¹¹ *Ivi*, p. 37: "E' chiaro che nessuna esposizione può valere come scientifica, la quale non segua l'andamento di questo metodo [la dialettica] e non si uniforimi al suo semplice ritmo, poiché è l'andamento della cosa stessa"

¹² Aristotele, *Metà tà φυσiká*; trad. it. di G. Reale, *Metafisica*, Giunti Editore / Bompiani, Il Pensiero Occidentale, Milano-Firenze 2019, cit., Gamma 1, p. 131.

¹³ Si pensi ad esempio al testo di A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, e al testo di J. Ritter, *Metafisica e politica: studi su Aristotele e Hegel*, a cura di G. Cunico, Casale Monferrato: Marietti, 1983.

Dopo questa breve parentesi, torniamo al discorso specifico di questo paragrafo. Se la filosofia è scienza autentica perché rifiuta i presupposti, è però lecito chiedersi se sia realmente possibile non presupporre né oggetti né metodo, e poter comunque sviluppare un discorso razionale, un *logos*, senza invece cadere nel mutismo o nel totale irrazionalismo. A questo proposito, poco dopo la citazione riportata sopra, Hegel scrive che “la filosofia può ben presupporre, anzi *deve*, una *certa conoscenza* dei suoi oggetti”, poiché “la coscienza, nell’ordine del tempo, se ne forma prima *rappresentazioni* che *concetti*; e lo spirito pensante, solo *attraverso* le rappresentazioni e lavorando *sopra* queste, progredisce alla conoscenza pensante e al concetto”¹⁴. Non sta qui Hegel contraddicendosi palesemente con l’affermazione precedente? La filosofia non ha il vantaggio di poter presupporre oggetto e metodo, e però *deve* presupporre una certa conoscenza dei suoi oggetti. Cosa intende Hegel? La questione viene chiarita immediatamente dopo mediante una precisazione fondamentale: la filosofia è costretta a presupporre degli oggetti, “Ma, nella considerazione pensante, si fa subito manifesta l’esigenza di mostrare la *necessità* del suo contenuto, e *provare* l’essere e i caratteri dei suoi oggetti”¹⁵, infatti, è “inammissibile il fare o il lasciar correre *presupposti* ed *asserzioni*”¹⁶. Ecco la soluzione che permette alla filosofia di presupporre oggetti ma essere, nonostante ciò, scienza che non ha il vantaggio di poter accogliere presupposti. La scientificità autentica della filosofia non consiste nella capacità di non partire da alcun presupposto, il che sarebbe a conti fatti impossibile¹⁷. Piuttosto, tale scientificità sta nel fatto che, assunti (inevitabilmente) determinati

¹⁴ Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 1, p. 3.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ivi*, § 2, p. 4.

¹⁷ La grande difficoltà del cominciamento della scienza è ben chiara allo stesso Hegel, e costituisce peraltro il capitolo iniziale della “Dottrina dell’essere” nella *Scienza della logica* intitolato “Con che si deve incominciare la scienza?”. In gioco è la questione dell’*autofondazione*, espressa esplicitamente da F. Chiereghin ne *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Carocci editore, Roma 2016, da Illetterati, Giuspoli e Mendola ne *Hegel*, e in particolare dalla raccolta di saggi intitolata *The relevance of Hegel’s concept of philosophy. From Classical German Philosophy to Contemporary Metaphilosophy*. A tal proposito, in quest’ultimo Illetterati scrive a p. 9: “Hegel invites us to conceive of philosophy as “the science of freedom” (E17, §5), where freedom means embracing the radical impossibility of philosophy to ground itself on something other than itself as well as the process of transforming presuppositions into posited determinations within philosophy’s self-justifying rational development”. Sempre nello stesso testo, nel saggio di K. Utz (Hegel’s Metaphilosophical Project, pp. 17-37), a p. 17 Utz scrive: “Hegel is very affirmative about what today is called metaphilosophy: philosophy must clarify its own concepts, including the concept of itself, its object, method and aim. Philosophy is *essentially* about itself, it is essentially self-referential. Hegel’s metaphilosophy is a direct consequence of the self-referentiality he attributes to knowledge as such”. Ancora Illetterati, poi, nel suo saggio contenuto nel medesimo testo, a p. 58 scrive: “To be a ‘science of freedom’ does not mean to be a science of *something*, but rather to be that continuous process of denial of all the authoritative claims *external* to reason”.

presupposti, la filosofia non li lascia essere come tali, ma mostra “la necessità” di essi, ovvero li *deduce*, li *interroga* per poi *giustificarli*. Tali presupposti non sono lasciati essere ma vengono attraversati dalla razionalità filosofica, vengono *mediati* dal sapere, ossia vengono saputi nel senso di giustificati mediante lo svolgimento scientifico¹⁸: “altra cosa è il processo di originazione e i lavori preparatori di una scienza, altra cosa la scienza stessa: nella scienza, quelli non possono apparire più come fondamento; il fondamento deve essere qui la necessità del concetto”¹⁹. Non immediata assenza di presupposti, dunque, ma mediata giustificazione dei presupposti assunti; in ciò la filosofia si distingue dalle altre scienze positive. Questo procedimento sembra invece impossibile alle scienze positive, le quali sono vincolate al loro posto: se una scienza positiva si interrogasse sui propri postulati, infatti, starebbe facendo filosofia, poiché, essendo le scienze positive lineari, e avendo come condizione i postulati, esse non possono strutturalmente “girarsi” e interrogare la propria condizione, poiché la starebbero assumendo, e con ciò commetterebbero una *petizione di principio*²⁰.

Il motivo per cui anche la filosofia è costretta ad ammettere presupposti, dice Hegel, sta nel fatto che le *rappresentazioni* (*Vorstellungen*) vengono cronologicamente sempre prima dei *concetti*. Ma cosa sono le rappresentazioni? Scrive Hegel che “Sentimenti, intuizioni, appetizioni, volizioni ecc., in quanto se ne ha *coscienza*, vengono denominati, in genere, rappresentazioni”²¹, le quali hanno dunque per tratto fondamentale l’interiorizzazione. Ciò va completato con il fatto che “il contenuto, del quale è riempita la nostra coscienza, di qualunque sorta esso sia, dà il *carattere determinato* ai sentimenti, intuizioni, immagini, rappresentazioni, ai fini, doveri, e via dicendo, e ai pensieri e ai concetti”²². Il contenuto, che riempie la coscienza

¹⁸ A tal proposito, Illetterati, ne *Hegel*, di Illetterati, Giuspoli e Mendola, nelle pp. 108-109, scrive: “Il fatto però che la filosofia non possa fare a meno di muovere da presupposti non significa che la filosofia lasci intatti i presupposti nella loro forma di presupposti”, infatti, “le presupposizioni da cui esso [il discorso filosofico] inevitabilmente muove devono essere necessariamente sottoposte alla discussione e trovare così la loro giustificazione nella necessità dello svolgimento concettuale”.

¹⁹ Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., annotazione al § 246, p. 220.

²⁰ Le scienze positive non possono dimostrare il proprio principio proprio perché esso è ipotetico e parziale, nel senso che non vincola ogni *logos*, ma solo il *logos specifico* del quale è principio. In questo senso, i postulati della matematica sono sempre implicati dal discorso matematico, ma non da ogni discorso. Per chiarire la questione è utile pensare ad Aristotele che, nel *dimostrare per via di confutazione* il principio di non contraddizione in Gamma 4 della *Metafisica*, mostra invece che esso è vincolante per *ogni logos*, e non per uno in particolare. L’universalità della filosofia prima sta, dopotutto, proprio in questo: nello studiare l’essere in quanto essere e non sue specifiche porzioni, studia allo stesso modo i principi primi di ogni dimostrazione, ossia quei principi che sono implicati in qualsiasi dimostrazione, e non in una in particolare.

²¹ Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., da annotazione al § 3, p. 6.

²² *Ibid.*

e che è fornito dall'esperienza²³, è sempre lo stesso, ciò che cambia è la forma in cui esso si presenta: “Sentimento, intuizione, immagine ecc. sono, dunque, le *forme* di quel contenuto, il quale resta *uno e medesimo*”²⁴. Senza addentrarci a fondo sulla teoria della conoscenza in Hegel, il che ci porterebbe lontani²⁵, ci basta qui capire che, essendo sempre in gioco lo stesso contenuto, e mutando solo la sua forma a seconda della “facoltà” presa in esame, la rappresentazione, rispetto al concetto, ha una forma differente, ma non un contenuto differente. Ecco perché la filosofia non può che partire dal contenuto della rappresentazione, e tuttavia non si ferma a questo livello. Se “Le rappresentazioni in genere possono essere considerate come *metafore* dei pensieri e concetti”²⁶, il compito della filosofia è, allora, partendo dalle rappresentazioni, progredire ai concetti, che altro non sono se non quella “particella noetica”, di puro pensiero, contenuta in una data rappresentazione con la forma rappresentativa, cioè metaforica. La filosofia, dunque, si innalza dal pensiero *mescolato* ad elementi sensibili nella rappresentazione (“tutto ciò che è umano è per questo, e solo per questo, umano, che è effettuato per opera del pensiero”²⁷, e dunque il pensiero pervade integralmente l'identità umana, ed è dunque presente anche nelle rappresentazioni, solo che non nella sua pura forma di pensiero) al pensiero puro, “purificato” dagli elementi sensibili. Questi “residui” puri sono i concetti. Nella necessità di partire dalle rappresentazioni, dunque, la filosofia non vi rimane, impegnandosi in una elevazione, da e mediante le rappresentazioni, verso il concetto. La filosofia con ciò parte “dalla coscienza naturale, sensibile e razziocinante”, e da essa “si solleva nel puro elemento di sé stesso, e così si pone dapprima in una relazione *negativa* verso quel punto di partenza da cui s'è allontanato”²⁸. La filosofia, in questo movimento negativo nei confronti delle rappresentazioni, “estrae” le *categorie pure* o i *puri pensieri* dalla loro mescolanza col

²³ Hegel, nel § 6 a p. 9 de l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, scrive che “La prima coscienza di questo contenuto noi chiamiamo *esperienza*” di quel mondo esterno che diventa così interno alla coscienza mediante l'interiorizzazione, e nel § 12 a p. 18 scrive che “La *genesis* della filosofia [...] ha per suo *punto* di partenza l'*esperienza*, la coscienza immediata e razziocinante”. Infine, all'annotazione al § 246, scrive che “la *nascita* e la *formazione* della scienza filosofica ha per presupposto e condizione la fisica empirica”.

²⁴ *Ivi*, § 3, p. 6.

²⁵ Per un'attenta analisi di questa problematica, si vedano ad esempio il testo di G. Rametta, *Il problema dell'esposizione speculativa nel pensiero di Hegel*, Inshibboleth, Roma 2020², in particolare il primo paragrafo, e il testo *Filosofia come “sistema della scienza”*. *Introduzione alla lettura della Prefazione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Inshibboleth, Roma 2021², sempre di G. Rametta, in particolare il capitolo IX, *L'intelletto e il negativo*.

²⁶ Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., annotazione al § 3, p. 6.

²⁷ *Ivi*, § 2, p. 4.

²⁸ *Ivi*, § 12, p. 18.

sensibile²⁹. “La filosofia può essere definita dapprima, in generale, la *considerazione pensante* degli oggetti”³⁰.

Le rappresentazioni, seppure non siano completamente immediate³¹, sono immediate in confronto all’assoluta mediazione del Concetto, e in questo senso sono il luogo proprio del pensare ordinario³², dove per ordinario si intende non-filosofico, così che anche le scienze positive si collocano in quello. Tale pensare ha le rappresentazioni come presupposti “spacciati” per noti³³, cioè non adeguatamente giustificate, attraversate dal sapere. La filosofia, a differenza delle altre scienze, non lascia essere le rappresentazioni, ma le pone in questione, le *agisce*, le *media*. In questo modo la rappresentazione assunta come dato noto viene portata a giustificazione, e il presupposto viene così rivelato come tale³⁴.

L’atteggiamento propriamente scientifico della filosofia sta dunque nel condursi dalla rappresentazione al concetto, dal presupposto alla sua rivelazione come presupposto, dall’immediato al mediato, dal fondato al fondamento, dall’astratto al concreto. Questo

²⁹ Illetterati, ne *Hegel*, di Illetterati, Giuspoli e Mendola, a p. 112, scrive che “il compito della filosofia è quello di porre dei pensieri e delle categorie, ovvero più propriamente dei concetti, *al posto* delle rappresentazioni”.

³⁰ Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 1, p. 4.

³¹ Il linguaggio è già mediazione, poiché trasforma contenuti particolari in universali, e con questo le rappresentazioni non sono totalmente immediate, perché stanno a metà tra la particolarità del sensibile e l’universalità del pensiero. Le rappresentazioni sono, come scrive Illetterati a p.112 di *Hegel*, di Illetterati, Giuspoli e Mendola, “determinazioni universali espresse attraverso elementi sensibili”.

³² A tal proposito, Illetterati, ne *Hegel*, di Illetterati, Giuspoli e Mendola, a p. 112 scrive: “il discorso ordinario è il discorso che si muove *dentro* la rappresentazione, il compito della filosofia rispetto ad esso è quello di mostrare che se la rappresentazione è per esso il noto, questo non implica che essa sia anche giustificata”.

³³ Rametta, ne *Filosofia come “sistema della scienza”. Introduzione alla lettura della Prefazione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, al capitolo IX, *L’intelletto e il negativo*, mostra che è l’intelletto che, con la sua magica potenza scompone le rappresentazioni in elementi semplici che vengono poi generalizzati in *universali determinati*, e culminando infine nell’*universale in quanto tale*. Questi, tuttavia, in virtù della forza separante dell’intelletto, hanno perso contenuto, divenendo vuotezze formali o pure astrazioni. L’inerzia rappresentativa, tuttavia, fa sì che queste vuotezze vengano “rivestite” di contenuto sensibile, e in questo modo si trasformano in *noti*: “nel noto, la *rappresentazione* prenda la sua rivincita nei confronti dell’intelletto”, infatti, “La rappresentazione collega immagini determinate al contenuto fissato e isolato dall’intelletto, lo riconnette a determinate opinioni, lo rende noto a sé stessa e all’Io cui quel pensiero è solamente noto, e fa credere che quel noto sia anche conosciuto” (cit., p. 163).

³⁴ *Ivi*, p. 164: il filosofare “deve scrollarsi anche dall’inerzia della rappresentazione, dirigersi *contro* la propensione, che quest’ultima induce nello spirito, ad adagiarsi in ciò che viene *presupposto* come vero e giusto, solo perché così è generalmente ritenuto – solo perché è noto”. Illetterati, ne *Hegel*, di Illetterati, Giuspoli e Mendola, a p. 112 similmente scrive che “il lavoro della filosofia si presenta in prima istanza come un lavoro *sulle* rappresentazioni” e prosegue scrivendo che “ciò che caratterizza la filosofia nella sua differenza tanto dal discorso ordinario, quanto dalla religione, quanto anche dalle diverse discipline scientifiche particolari, è appunto un diverso rapporto con la rappresentazione”. A p. 113, poi, scrive: “E l’oggetto che la scienza accoglie come dato è tratto dalla rappresentazione, ovvero, ancora una volta, da quel mondo del “noto” che la filosofia, proprio per la sua esigenza di giustificazione radicale, è chiamata a mettere in discussione”.

movimento non è però lineare come quello delle altre scienze, poiché ciò che viene conosciuto dopo si rivela condizione di ciò che si è conosciuto per primo³⁵. L'andamento della filosofia si costituisce così come circolare, infatti “in filosofia l'andare innanzi è piuttosto un andare indietro e fondare”³⁶ e dunque “l'andare innanzi è un tornare addietro al fondamento, all'originario ed al vero, dal quale quello, con cui si era incominciato, dipende, ed è, infatti prodotto”³⁷. La scienza filosofica è “una circolazione, in cui il Primo diventa anche l'Ultimo, e l'Ultimo anche il Primo”³⁸. Soffermarsi accuratamente su questo particolarissimo movimento che è quello della filosofia richiederebbe un lavoro a sé stante, svolto per altro già in molteplici occasioni e da svariati studiosi³⁹. In questa sede è importante comprendere il carattere di *giustificazione* che questo movimento costituisce. Il passaggio dall'immediato al mediato, dalla rappresentazione al concetto, non è meramente lineare poiché ciò che sul piano espositivo viene dopo, il mediato, il concetto, in realtà è la condizione, il fondamento, di ciò che è esposto prima. In altre parole, l'immediato è l'astratto, poiché è *astrazione* del concreto che in realtà è il vero Primo, il vero fondamento. Il presupposto, ossia il dato assunto come immediato, in questo senso, si rivela *presupporre* la sua condizione, e quando questa è saputa, il presupposto è tolto come tale, ossia è giustificato. Con ciò la filosofia si configura come scienza rigorosa, nel suo costante giustificare, mediante tale andamento circolare, i presupposti. Questi, inevitabilmente assunti, vengono dedotti nel momento in cui se ne ricava la loro *condizione genetica*, mostrando che essi sono in realtà *risultati*, e non meri *dati*. Il principio diventa risultato, e in questo modo il presupposto si dimostra, poiché è attraversato dalla necessità del concetto. Nel suo essere un movimento di assoluta deduzione, la filosofia assume la figura del *sistema*, dove ogni parte trova la sua verità nella connessione al Tutto, ed è invece falsa nel suo isolamento. La parte è così concepita come *momento* del Tutto, e in ciascuno di essi è udibile il “battito” dell'intero⁴⁰.

³⁵ Anche in ciò è forte l'influenza aristotelica. Aristotele, nei primi libri della *Metafisica*, mostra che le cose che per natura sono prime, vengono per noi dopo, e viceversa che ciò che per noi viene prima, è ultimo per natura.

³⁶ Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 56.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ivi*, cit., p. 57.

³⁹ Tra tutti riporto due esempi: 1) Chiereghin, che ne *Rileggere la Scienza della logica di Hegel* studia questo particolarissimo andamento mediante le categorie di *ricorsività*, *retroazione* e *ologramma*, in connessione al problema dell'*autofondazione* e dell'*autoriferimento*; 2) Rametta, che ne *Il problema dell'esposizione speculativa nel pensiero di Hegel*, si concentra sulla questione della temporalità nell'andamento espositivo speculativo.

⁴⁰ L'immagine del “battito” è adoperata da Hegel nella Prefazione ai *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrechts und Staatswissenschaft im Grundrisse*, 1820; trad. it. di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, con le aggiunte di Eduard Gans, trad. it. di B. Henry, a cura di G. Marini, Editori Laterza, Bari-Roma 2019¹¹ dove, in corrispondenza del celebre detto e chiasmo (p. 14) “Ciò

Solo *fluire* della necessità concettuale all'interno di una determinazione rende questa giustificata. Ciò che la mediazione investe, è saputo in senso autentico. Ancora una volta, vien ribadito che “All'entrar nella scienza, son da abbandonare tutti gli altri presupposti o preconcezioni, vengano essi dalla rappresentazione o dal pensiero: essendo la scienza ciò appunto in cui tutte codeste determinazioni debbono essere investigate”⁴¹. Non è però questo il luogo per poter approfondire la forma sistematica del sapere.

Nella *Prefazione della Fenomenologia dello spirito*, testo che può a tutti gli effetti dirsi il “Manifesto della filosofia hegeliana”, Hegel scrive che “In generale, infatti, ciò che è noto, appunto in quanto *noto*, non è *conosciuto* (*Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt*)”⁴². Questa affermazione verrà poi ribadita anche nella *Prefazione alla seconda edizione della Scienza della logica*⁴³. Il noto è la rappresentazione assunta come *data*, non giustificata e non dedotta e dunque non “trasformata” in risultato. Il noto non attraversato dal domandare e giustificare filosofico è un presupposto lasciato come tale e, in quanto non interrogato, è propriamente sconosciuto, giacché è conosciuto in senso autentico solo ciò che è mediato dal sapere. La filosofia è allora il costante interrogare il noto rivelandolo come sconosciuto, e in questo senso è in generale il porre in questione l'*opinione*, il pensare ordinario, scuotendolo fino a distruggerne ogni certezza. Se il sapere che assume presupposti è un sapere finito, allora la filosofia è sapere assoluto, sapere che, nel suo primo momento, è distruzione dell'intero ambito del sapere finito. Nel porre domandare il noto dissolvendolo, la filosofia è inizialmente scetticismo; essa è infatti anzitutto un domandare radicale, un porre in questione tutto ciò che è dato per scontato, e in questo senso è per prima cosa un'attività negativa, poiché nega l'immediata identificazione del saputo con la verità, dell'*opinione* con la scienza (*doxa* con *epistème*, *Meinung* con *Wissenschaft*). La filosofia è, in questo suo preliminare atto

che è razionale è reale, ciò che è reale è razionale (Was vernünftig ist, das ist Wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig)”, Hegel sostiene che il filosofo deve cercare il “polso” dentro ciò che esiste, ossia sondare tutto ciò che è reale, nel senso di *meramente esistente* (dunque *Realität*) alla ricerca del “battito” del razionale (cioè di quella porzione del reale che è propriamente la *Wirklichkeit* o “Realtà effettuale/razionale”). La filosofia è così lo “scandaglio” del razionale.

⁴¹ Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 78, pp. 94-95.

⁴² G. W. F. Hegel, *System des Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes*, Göbhardt, Bamberg und Würzburg 1807, ora in *Gesammelte Werke*, Band 9, a cura di Bonsiepen e R. Heede, Meiner, Hamburg 1980; trad. it. di V. Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Firenze-Milano 2021, Prefazione, cit., p. 85.

⁴³ Hegel, ne *Scienza della logica*, Prefazione alla seconda edizione, scrive a p. 11: “Ma mentre così gli oggetti logici, come le loro espressioni, sono un che di universalmente noto, nella cultura, quello che è *noto*, come dissi altrove, non è già perciò *conosciuto*”.

negativo, in strettissimo rapporto con lo scetticismo, e proprio di questo si tratterà nel paragrafo seguente. L'atto primario e più radicale della filosofia è quell'atto che non è concesso alle scienze positive, ossia il "girarsi" all'origine, il voltarsi al fondamento, il vedere cosa sta dietro a ciò che è si spaccia per evidente e che dunque non desta alcun sospetto. Nello stesso istante di questo volgersi, il presupposto è già saputo come tale, perché è de-assolutizzato, ossia è relativizzato. Lo scoprirne l'origine, poi, è il compimento del movimento filosofico. Il domandare ciò che è dato per scontato è un atto di scetticismo quanto lo è, per un uomo che abbia visto solo ombre, girarsi verso gli oggetti che le proiettano. In questo movimento, l'ombra saputa come ombra viene "epistemologicamente" ricostituita, passando dall'essere ingiustamente intesa come verità ad essere correttamente intesa come ombra. Finché non si avrà questo *voltarsi*, l'ombra sarà saputa come verità, lo sconosciuto come noto, l'opinione come scienza. L'atto di giustificazione filosofica ristabilisce l'ordine violato, ridando il giusto statuto a ciò che prima, con un atto di *hybris*, si spacciava per ciò che non era; l'andare avanti è, come si è visto, un tornare indietro, e questo movimento è *inveramento*.

La domanda scettica che, come si vedrà, è la domanda filosofica, nonché la domanda della coscienza nella *Fenomenologia dello spirito* (a ciò sarà dedicata la seconda parte di questo lavoro di tesi; per ora si può portare ad esempio la prima figura della Fenomenologia, la certezza sensibile, dove l'interrogare il noto è esplicito nel domandare "Che cos'è il *questo*?", poiché il *questo* è l'immediata verità della figura), è la seguente: "È questo che vedo, questo che so, davvero la verità?". La filosofia si configura così in un movimento che dal sapere immediato, mediante la sua posta in questione passa al saperlo come presupposto, cioè come non saputo, e giunge infine a saperlo giustificandolo mediante il ritrovamento della sua condizione genetica. In questo senso, con la filosofia, si passa dal *non sapere di non sapere* (il presupposto è spacciato per verità), al *sapere di non sapere* (il presupposto è saputo come tale), e infine al *sapere autentico* (il presupposto è ricondotto alla sua condizione genetica, e in questo senso è dedotto). Il momento cruciale che avvia il movimento è proprio l'interrogare, il domandare ciò che si sa, con la conseguenza di scoprire che non lo si sapeva veramente, che esso era in realtà un falso noto, giacché era in realtà sconosciuto. Questo primo atto che è il domandare radicale è l'autentico scetticismo.

§ 3 – Scetticismo e filosofia

“Senza la determinazione del vero rapporto dello scetticismo con la filosofia e senza la comprensione che lo scetticismo stesso è, nel suo senso più profondo, una cosa sola con ogni vera filosofia e che dunque vi è una filosofia che non è né scetticismo, né dogmatismo, e dunque è le due cose insieme, tutte le storie e le narrazioni e nuove edizioni dello scetticismo non possono approdare a nulla”⁴⁴. Questo è uno dei passaggi fondamentali dell’articolo intitolato “*Rapporto dello scetticismo con la filosofia. Esposizione delle sue diverse modificazioni e confronto di quello più recente con l’antico*” che Hegel pubblica nel 1802 nel secondo fascicolo della prima annata del “*Kritisches Journal der Philosophie*”. Nonostante la contingenza redazionale di questo breve scritto – esso è infatti una risposta polemica a “*Critica della filosofia teoretica*” di Schulze, pubblicato nel 1801 – Hegel riversa in queste pagine un’idea che accompagnerà il suo pensiero fino alla massima maturità, ossia che lo scetticismo e la vera filosofia hanno un rapporto fondamentale e proficuo⁴⁵.

È noto l’interesse che il giovane Hegel aveva per lo scetticismo. Quest’ultimo si era molto diffuso in Germania dalla pubblicazione della *Critica della ragion pura* di Kant del 1781 e poi ancor di più con quella dell’*Enesidemo* di Schulze del 1792⁴⁶. Il giovane Hegel seguiva con attenzione il dibattito tedesco, come dimostra la lettera che l’amico Schelling gli inviò nel

⁴⁴ G. W. F. Hegel, *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedene Modifikationen, und Vergleichung des neusten mit der alten*, 1802, ora in *Gesammelte Werke*, vol. 4: *Jenaer kritische Schriften*, hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler, Meiner, Hamburg 1968, pp. 197-238; trad. it. di R. Pettoello e E. Colombo, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia. Esposizione delle sue diverse modificazioni e confronto di quello più recente con l’antico*, a cura di R. Pettoello e E. Colombo, Els La Scuola, Editrice Morcelliana, Brescia 2018, cit., p. 48.

⁴⁵ Come scrive R. Bodei ne *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Società editrice il Mulino, Bologna 2014², a p. 112: “La scepsi deve essere invece inclusa nella filosofia come suo lato negativo, da prendere sul serio per poter poi essere superata, un’idea che rimarrà costante lungo tutta l’evoluzione del pensiero hegeliano, che insisterà sempre sulla distruzione delle certezze”.

⁴⁶ M. Biscuso, ne *Hegel, lo scetticismo antico e Sesto Empirico. Lo scetticismo e Hegel*, Edizioni “La Città del Sole”, Napoli 2005, in particolare nella *Introduzione* intitolata “*La “malattia dell’epoca”: il dibattito sullo scetticismo e la nascita dell’idealismo tedesco*”, ripercorre attentamente il dibattito sullo scetticismo che, mostra Biscuso, si era avviato con la pubblicazione della *Critica della ragion pura* del 1781 e dell’*Enesidemo* di Schulze del 1792. Il criticismo kantiano, con la sua rivoluzione filosofica, aveva infatti spazzato via ogni certezza consolidata. Molto interessante è il paragrafo dedicato a Fichte, dove Biscuso mostra come il filosofo abbia considerato l’opera distruttiva del nuovo scetticismo come premessa per costruire un sistema rigorosamente scientifico. Scrive Biscuso a p. 36: “Kant aveva posto il criticismo al di là dell’opposizione di scetticismo e dogmatismo, mentre Fichte intende tradurre le istanze scettiche nella propria filosofia, in modo che l’idealismo rappresenti l’unico sistema opposto al dogmatismo”.

gennaio del 1796 in cui, riferendosi a una dissertazione di E.J. Zeender sulla questione scettica, scrisse: “Senza dubbio l’avrai letta”. Sono peraltro noti gli studi che il giovane Hegel dedicò all’antico scetticismo e in particolare a Sesto Empirico e al *Parmenide* di Platone. Hegel seguirà Fichte nell’intenzione di costruire un autentico e rigoroso sistema della libertà⁴⁷ e nel concepire lo scetticismo come una premessa di scientificità piuttosto che come un nemico del sapere. Hegel arriverà a sostenere che lo scetticismo, lungi dall’essere un pericolo per la vera filosofia, ne è un lato necessario; esso è l’altro volto della filosofia speculativa. La vera filosofia è infatti autenticamente scientifica solo se riesce a resistere alle obiezioni scettiche, e anzi solo se si erge a partire da queste, e dunque dalla liberazione da ogni presunto sapere che invece è dogmatico. La filosofia è come una pianta preziosa che riesce a nascere e a crescere anche sopra il terreno più arido e più instabile, e anzi trova in questa difficoltà la sua massima forza, poiché è solo grazie alla faticosa crescita in un terreno così inadatto che finisce infine per ergersi vigorosa, imponente, stabile.

Questi studi e interessi del giovane Hegel culminano in parte nella pubblicazione del *Rapporto*, e si compiono con la *Fenomenologia dello spirito* che, come si mostrerà in questa Prima Parte del lavoro di tesi, si configura come scetticismo auto-compientesi e dunque come introduzione negativa alla filosofia speculativa, ricalcando in questo il ruolo che Hegel rintracciava nel *Parmenide* platonico. All’interno dell’articolo del 1802, come si è detto poco sopra, Hegel condensa un’idea che lo accompagnerà per tutta la sua vita. La filosofia e lo scetticismo non sono due alternative, due percorsi eterogenei: tra i due c’è piuttosto un rapporto di fondamentale implicazione. L’articolo si può forse riassumere in due tesi fondamentali: 1) lo scetticismo autentico è il lato negativo della filosofia propriamente scientifica (*vera*), nel senso che ne costituisce il lato propedeutico, che nel negare mediante confutazione il sapere finito lo *de-assolutizza*, aprendo così un varco all’autentico sapere; 2) il nuovissimo scetticismo incarnato da Schulze è in realtà dogmatismo, mentre la vera e autentica scepsi che può costituire il lato negativo di ogni vera filosofia è quella antica, la quale trova la sua massima e compiuta esposizione nel *Parmenide* di Platone⁴⁸.

⁴⁷ Vedi nota precedente.

⁴⁸ La differenza che Hegel rintraccia tra il nuovo scetticismo e quello antico è ben riassunta da Bodei ne *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, dove a p. 112 scrive, in riferimento allo scetticismo antico, che “Esso funge come una specie di acido atto a dissolvere la ragione dogmatica, a “render fluidi i pensieri solidificati” e in ciò si distingue dallo scetticismo moderno, in particolare da quello dello Schulze dell’*Enesidemo*, che si limita alla sospensione del giudizio e sfocia nell’indifferentismo”.

§ 3.1 – Scetticismo antico e moderno

Essendo il secondo punto funzionale alla comprensione del primo, che poi è la vera tesi fondamentale del *Rapporto*, conviene partire da questo.

Schulze, nel suo testo “*Critica della filosofia teoretica*” del 1801, si pensa in linea di continuità e progresso rispetto allo scetticismo antico in virtù del fatto che questo, a suo dire, non si scagliava contro i *fatti di coscienza* i quali, nella loro assoluta evidenza, sono indubitabili. Il punto di vista di Schulze è un atteggiamento scettico nei confronti di tutto ciò che trascende i fatti coscienziali, e in questo senso egli si scaglia contro la filosofia speculativa che, ridotta da lui alla sola filosofia teoretica, ricercando le cause ultime celate e nascoste “dietro” alle cose, travalica questo confine ricadendo inevitabilmente nell’errare dogmatico. Andare ai principi primi significa fuoriuscire indebitamente dal confine certo dei fatti coscienziali, e con ciò ricadere necessariamente nell’errore che, come sostiene Schulze, è dimostrato dalla stessa storia della filosofia, la quale offre una molteplicità di posizioni in continua contraddizione e discordanza tra loro. Hegel, in netta polemica con il “Signor Schulze”, nell’articolo preso in esame gli muove numerose accuse: di avere una concezione superficiale della storia della filosofia⁴⁹; di aver “volgarizzato” la posizione kantiana⁵⁰; di aver assunto acriticamente le parti della filosofia e di aver arbitrariamente identificato la filosofia speculativa con la sola filosofia teoretica⁵¹; di aver male interpretato lo scetticismo antico sostenendo di esserne il massimo compimento⁵² e di ricadere infine in una posizione contraddittoria di “crudo dogmatismo” della coscienza comune⁵³.

⁴⁹ Hegel, ne *Rapporto dello scetticismo con la filosofia. Esposizione delle sue diverse modificazioni e confronto di quello più recente con l’antico*, scrive a p. 33: “La visione superficiale delle controversie filosofiche fa vedere soltanto le differenze tra i sistemi”.

⁵⁰ *Ivi*, 40: “come il kantismo più volgare”.

⁵¹ *Ivi*, pp. 36-37.

⁵² *Ivi*, p. 43: “Lo *scetticismo* che il Signor Schulze ritiene sia quello *vero* e più compiuto, si riferirebbe ai giudizi *peculiari* della filosofia, cioè [...] a quelli che determinano i fondamento assoluti o almeno sovrasensibili, esistenti al di fuori della coscienza”. Questo scetticismo è il suo e ritiene erroneamente che sia in linea con l’antico, infatti “l’interpretazione secondo la quale lo scetticismo avrebbe attaccato non le percezioni sensibili in quanto tali, bensì soltanto le cose poste dai dogmatici dietro e sotto di esse, è assolutamente infondata”. Dunque Schulze, lungi dall’essere il compimento di quello scetticismo, ricade nel dogmatismo, come si mostra nelle pagine seguenti.

⁵³ *Ivi*, pagine appena seguenti.

Il punto fondamentale del confronto sta nell'individuare, da parte di Hegel, la grande differenza che in realtà distingue il "nuovissimo" scetticismo di Schulze dallo scetticismo autentico antico. Riprendendo la posizione di Zeender, Hegel mostra la radicale superiorità della scepsti antica rispetto a quella moderna incarnata da Schulze, e ciò in virtù di una forte mancanza di quella moderna: "A questo [scetticismo moderno] innanzitutto manca il lato più nobile dello scetticismo [antico e autentico], la direzione contro il dogmatismo della coscienza comune"⁵⁴. Il lato nobile è "quello che si volge contro il conoscere limitato, contro il sapere finito"⁵⁵. Lo scetticismo schulziano, rifiutando il lato fondamentale e più nobile dell'autentico scetticismo, si capovolge allora in un dogmatismo della coscienza comune. Ciò che infatti l'autentica scepsti fa vacillare è esattamente ciò che la filosofia scettica di Schulze assume come dato certo e indubitabile.

Con ciò si intravede il grande fraintendimento che Schulze commette nei confronti della scepsti antica, infatti "l'interpretazione secondo la quale lo scetticismo avrebbe attaccato non le percezioni sensibili in quanto tali, bensì soltanto le cose poste dai dogmatici dietro e sotto di esse, è assolutamente infondata"⁵⁶. Schulze si avverte in linea di continuità con l'antica scepsti perché sostiene erroneamente che questa era anch'essa diretta esclusivamente verso quel razionale che la filosofia teoretica ricerca e che è inteso da Schulze nel modo più rozzo, come un *in sé* nascosto dietro ai dati sensibili, "come una roccia sotto la neve"⁵⁷. Al contrario, l'antico scetticismo non si è limitato a dubitare delle *cose in sé*, ma estendeva il suo dubbio a ogni cosa, scagliandosi contro ogni opinione in genere, contro ogni sapere.

Le differenze tra i due scetticismi, però, non finiscono qui: "Ciò che è sfuggito al Signor Schulze è proprio ciò che è essenziale per la conoscenza dello scetticismo: il suo rapporto con la filosofia"⁵⁸. Schulze concepisce lo scetticismo come radicalmente contrapposto alla filosofia teoretica, così che da un lato ci sarebbe lo scetticismo, e dall'altro la filosofia che, nel momento in cui si discosta dai fatti di coscienza, cade automaticamente nel dogmatismo. In questo senso, la filosofia o coincide con lo scetticismo di Schulze, e allora non è dogmatica, o si discosta da esso, e allora è dogmatica. Scetticismo e filosofia speculativa, così, si pongono per Schulze su

⁵⁴ *Ivi*, p. 81.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ivi*, p. 43.

⁵⁷ *Ivi*, p. 38.

⁵⁸ *Ivi*, p. 49.

due fronti assolutamente opposti, in un conflitto logorante e senza fine, dove l'unico terreno di pace è quello dei fatti coscienziali.

L'autentico scetticismo, scrive Hegel, “non è affatto rivolto contro la filosofia; in una maniera appunto non filosofica, bensì popolare, è rivolto contro il comune intelletto umano o contro la coscienza comune, la quale si attiene al dato, al fatto, al finito [...] e vi si attacca come a un che di certo, sicuro, eterno”⁵⁹. Questa è in particolare la posizione propria dello scetticismo dei 10 tropi più antichi, la quale viene rielaborata da quello dei 5 più recenti: i 10 tropi antichi “sono diretti, come ogni filosofia in generale, contro il dogmatismo della coscienza comune; essi stabiliscono l'incertezza a proposito delle finitezze, in cui essa è inconsapevolmente irretita”⁶⁰ e portano all'*epoché* “nei confronti della certezza delle cose e dei fatti della coscienza”⁶¹; i 5 tropi dello scetticismo più tardo sono superiori ai 10 precedenti perché si rivolgono in maniera più articolata anche contro il dogmatismo filosoficamente elaborato, e dunque riescono a distruggere, oltre al dogmatismo del comune intelletto, anche il dogmatismo delle scienze e della filosofia. In entrambi i casi, però, l'atto scettico è essenzialmente diretto contro il dogmatismo in genere; ciò che accade è che col tempo il dogmatismo si configura in forma più elaborata, cioè in forma filosofica e scientifica, e in questo senso i tropi successivi, pur scagliandosi sempre contro il dogmatismo, si scontrano anche con la sua nuova elaborazione filosofica. Schulze sembra fraintendere ciò, proponendo uno scetticismo che colpisce *esclusivamente* la filosofia speculativa, e che lascia totalmente intatti i fatti di coscienza (dogmatismo dei primi 10 tropi) e le scienze particolari (dogmatismo dei successivi 5 tropi), le quali si fondano su quelli.

Il nuovo e l'antico scetticismo, allora, sono fortemente distinti e, precisamente, solo l'antico è vero scetticismo, poiché quello di Schulze è in verità dogmatismo, che “con la sua certezza dei fatti della coscienza va dunque innanzitutto rinviato a questo scetticismo antico”⁶². Hegel scrive che “l'essenza del dogmatismo consiste nel porre come assoluto un finito, affetto da un'opposizione”⁶³, il che è proprio ciò che fa Schulze assolutizzando i fatti coscienziali. Lo scetticismo autentico, per concludere, “si erge contro ogni limitatezza e quindi contro la massa dei fatti della coscienza e la loro innegabile certezza, così come contro i concetti ottusi, presenti

⁵⁹ *Ivi*, p. 68.

⁶⁰ *Ivi*, p. 66.

⁶¹ *Ivi*, pp. 66-67.

⁶² *Ivi*, p. 69.

⁶³ *Ivi*, p. 75.

in quelle magnifiche dottrine che il Signor Schulze considera inaccessibili allo scetticismo ragionevole, contro l'intero terreno del finito sul quale questo nuovo scetticismo poggia la sua essenza e la sua verità, il lato negativo che è infinitamente più scettico di questo scetticismo”⁶⁴.

L'autentica scepsti, nel suo dirigersi contro il dogmatismo in genere, si scaglia contro ogni opinione che pretende di spacciarsi per vera, che sia più o meno elaborata razionalmente. Esso è la distruzione del sapere finito, la sua *de-assolutizzazione*. Il suo ruolo è così propriamente distruttivo; esso è come una valle incandescente in continuo e intenso movimento, dove tutto ciò che è incerto si scioglie e vacilla fino a crollare. Vi è qualcosa che possa crescere in questa valle infernale, dove un intenso e perpetuo terremoto scuote ogni certezza, e dove le fiamme del suo terreno sciolgono ogni presunta verità?

§ 3.2 – *Scetticismo come “lato negativo” di ogni vera filosofia*

Lo scetticismo autentico, nella radicalità della sua critica, fa terra bruciata di tutti i saperi finiti. Se ci si fermasse alla sola *pars destruens*, resterebbe soltanto una valle arida, desertica, dove nulla riesce a sorgere, a spezzare con la sua verticalità la bidimensionalità di quella valle, e il sapere sarebbe con ciò esiliato da questo mondo. Per Hegel, tuttavia, non ci si può fermare a questo punto, e con ciò si avvia all'*aufhebung* dello scetticismo autentico nella filosofia speculativa⁶⁵.

Nella prima citazione del *Rapporto* riportata all'inizio del paragrafo era contenuta una affermazione fondamentale: “lo scetticismo stesso è, nel suo senso più profondo, una cosa sola con ogni vera filosofia”⁶⁶. Si è visto poco sopra che lo scetticismo e la filosofia non sono due “rivali”, poiché il vero scetticismo è rivolto contro il dogmatismo in genere, e non dunque contro la filosofia in quanto tale. Ora, non solo lo scetticismo e la filosofia non stanno su due fronti opposti, ma essi sono in realtà “una cosa sola”. Come intendere questa affermazione?

⁶⁴ *Ivi*, pp. 49-50.

⁶⁵ A questo riguardo, K. Vieweg, ne *Il pensiero della libertà. Hegel e lo scetticismo pirroniano*; trad. it. di V. Müller-Lüneschloß, T. Pierini e G. Varnier, Edizioni ETS, Pisa 2007, nel primo capitolo, intitolato “L'“inizio della filosofia: Hegel e la *Aufhebung* del pirronismo”, pone l'accento sulla concezione hegeliana dell'inclusione dello scetticismo, e mostra che la filosofia speculativa sorge proprio a seguito del togliimento, che è conservazione e inveroamento, dello scetticismo antico.

⁶⁶ Hegel, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia. Esposizione delle sue diverse modificazioni e confronto di quello più recente con l'antico*, cit., p. 48.

La vera filosofia, mostra Hegel, non esclude da sé lo scetticismo, ma anzi, essendo la stessa filosofia un preliminare rifiuto del “noto”, si configura essa stessa come scetticismo. Scrive Hegel: “Diogene presenta come scettici Archiloco, Euripide, Zenone, Senofane, Democrito, Platone, ecc.; in breve coloro che Diogene menziona ritenevano che una vera filosofia abbia necessariamente essa stessa nel contempo anche un lato negativo, che si erge contro ogni limitatezza e quindi contro la massa dei fatti della coscienza e la loro innegabile certezza, così come contro i concetti ottusi, presenti in quelle magnifiche dottrine che il Signor Schulze considera inaccessibili allo scetticismo ragionevole, contro l’intero terreno del finito sul quale questo nuovo scetticismo poggia la sua essenza e la sua verità, il lato negativo che è infinitamente più scettico di questo scetticismo”⁶⁷. Oltre a veder ribadito l’assunto del paragrafo precedente, per cui lo scetticismo di Schulze è in verità infinitamente meno scettico dell’autentico scetticismo antico, in questo passo Hegel mostra che la filosofia “ha necessariamente essa stessa nel contempo anche un lato negativo”, il quale corrisponde, nel suo distruggere “l’intero ambito del finito”, allo scetticismo genuino. La filosofia ha così *al suo interno* un lato autenticamente scettico, e in questo modo lo scetticismo antico è *conservato* nella filosofia autentica o speculativa, e tuttavia anche *superato* nel suo isolamento che lascerebbe solo il *non sapere*.

Il “compito” che spetta a questo lato negativo è quello di *liberare* dagli ostacoli che impediscono l’accesso alla verità come sapere assoluto. È l’assolutizzazione del sapere finito, del sapere della scissione, del sapere della rappresentazione, ciò che non permette l’accesso alla Verità, e in questo senso, la prima e fondamentale tappa della filosofia *deve* consistere in un atto di liberazione dall’intero ambito del sapere finito. “Questo scetticismo, che compare nella sua forma pura ed *esplicita* nel *Parmenide*, si può trovare *implicito* in ogni autentico sistema filosofico; infatti è il lato libero di ciascuna filosofia”⁶⁸. Il lato negativo si rivela così “lato libero”, nel senso che è libero dai presupposti che invece “incatenano” e “imprigionano” la coscienza comune e naturale, poiché è esso stesso a liberarsene, a svincolarsi da quell’inerzia che mantiene la coscienza ancorata ai suoi *noti*.

Questo lato negativo e libero, sostiene Hegel, non si ferma alla totale negazione di ogni sapere, portando ad una statica *epochè* e ad una rinuncia al sapere *tout court*. Per Hegel, essendo lo scetticismo solo “un lato” della autentica filosofia, esso implica, dunque, il secondo lato che

⁶⁷ *Ivi*, cit., pp. 49-50.

⁶⁸ *Ivi*, cit., p. 51.

è quello “positivo”. Lo scetticismo che interessa a Hegel è uno scetticismo *propedeutico*, *preliminare*. Con ciò Hegel si discosta e supera Zeender, il quale si ferma a considerare l’approdo nullo della scepsti antica, mediante la quale si sprofondata in una cieca notte dell’ignoranza. Per Hegel, invece, lo scetticismo ha una funzione che possiamo definire “purificatrice”⁶⁹, poiché permette di accedere, in quanto purificati, ai “Misteri dello speculativo”.

Come si è visto nella citazione precedente, vi è una esemplificazione massima di questo scetticismo autentico e propedeutico: “Quale documento più compiuto e solido dell’autentico scetticismo potremmo trovare del *Parmenide* nella filosofia platonica, che abbraccia e distrugge, con concetti dell’intelletto, l’intero ambito di quel sapere? Questo scetticismo platonico non giunge a *dubitare* di queste verità dell’intelletto [...] bensì a negare del tutto ogni verità di tale conoscere. Questo scetticismo non costituisce un oggetto particolare di un sistema, bensì è esso stesso il lato negativo della conoscenza dell’assoluto e presuppone immediatamente la ragione come il lato positivo”⁷⁰. Nell’interpretazione hegeliana del *Parmenide* di Platone⁷¹, questo espone quello “scetticismo accademico” che solo permette un risvolto positivo, poiché è propriamente in unità con ogni vera filosofia. La propedeuticità dello scetticismo esposto da Platone è posta in rilievo, nel momento in cui lo scetticismo è inteso come “il lato negativo della conoscenza dell’assoluto” che “presuppone immediatamente la ragione come il lato positivo”. La negazione scettica, per quanto radicale, non deve limitarsi a condurre, come sostiene Zeender, a un nulla astratto; nel suo liberare il campo dalla finitezza, apre un varco alla conoscenza assoluta, autentica. Se lo scetticismo è visto appunto come atto purificatore, questo è condizione di possibilità dell’accesso a ciò che è più puro, al sapere assoluto, al regno della Scienza. La filosofia si eleva dal piano della rappresentazione a quello del pensiero puro, e quale atteggiamento migliore per questa elevazione se non un atto di

⁶⁹ Nel capitolo successivo si cercherà di mostrare che la *Fenomenologia dello Spirito* è scetticismo auto-compientesi; essa è, come scrive lo stesso Hegel nella Prefazione, un cammino di “purificazione”.

⁷⁰ Hegel, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia. Esposizione delle sue diverse modificazioni e confronto di quello più recente con l’antico*, cit., p. 50.

⁷¹ Per una esposizione dell’interpretazione hegeliana del *Parmenide* platonico, si vedano, ad esempio, Cicero, V., ne *Il Platone di Hegel*, Vita e Pensiero, Milano 1998, in particolare il capitolo VII, “La dialettica speculativa platonica”, e, riguardo alla questione dello scetticismo nel *Parmenide*, Biscuso, *Hegel, lo scetticismo antico e Sesto Empirico. Lo scetticismo e Hegel*, l’“Appendice I, Le spine e i cardi della dialettica. L’interpretazione hegeliana del *Parmenide* di Platone”.

purificazione? Lo scetticismo “può essere dunque visto come il primo gradino verso la filosofia; infatti l’inizio della filosofia deve ben essere l’elevarsi al di sopra della verità che fornisce la coscienza comune, insieme al presentimento di una verità superiore”⁷². La coscienza comune è luogo di presupposizioni, di scissioni, di assunzioni ingiustificate, e dunque non può essere il terreno dell’autentica filosofia. Lo scetticismo è, nel suo “dissolvere” le verità di questa coscienza dogmatica, il “primo gradino verso la filosofia”, e forse anche il primo gradino *della* filosofia⁷³. Con ciò si ha il pieno *superamento* della genuina scepisi nella filosofia autentica.

La *vera* filosofia non ricade nel dogmatismo, perché è una cosa sola con l’autentica scepisi. Allo stesso tempo, essa non è soltanto scetticismo, perché ha una ambizione costruttiva, una volontà di erigere qualcosa di veramente fondato, di veramente stabile. Se il dogmatismo ha una impaziente e approssimativa voglia di costruire, di spiccare verticalmente, lo scetticismo è al contrario distruzione di ogni verticalità. La filosofia autentica è, in questo senso, una “terza via” rispetto al dogmatismo e allo scetticismo. Come scritto nel passaggio riportato all’inizio di questo paragrafo, “vi è una filosofia che non è né scetticismo, né dogmatismo, e dunque è le due cose insieme”⁷⁴: del dogmatismo ha l’ambizione costruttiva, la volontà di erigere qualcosa, di elevarsi verticalmente; dello scetticismo ha la capacità distruttiva verso ogni costruzione arbitraria e non autenticamente fondata. Unendo questi due lati, *pars destruens* e *pars costruens*, si ottiene ciò che la vera filosofia ha da essere: una costruzione senza presupposti, un erigere che abbia come preliminare un atto distruttivo, un sapere pienamente autofondantesi. Essa è più dello scetticismo ed è più del dogmatismo, poiché riesce a crescere e a trovare fertile l’arido deserto lasciato dallo scetticismo, riesce a costruire nel perpetuarsi di una scossa che fa vacillare tutto ciò che non sia assolutamente certo. La vera filosofia è tale in quanto include la scepisi al suo interno, fa suo quell’atteggiamento corrosivo. In questo senso, si può dire che essa stia “sopra” lo scetticismo, in quanto ha per base e propedeuticità l’atteggiamento scettico. Essa può crescere *solo* sul terreno infernale della valle scettica; la pianta della filosofia cresce forte, stabile, proprio perché rafforzata dalla fatica di dover crescere su di un terreno tanto inadatto. La filosofia cresce dove il dogmatismo crolla.

⁷² Hegel, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia. Esposizione delle sue diverse modificazioni e confronto di quello più recente con l’antico*, cit., p. 68.

⁷³ Biscuso, ne *Hegel, lo scetticismo antico e Sesto Empirico. Lo scetticismo e Hegel*, scrive a p. 91: “Perciò esso [lo scetticismo] è tanto “primo gradino verso la filosofia” quanto “primo gradino della filosofia”, prima introduzione alla filosofia e prima forma della filosofia”

⁷⁴ Hegel, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia. Esposizione delle sue diverse modificazioni e confronto di quello più recente con l’antico*, cit., p. 48.

Si può allora concludere questo paragrafo dicendo che Hegel riesce a tenere assieme, nella sua proposta filosofica, negatività e positività, distruzione e costruzione, eliminazione di ogni dogmatismo e costruzione di sapere. I due lati si implicano vicendevolmente in una unità che sola fa della filosofia quella scienza autentica che si distingue da ogni altro sapere. Non vi è sapere non ipotetico, cioè integralmente necessario, se non a partire da quell'atto di liberazione dai presupposti che è l'autentica scepisi. Il noto va anzitutto saputo come sconosciuto; solo così, questo potrà essere conosciuto. Solo con questo atto propedeutico, che fa dello scetticismo che possiede il "presentimento di una verità superiore" una vera e propria *introduzione negativa* alla filosofia, il vero sapere può svettare nel regno della Scienza. Solo in questo modo la filosofia è "Scienza della libertà"⁷⁵, è cioè sapere libero da ogni presupposto.

§ 4 – Conclusione: "Lasciate ogni speranza voi ch'entrate"

All'inizio delle lezioni jenesi di Hegel, egli cominciò la sua presentazione con una celebre affermazione tratta dalla *Divina Commedia*: "Lasciate ogni speranza voi ch'entrate". Gabler, all'epoca studente a Jena, descrisse la sua frequentazione dei corsi di Hegel come un "totale stravolgimento spirituale", perché, disse: "tutto il sapere, tutto ciò che per me fino ad allora aveva avuto un valore, venne trascinato in un eguale dissolvimento, in una notte del non sapere e del dubbio"⁷⁶. Hegel diceva che "in linea generale, è da osservare che il pensiero, lo spirito, è necessario si ponga dal punto di vista dello spinozismo"⁷⁷. Se si inizia a filosofare, allora, si deve essere spinozisti, perché "l'anima deve bagnarsi in quest'etere dell'unica sostanza, in cui viene sommerso tutto quel che si era pensato come vero. Questa è la negazione di ogni

⁷⁵ Hegel definisce in questo modo la filosofia nella *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelber, Oßwald 1817; trad. it. di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, G. F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni e A. Moretto, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (Heidelberg 1817)*, Quaderni di Verifiche 5, Vicenza 1987, nell'annotazione al § 5. A tal proposito, si veda la nota n. 17, p. 18.

⁷⁶ *Resoconto di Georg Andreas Gabler su Hegel a Jena*, contenuto in *Hegel Berichten seiner Zeitgenossen*, Hg. Von G. Nicolin, Meiner, Hamburg, 1970, p. 60.

⁷⁷ G. W. F. Hegel, ID., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, a cura di K. L. Michelet, in G. W. F. Hegel, *Werke. Vollständige Ausgabe durch ein Verein von Freunden des Verewigten*, Bande XIII-XV, Duncker und Humblot, Berlin 1840-1844; trad. it. di R. Bordoli, *Lezioni sulla storia della filosofia tenute a Berlino nel semestre invernale del 1825-1826 tratte dagli appunti di diversi uditori. In Appendice i manoscritti delle introduzioni del 1820 e del 1823*, a cura di R. Bordoli, Laterza, Bari 2018⁴, cit., pp. 483-484.

particolare, cui dev'essere pervenuto ciascun filosofo: è la liberazione dello spirito"⁷⁸. Nell'iniziare a filosofare, dunque, viene prescritto un "bagno nel pirroniano *doubt*"⁷⁹.

La scepsi autentica si conferma in questo senso come atto preliminare e propedeutico al vero filosofare, giacché non c'è filosofia se c'è mantenimento di qualche presupposto, se manca la giustificazione di ciò che viene inevitabilmente assunto come dato. Lo scetticismo diviene in questo modo *momento* interno della filosofia, e come si vedrà nel capitolo successivo, la sua funzione negativa e propedeutica verrà incarnata dalla Fenomenologia dello spirito, la quale attuerà in forma *immanente* e *scientifica* la liberazione da tutte le forme finite del conoscere, ossia quelle forme di sapere che si fondano sul presupposto della separazione proprio della coscienza naturale. Il sapere finito è il sapere dogmatico, ed è il più grande ostacolo al sapere vero, autentico, speculativo. Lo scetticismo e quella sua auto-esposizione che è la Fenomenologia dello spirito compiono questa liberazione che apre lo spazio al sapere assoluto come sapere *sciolto da*⁸⁰ ogni condizionamento, da ogni presupposto, da ogni aderenza al finito. Come si vedrà, il luogo del sapere finito, ossia la coscienza comune, naturale, *si toglie* e costituisce, col suo autosuperamento, l'accesso al regno del puro pensiero che verrà esplorato nella *Scienza della logica*.

Prima di concludere questo primo capitolo, però, vale la pena di portare a galla una possibile difficoltà⁸¹. Si può notare che lo scetticismo sembra assumere un particolare ruolo nel sistema

⁷⁸ Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, pp. 164-165.

⁷⁹ Vieweg, ne *Il pensiero della libertà. Hegel e lo scetticismo pirroniano*, pp. 22 e in generale, per ciò che si è detto in questo primo capoverso, pp. 21-22.

⁸⁰ Il termine "Assoluto" proviene da "*ab-solutus*", letteralmente *sciolto-da*, *svincolato*. M. Heidegger interpreta in questo modo il sapere assoluto ne *Hegel's Phänomenologie des Geistes. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1030-31*, in *Gesamtausgabe*, vol. XXXII, a cura di I. Görland, Klostermann, Frankfurt am Main 1980; trad. it. di S. Caianello, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel*, a cura di E. Mazzarella, Guida Editori, Napoli 1988, dove contrappone il sapere relativo a un "saputo", e in questo modo vincolato ad esso, ad un sapere libero, sciolto da questo saputo, che si scioglie da ogni aderenza al finito. P. Vinci, invece, ne *Spirito e tempo. Commentario della Fenomenologia dello spirito. Il sapere assoluto*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2021, sostiene che il sapere assoluto non va inteso nel suo senso letterale di *sciolto-da* ogni finito, perché il sapere che non si relaziona ad altro nega sé stesso e si rovescia nel semplice essere, che infatti è la prima categoria della Logica. Il sapere assoluto è, al contrario, un sapere che continuamente si "riempie" di contenuto mediante la sua totale alienazione nell'accidentale dello spazio e del tempo. Forse, però, le due prospettive non sono così inconciliabili; il sapere assoluto può intendersi contemporaneamente come *sciolto-dalla* finitezza della coscienza naturale, che si libera dall'illusione di essere inficiata da un'esteriorità, e anche come sapere continuamente aperto a un contenuto che viene conferito dalla sua "alienazione perfetta" con il suo sacrificarsi nello spazio e nel tempo.

⁸¹ La posizione che si va esponendo è esposta da Biscuso ne *Hegel, lo scetticismo antico e Sesto Empirico. Lo scetticismo e Hegel*, in particolare nel capitolo III: *Lo scetticismo nel sistema: la dialettica e la storia*. Biscuso sostiene che il ruolo introduttivo dello scetticismo sia stato rifiutato dal sistema maturo, insieme al ruolo della

maturato di Hegel⁸². Alla fine della sezione “Preliminari” dell’Enciclopedia, sezione notevolmente aumentata nell’edizione del 1827, tra il paragrafo 78 e il paragrafo 82 Hegel presenta lo scetticismo come “un lato assolutizzato dell’elemento logico”. Nel paragrafo 78, che vale la pena di riportare nella sua interezza, Hegel scrive: “Lo *scetticismo*, in quanto scienza negativa applicata a tutte le forme del conoscere, ci offrirebbe come un’introduzione per esporre la nullità di siffatti presupposti. Ma sarebbe una via non solo inamena, ma anche superflua, perché quello dialettico è anche un momento essenziale della scienza affermativa, come presto sarà notato. Del resto, anche lo scetticismo dovrebbe trovare le forme finite solo in modo empirico e non scientifico, e ammetterle come date. L’esigenza di un tal compiuto scetticismo è la stessa di quella, che alla scienza debba precedere il *dubitar di tutto*, cioè la completa *mancaza di presupposti* in tutto. Questa esigenza è propriamente soddisfatta nella risoluzione di *voler pensare puramente*, mercè la libertà che astrae da tutto e concepisce la sua pura astrazione, la semplicità del pensiero”⁸³. Nel paragrafo 81, poi, scrive: “Il momento *dialettico* è il sopprimersi da sé di siffatte determinazioni finite e il loro passaggio nelle opposte”⁸⁴, e nella annotazione aggiunge che “La dialettica, presa dall’intelletto per sé separatamente, dà luogo, in particolare, quando vien mostrata in concetti scientifici, allo *scetticismo*; il quale contiene la mera negazione come risultato della dialettica”⁸⁵. Ciò che Hegel ha sostenuto nel *Rapporto* viene abbandonato? I passaggi dell’Enciclopedia sono inconciliabili con il pensiero espresso da Hegel nel *Rapporto*? Trattando dello scetticismo in Hegel, Remo Bodei scrisse che l’idea per cui la scepsi sia da includere nella filosofia come suo lato negativo è “un’idea che rimarrà costante lungo tutta l’evoluzione del pensiero hegeliano, che insisterà sempre sulla distruzione delle certezze”⁸⁶. In che modo allora si può immaginare una continuità tra ciò che viene sostenuto nel *Rapporto* e ciò che viene detto nell’Enciclopedia del 1827?

Per superare la difficoltà indicata occorre considerare il ruolo che la Fenomenologia dello spirito verrà ad assumere, anticipando con ciò vari assunti che si guadagneranno nel capitolo

Fenomenologia (che verrebbe assorbita dal sistema), e che lo scetticismo si sia trasformato nell’elemento dialettico, ovvero nel secondo lato dell’*elemento logico*.

⁸² Oltre a quella che segue, lo scetticismo appare anche nella sezione dedicata alle tre posizioni di pensiero rispetto all’oggettività, in particolare in corrispondenza dell’empirismo ossia la seconda, e anche nel secondo volume della *Scienza della logica*, all’inizio della Dottrina dell’essenza, dove lo scetticismo antico l’idealismo moderno sono presentate come le “posizioni filosofiche” corrispondenti a ciò che nella sede logica è la “Parvenza”.

⁸³ Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 78, p. 95.

⁸⁴ *Ivi*, cit., § 81, p. 96.

⁸⁵ *Ivi*, cit., annotazione al § 81, p. 96.

⁸⁶ Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, cit., p. 112.

successivo. La Fenomenologia, si vedrà, viene ad incarnare lo scetticismo in una forma di piena immanenza e, mediante il principio della *negazione determinata* (esplicitamente esposto per la prima volta nella Fenomenologia), essa viene a configurarsi come un'esposizione scientifica (in virtù della necessità logica del percorso fornita dal principio della negazione determinata) dello scetticismo che si *auto-compie* aprendosi alla fine al *Sapere assoluto*. Nel capitolo successivo, facendo riferimento anche all'annotazione al paragrafo 25 dell'*Enciclopedia*, si vedrà che per Hegel il ruolo della Fenomenologia è e rimane quello di una *introduzione negativa* al sistema, ed essendo la Fenomenologia una introduzione scettica, è evidente che lo scetticismo non perde il suo valore introduttivo nel sistema maturo⁸⁷. Quando nel paragrafo 78 dell'*Enciclopedia* Hegel definisce lo scetticismo come una introduzione “inamena e superflua” e priva di “scientificità”, egli non ha in mente lo scetticismo auto-compientesi della Fenomenologia, che è appunto scientifico, ma è critico nei confronti di uno scetticismo che rimane isolato, che assolutizza la sua unilateralità sfociando in un risultato meramente negativo. Come si è visto nel *Rapporto*, Hegel apprezza particolarmente lo “scetticismo accademico” del *Parmenide* di Platone, in quanto, non essendo separato dalla filosofia, ha un carattere *propedeutico* ad essa: questo infatti “presuppone immediatamente la ragione come il lato positivo”⁸⁸. Come si è mostrato in questo capitolo, lo scetticismo, per Hegel, non può ridursi al suo esito assolutamente negativo (come invece lo aveva inteso Zeender), ma deve costituirsi piuttosto come “purificazione” preliminare alla positività della scienza. Lo scetticismo va, insomma, *aufgehoben*, superato e conservato nella filosofia. Intendendo in questo modo l'affermazione hegeliana dell'*Enciclopedia*, questa non è così differente da quanto esposto nel *Rapporto*, in cui lo scetticismo trova il suo valore speculativo quando inteso come “lato” della filosofia. Nel suo incarnarsi nella Fenomenologia dello spirito, che è esposizione “scientifica” in virtù del principio della negazione determinata, lo scetticismo prende appunto forma scientifica, configurandosi come *Scienza negativa propedeutica*. Ciò che viene escluso da Hegel nel sistema maturo, allora, è solo lo scetticismo in quanto isolato, in quanto privo di un *risultato* positivo. Come scrive appena dopo nell'annotazione del paragrafo 81, infatti, “La dialettica, presa dall'intelletto per sé separatamente, dà luogo, in particolare, quando vien

⁸⁷ Come si vedrà nel primo paragrafo del prossimo capitolo, nella stessa *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (in cui si colloca il passaggio problematico), Hegel conferma il valore introduttivo della *Fenomenologia*, oltre che il suo carattere negativo.

⁸⁸ Hegel, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia. Esposizione delle sue diverse modificazioni e confronto di quello più recente con l'antico*, cit., p. 50.

mostrata in concetti scientifici, allo *scetticismo*; il quale contiene la mera negazione come risultato della dialettica”⁸⁹. Come in molti altri casi, ciò che Hegel rifiuta in questi passaggi è la assolutizzazione di una unilateralità, in questo caso del lato negativo di ogni vera filosofia, cioè dello scetticismo.

Riferendosi poi alla seconda parte del paragrafo 78, anch’essa può essere spiegata riferendosi alla *Fenomenologia*: “L’esigenza di un tal compiuto scetticismo è la stessa di quella, che alla scienza debba precedere il *dubitar di tutto*, cioè la completa *mancaza di presupposti* in tutto. Questa esigenza è propriamente soddisfatta nella risoluzione di *voler pensare puramente*, mercè la libertà che astrae da tutto e concepisce la sua pura astrazione, la semplicità del pensiero”⁹⁰. Tale “risoluzione di voler pensare puramente” non appartiene ad un soggetto disincarnato, ma è piuttosto una capacità che è stata maturata dalla coscienza pre-filosofica che, solo alla fine del cammino disperato e dubbioso della *Fenomenologia*, solo quando il suo scetticismo si è compiuto, può pensare puramente nel sapere assoluto. Ancora una volta, lo scetticismo appare come *propedeutico* alla filosofia speculativa, ma nella forma compiuta e matura della *Fenomenologia*. Ecco allora che, vedendo nella *Fenomenologia* il luogo proprio in cui lo scetticismo si costituisce coerentemente come lato propedeutico, la difficoltà è superata. Ciò apparirà più chiaro nel capitolo successivo.

“*La decisione di filosofare si getta puramente nel pensiero* [...] si getta come in un oceano privo di sponde; tutti i vari colori, tutti i punti d’appoggio, tutte le altre luci amichevoli sono spente”⁹¹. Il pellegrinaggio nella valle infernale della scepsti non è dunque affatto abbandonato in virtù di un’entrata “a colpo di pistola” nel luminoso mondo della scienza. L’inferno dell’autentico scetticismo è, e rimane (solo che assorbito nella via fenomenologica), in virtù del suo aprirsi al celeste regno della scienza, piuttosto il purgatorio della finitezza, valle di purificazione che, al di là dei caldi vapori del dubbio radicale, lascia intravedere il limpido e luminoso cielo della scienza. In questo senso, rimanendo nella metafora dantesca⁹², lo

⁸⁹ Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., annotazione al § 81, p. 96.

⁹⁰ *Ivi*, cit., annotazione al § 78, p. 95.

⁹¹ Hegel, prolusione berlinese alle lezioni sull’*Enciclopedia*.

⁹² R. Stern, *Routed Philosophy GuideBook to Hegel and the Phenomenology of Spirit*, Routledge Philosophy GuidBooks, Taylor & Francis e-library, London 2002, adopera una bella immagine quando, a p. 42, scrive: “Before such homecoming is possible, however, we must follow Hegel as (like Dante’s Virgil) he guides us through the journey of the Soul”. M. Westphal, ne *History and Truth in Hegel’s phenomenology*, Atlantic Highlands (N.J.) 1979, Humanities Press International, Inc., New Jersey, London, 1979, Paperback edition 1990, adopera all’incirca la stessa immagine quando a p. 223 scrive: “the *Phenomenology* is a discovery; the System its development. Whereas the *Phenomenology* is our Virgil to lead us to the Kingdom of Truth, the System is our Beatrice to show

scetticismo è come una selva oscura, in cui il filosofo ha da addentrarsi e perdersi all'inizio del suo cammino verso la verità. Il vagabondaggio diviene cammino di liberazione con l'accettazione che, in filosofia, le speranze lasciano il posto al dubbio, il quale con la sua radicalità è in grado di purificare e liberare dalle catene e dai "peccati" della finitezza. In questo senso le ingenuie speranze "pre-filosofiche" sono in realtà, seppur con la loro voce rassicurante, le catene di una prigionia che solo la lama affilata della scepsi può spezzare. Nella sua naturale ingenuità, il pensare ordinario viene sconvolto dall'interrogare radicale, il quale costringe ad una dolorosa *conversione* e all'abbandono della condizione naturale, ossia la prigionia del noto. Laddove il pensiero non sia penetrato in profondità, alla radice di ogni presupposto, regnerà il dogmatismo. Interrogare il noto è così l'avvio di ogni autentica filosofia, che nel non dare nulla per scontato pone l'attenzione proprio su ciò che, per la sua quotidianità e per la semplicità del suo apparire, non desta alcun sospetto. Il filosofo è colui che segue con fatica il ritmo immanente del concetto, colui che, uscito dall'ombroso mondo delle apparenze, si dirige verso il regno rarefatto della verità, dove le ombre non sono più le volatili opinioni, ma sono invece la forma pura e solo intelligibile delle determinazioni del *Logos*⁹³.

us the splendors of that kingdom. What has emerged in Absolute Knowledge is not just a new theory of knowledge but a whole new view of reality, a new ontology".

⁹³ Hegel, ne *Scienza della logica*, a p. 41, scrive: "Il sistema della logica è il regno delle ombre, il mondo delle semplici essenzialità, libero da ogni concrezione sensibile".

CAPITOLO 2:
FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO
COME SCETTICISMO COMPIUTO

§ 1 – Premessa

Nel capitolo precedente si è analizzato il rapporto che Hegel pone tra scetticismo e filosofia. Lo scetticismo non è *altro* dalla filosofia, né è un tipo di filosofia tra le altre, ma è piuttosto “il lato negativo di ogni vera filosofia”, “il suo lato libero”. Esso è la condizione preliminare di ogni *vera* filosofia; senza, la filosofia ricade nel dogmatismo. La filosofia autentica, che può dirsi propriamente scienza, riesce a crescere nella valle incandescente e sempre in movimento della scepsti, ed è proprio la faticosa crescita in un terreno così inadatto a rendere stabile e radicato ciò che si va elevando verticalmente. Questo scetticismo su cui si erge la vera filosofia è lo scetticismo antico, il quale è indirizzato contro “l’intero ambito della coscienza comune” e del sapere finito, come perfettamente esemplificato dal *Parmenide* di Platone. Il “nuovissimo” scetticismo moderno alla Schulze è invece uno scetticismo che, nella sua superficialità, ricade nel dogmatismo dei *fatti di coscienza*.

In questo capitolo si mostrerà che la Fenomenologia svolge esattamente il ruolo negativo dello scetticismo antico, costituendosi in questo modo come *Introduzione negativa* al Sistema, come opera il cui compito è quello di accompagnare la coscienza ingenua sino a farsi coscienza filosofica, mediante l’esposizione del completo annientamento delle forme finite di conoscenza. La coscienza naturale è, strutturalmente, portatrice di un sapere finito, dunque il togliersi del sapere finito coinciderà con il togliersi della coscienza naturale stessa.

Il risultato di questo cammino negativo non è però il nulla astratto, la totale rinuncia al sapere, poiché ad accompagnare ogni togliimento è la *negazione determinata*, la quale fa sì che il punto di arrivo si ponga come *risultato positivo*. Esso è il sapere assoluto o il punto di vista scientifico, il quale appare, mediante la Fenomenologia, giustificato.

La Fenomenologia dello Spirito è, dunque, nel suo essere negazione propedeutica di ogni sapere finito, “scetticismo compiuto”, o “scetticismo che compie sé stesso”.

§ 2 – Fenomenologia come introduzione alla Scienza dell’assoluto

Rari sono i luoghi in cui l’“oscuro” Hegel riesce a esprimersi con chiarezza e quasi senza ambiguità. Tra questi, ve ne sono due che si riferiscono alla portata generale della Fenomenologia dello Spirito, e che sono in grado di chiarire vari dubbi circa il suo ruolo e compito.

Il primo si trova nell’Introduzione della *Scienza della logica*, dove Hegel scrive: “Nella *Fenomenologia dello spirito* esposi la coscienza nel suo avanzare dalla prima immediata opposizione sua e dell’oggetto fino al sapere assoluto. Cotesto cammino passa per tutte le forme del rapporto della coscienza verso l’oggetto, ed ha per risultato il concetto della scienza. Questo concetto, dunque, non abbisogna qui (prescindendo da ciò ch’esso sorge dentro la logica stessa) di alcuna giustificazione, poiché l’ha ricevuta appunto nella *Fenomenologia*; né è poi suscettibile di altra giustificazione, fuor che di questa produzione sua per opera della coscienza, le cui proprie forme si risolvon tutte in quel concetto come nella verità”⁹⁴. Il secondo è situato nell’annotazione al paragrafo 25 dell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, dove Hegel scrive: “Nella mia *Fenomenologia dello spirito*, la quale per questa ragione nella stampa fattene è designata come prima parte del sistema della scienza, si prendono le mosse dalla prima, semplicissima apparizione dello spirito, la *coscienza immediata*, svolgendo la dialettica di essa fino al punto di vista della scienza filosofica, la cui necessità è per mezzo di questo percorso dimostrata”⁹⁵. Poco più avanti: “quello svolgimento deve procedere, per così dire, dietro le spalle di lei [coscienza], in quanto il contenuto si comporta come l’in sé rispetto alla

⁹⁴ Hegel, *Scienza della Logica*, cit., introduzione, p. 29.

⁹⁵ Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., annotazione al § 25, pp. 39-40.

coscienza”. Infine, appena dopo, Hegel si riferisce alla *Fenomenologia* come a “quella introduzione”.

Il grande interesse che questi due luoghi dell’opera hegeliana riservano per chiarire la portata generale della *Fenomenologia* dello Spirito sta nel fatto che non sono passaggi tratti da essa. La *Fenomenologia*, infatti, ha generato un dibattito sterminato, sia per la ricchezza spropositata di contenuti e di spunti filosofici che contiene, sia per la sua complicata e ambigua collocazione all’interno del progetto sistematico hegeliano. I passaggi riportati, a questo riguardo, gettano luce sulla concezione hegeliana della collocazione e del ruolo della *Fenomenologia* anche molto tempo dopo la sua pubblicazione nel 1807. I brani citati, infatti, appartengono rispettivamente alla *Scienza della Logica* del 1812 e alla seconda e alla terza edizione dell’*Enciclopedia* del 1827 e del 1830. In particolare, l’importanza di questi luoghi sta nel fatto che essi rivelano il permanere della convinzione hegeliana riguardo al ruolo che la *Fenomenologia* ha nell’economia del sistema nonostante le varie modifiche che negli anni vedono la *Fenomenologia* diventare una parte interna al Sistema stesso, in particolare la seconda dello Spirito Soggettivo⁹⁶. Dalle due citazioni emergono infatti dei tratti fondamentali che permettono di dare una fisionomia più chiara alla questione della posizione della Fenomenologia: 1) la Fenomenologia è il cammino della coscienza dalla forma più immediata della sua opposizione all’oggetto al sapere assoluto (tratto dal passaggio della logica), 2) il quale coincide con il concetto della scienza, che è *risultato* di tale cammino e dunque della Fenomenologia, e che dunque appare in questo modo, che è l’unico, giustificato (tratto dal passaggio della logica); 3) la Fenomenologia dello Spirito è *Prima parte* del sistema, è

⁹⁶ Ci si astiene, in questa sede, dal trattare precisamente la questione e l’enorme dibattito che ne segue. Ci basti dire che la quasi unanimità degli studiosi del pensiero hegeliano è d’accordo nel ritenere la Fenomenologia l’Introduzione al sistema, nonostante le varie complicazioni che vedono la Fenomenologia “slittare” all’interno del sistema diventando una parte specifica dello *Spirito soggettivo*. Come scrive ad esempio F. Chiereghin, ne *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Carocci editore, Roma 2021, nelle pp. 14-16, riguardo alla ricollocazione della Fenomenologia: “Tale processo di trasformazione porta la *Fenomenologia* in parte a rendersi indipendente dal piano del sistema, in parte a ricadere, sostanzialmente mutata, totalmente all’interno di esso”, e poco dopo, “Ciò non deve suscitare l’erronea impressione che allora l’opera del 1807 abbia perduto importanza agli occhi di Hegel. Al contrario, [...] continua a riconoscerle una funzione insostituibile nell’articolazione del suo pensiero e come tale la menzione proprio all’interno del sistema esposto nell’*Enciclopedia*”. Chiereghin conclude dicendo che “La funzione speculativa che la *Fenomenologia*, come opera a sé stante, continua a esercitare in modo affatto peculiare è quindi quella di procurare la giustificazione al concetto della scienza o, il che è lo stesso, alla filosofia come sapere assoluto”. È infine un manoscritto steso da Hegel per la seconda edizione della Fenomenologia, pochi giorni prima della morte, a dare la conferma definitiva. Chiereghin riporta l’*anima* di quel breve testo sostenendo che esso ribadisce l’essere la Fenomenologia la prima parte del sistema, nonostante Hegel finisca, con gli anni, a toglierle tale appellativo.

l'Introduzione che porta al punto di vista della scienza filosofica (tratto dal passaggio dell'*Enciclopedia*).

Sarebbe artificioso trattare questi punti uno ad uno, per il semplice fatto che non sono veramente distinti, quanto più che altro complementari, come punti di vista differenti sulla stessa cosa. È dunque più fruttuoso considerarli reciprocamente legati. Per dare una più salda base di appoggio alla questione, e soprattutto per mostrare la continuità, si riporta di seguito un ulteriore passaggio, preso questa volta dalla stessa Fenomenologia, e più in particolare da quel manifesto del pensiero hegeliano che è la Prefazione: “Una tale esposizione [quella della Fenomenologia] costituisce la *prima* parte della scienza, in quanto l'esistenza dello Spirito come *primum* non è altro che l'immediatezza, l'inizio, e l'inizio non è qui ancora il proprio ritorno entro sé. L'elemento dell'esistenza immediata (*des unmittelbaren Daseins*) è perciò la determinatezza in base alla quale questa parte della scienza si differenzia dalle altre”⁹⁷. Mettendo insieme tutti questi brevi brani, appartenenti a tre opere diverse collocate a grande distanza temporale tra loro, si ottiene una sorta di sintetico e trasversale (vista appunto la varietà dell'opere cui i passaggi fanno riferimento) pensiero di Hegel sulla *Fenomenologia dello spirito*: essa è il cammino della coscienza immediata, la quale è il *primum* dell'esistenza dello Spirito ossia la sua primissima apparizione, che avanza dalla sua prima e immediata opposizione all'oggetto fino al sapere assoluto o concetto di scienza, il quale è così il risultato di questo cammino e dunque il punto di partenza della Logica. La *Fenomenologia dello spirito* può dunque considerarsi come Prima parte del sistema della scienza, in quanto è introduzione alla scienza filosofica poiché giustifica il punto di vista filosofico, e perché ha a che fare con un oggetto che non può che costituire l'inizio, ossia l'astrazione dello Spirito come coscienza immediata.

Il ruolo della Fenomenologia risulta in questo modo sufficientemente chiaro, e può dirsi in una battuta: essa è Introduzione al sistema⁹⁸, e in questo senso è prima parte di esso. Il suo ruolo è dunque *preliminare, propedeutico*, poiché si occupa di dedurre, ossia di giustificare, quel piano che è poi il livello sul quale si sviluppa la scienza speculativa; il punto di vista filosofico detto anche sapere assoluto. Questo suo compito introduttivo fa sì che la Fenomenologia abbia

⁹⁷ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Prefazione, p. 89.

⁹⁸ Q. Lauer, ne *A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Fordham University Press, 1998³, a p. 28 scrive: “It might, then, come as a surprise that in his introduction [di Hegel] to the Phenomenology he should as the question which no previous philosopher had asked quite so explicitly: how can we start philosophizing at all?”. La domanda fondamentale che si pone la Fenomenologia è proprio ciò a cui quest'ultima deve rispondere.

strutturalmente una posizione ambigua⁹⁹, poiché essa è sì introduzione al sistema, ma in quanto introduzione a sua volta scientifica (è giustificazione razionale del punto di vista scientifico) è essa stessa parte del sistema della scienza, in particolare è *prima parte*. Si rifletterà più dettagliatamente sulla questione della circolarità della Fenomenologia (per la quale il risultato è presente già all'inizio) più avanti e in più parti di questo lavoro di tesi. Per ora basta anticipare che la scientificità della Fenomenologia sta nella necessità logica e dialettica che costituisce il cammino coscienziale in virtù del principio della negazione determinata. Scrive Hegel nella Introduzione della Fenomenologia: “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 (Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins)*”¹⁰⁰. La Fenomenologia è allora *Prima parte della scienza* ovvero *introduzione alla scienza in quanto scienza dell'esperienza della coscienza*. Questa sua portata introduttiva si costituisce nella giustificazione scientifica del punto di vista scientifico che viene dedotto cioè giustificato dal cammino coscienziale detto anche *esperienza della coscienza*.

La necessità di un passaggio introduttivo alla scienza sorge in Hegel dalla convinzione che partire *immediatamente* con la scienza sia, in un certo senso, *non-scientifico*. Partire subito dalla scienza come sapere assoluto significa astrarre dal cammino che ha portato la coscienza immediata e naturale ad elevarsi a questo punto di vista, imporre un risultato che però, estrapolato dal processo da cui risulta, finirebbe per essere “cosa morta”. “*Das Wahre ist das Ganze*”¹⁰¹ è, difatto, uno dei più celebri motti hegeliani, il quale esprime l'inseparabilità del processo e del suo risultato. Iniziare immediatamente con la scienza significa iniziare da un “falso punto di partenza”, il che costituirebbe per la coscienza un capovolgimento immediato

⁹⁹ La massima ambiguità spetta però alla Prefazione della *Fenomenologia*, la quale è in realtà una prefazione all'intero sistema. A questa spetta una posizione impossibile, per il fatto che lo stesso Hegel riconosce, nell'*incipit* della prefazione stessa, l'impossibilità di redigere una prefazione alla Filosofia. La questione è chiaramente trattata da Rametta ne *Filosofia come “sistema della scienza”*. *Introduzione alla lettura della Prefazione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel* e, in particolare, nella Conclusione, dove a p. 255 Rametta scrive che la prefazione “è un testo che si colloca alla *soglia* del sistema, ma in pari tempo ne definisce il *limite* e il *bordo estremi*. In tal senso, esso è e non è una prefazione, è e non è interno al “sistema della scienza”, e appena dopo: “Così, la *Prefazione* sta da un lato *prima* dell'inizio, dall'altro *dopo* e *oltre* la fine: in questo suo paradossale aver luogo senza che per essa vi sia, nel sistema, luogo adeguato”. Westphal, riguardo alla difficile collocazione della Prefazione, ne *History and Truth in Hegel's phenomenology*, scrive a p. 25: “so one can say that the Preface requires the main text for its own understanding more than that text requires the Preface, a reversal of the usual relationship”.

¹⁰⁰ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Prefazione, p. 167.

¹⁰¹ *Ivi*, Prefazione, p. 69: “Il vero è il Tutto”.

che darebbe al più solo un gran giramento di testa: “Quando la coscienza naturale si affida immediatamente alla scienza, si tratta ancora di un tentativo, compiuto senza sapere cosa la spinga a farlo, di camminare a gambe all’aria; l’obbligo di mettersi e di muoversi in questa insolita posizione è una violenza che appare tanto improvvida quanto inutile, e a cui la coscienza peraltro non è preparata”¹⁰². Poco dopo, riferendosi alla “via lunga e difficile” che la Fenomenologia espone (ed è), Hegel scrive che essa non è “quell’entusiasmo che, come un colpo di pistola, comincia immediatamente con il sapere assoluto e si sbarazza dei punti di vista divergenti dichiarando di non volerne sapere”¹⁰³. È chiaro allora che partire direttamente dalla scienza significa non fare scienza in senso autentico: cosa, infatti, giustificerebbe questa scienza? Cosa assicurerebbe che quel modo d’intendere la scienza sia quello corretto, dinanzi a infinite altre possibilità? “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”¹⁰⁴: la scienza non si può sottrarre al calvario dell’apparizione, e anzi, è solo mediante questo. Nulla garantisce *a priori* che una data concezione sia più vera delle altre, che sia scienza a dispetto delle altre. La scienza, che non può sottrarsi al suo apparire, non può allora neanche sottrarsi alla propria giustificazione, pena il rimanere una mera parvenza tra le altre. È il cammino della coscienza, terreno di apparizione della scienza, che da naturale si eleva a filosofica, a dimostrare e giustificare il punto di vista scientifico. La scienza deve *risultare*, solo così la filosofia potrà finalmente “giungere alla meta in cui possa deporre il proprio nome di *amore* [*Liebe*] del *sapere* [*zum Wissen*] per essere *sapere reale* [*wirkliches Wissen*”¹⁰⁵.

La Fenomenologia è, per concludere questa prima incursione, quell’opera mediante la quale la filosofia può finalmente elevarsi da amore per il sapere a sapere reale, da amore per la scienza a scienza. Il suo ruolo introduttivo è così ancora una volta più chiaro; la Fenomenologia ha “il compito di condurre dallo stato incolto [*ungebildeten*] fino al sapere”¹⁰⁶. Solo così la scienza, il sapere reale, potrà finalmente svilupparsi attraverso una coscienza che, non più ingenua, non procederà barcollando a seguito di un violento capovolgimento, ma camminerà a testa alta entro il regno della Scienza.

¹⁰² *Ivi*, p. 79.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ivi*, Introduzione, p. 151.

¹⁰⁵ *Ivi*, Prefazione, p. 53

¹⁰⁶ *Ivi*, Prefazione, p. 81.

§ 3 – Fenomenologia come introduzione negativa

In una lettera che Kant inviò a Lambert nel 2 settembre del 1770, egli espose la sua volontà di scrivere una *Phenomenologia generalis*, che avrebbe avuto il compito di introdurre alla Metafisica: “Sembra che debba precedere alla metafisica una scienza affatto particolare, quantunque semplicemente negativa (*Phenomenologia generalis*), in cui siano determinati la validità e i limiti dei principi della sensibilità”¹⁰⁷.

Il termine “fenomenologia” è stato introdotto per la prima volta in filosofia da Lambert nel *Nuovo organo o pensieri sullo studio e la definizione del vero e la sua differenza rispetto all'errore e all'apparenza* (1764), dove il termine dà il nome alla quarta parte del testo; “Fenomenologia o dottrina della parvenza”. Lambert è il primo a fare dello studio della parvenza (fenomenologia) una scienza, la quale è diretta alla distinzione di fenomeni reali e parvenze. A tal proposito, nel primo paragrafo del capitolo, Lambert scrive che “La teoria della parvenza e del suo influsso sull'esattezza e sulla inesattezza della conoscenza umana costituisce quindi quella parte della scienza fondamentale che noi chiamiamo fenomenologia”¹⁰⁸. La necessità di una tale scienza sorge, dice Lambert, dal fatto che “noi non dobbiamo contrapporre soltanto il vero al falso, ma, nella nostra conoscenza, tra questi due estremi si trova anche qualcosa di intermedio, che noi chiamiamo *parvenza*; questa fa sì che noi ci rappresentiamo molto spesso le cose sotto un altro aspetto, prendendo facilmente ciò che esse *sembrano* per ciò che sono *realmente* o, viceversa, scambiando questo con quello”¹⁰⁹. Il filosofo, infatti, dice Lambert, dovendo conoscere “assolutamente il vero in sé”¹¹⁰, deve preliminarmente occuparsi della problematica della parvenza e dell'illusione dei sensi¹¹¹.

Torniamo alla lettera inviata da Kant a Lambert. La volontà kantiana è quella di far precedere alla metafisica la fenomenologia, la quale sarà una “*negative Wissenschaft*”, una scienza

¹⁰⁷ *Briefwechsel*, cit. p. 354.

¹⁰⁸ J. H. Lambert, *Neues Organon*, Lipsia 1764; trad. it. di R. Ciafardone, *Nuovo Organon*, Laterza, Roma-Bari 1977, cit., Fenomenologia o dottrina della parvenza, § 1, p. 603.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ivi*, a p. 618, scrive infatti che “tutta la nostra conoscenza inizia dai sensi”.

negativa dal carattere propedeutico, il cui compito è quello di liberare il campo della ragione pura da ogni commistione e impaccio con la facoltà inferiore della sensibilità¹¹².

La scienza inaugurata da Lambert e progettata da Kant, giunge fino a Hegel, il quale fa propria la volontà di costruire una *scienza negativa propedeutica* che possa aprire a quel sistema della ragion pura che in lui sarà la scienza del pensiero puro o *Scienza della Logica*. Se leggiamo l'annuncio bibliografico della Fenomenologia, esso recita: “Questo volume espone *il sapere nel suo divenire*. La fenomenologia dello Spirito deve subentrare al posto delle spiegazioni psicologiche e delle discussioni più astratte intorno alla fondazione del sapere. Essa considera la *preparazione* alla scienza da un punto di vista mediante il quale essa stessa si presenta come una scienza nuova e interessante, e precisamente come la prima scienza della filosofia”¹¹³. Questa “scienza nuova e interessante”, che espone “il sapere nel suo divenire”, è proprio la *Fenomenologia dello Spirito*.

Detto ciò, è necessario soffermarsi sul carattere *negativo* proprio della fenomenologia hegeliana. Nel paragrafo precedente si è cercato di mostrare che la Fenomenologia è una Introduzione al sistema della scienza, e in questo senso è Prima parte della scienza. Si può a questo punto fare un passo ulteriore approfondendo i caratteri di questo ruolo introduttivo: in che modo la Fenomenologia persegue il proprio compito introduttivo?

Franco Chiereghin pone infatti in luce “l'indispensabilità del manoscritto hegeliano del 1804-1805 su “Logica e Metafisica”, al fine d'indagare la corrispondenza tra logica [di Jena] e Fenomenologia”¹¹⁴. La Fenomenologia sarebbe, a detta di Chiereghin, l'opera che, mutando la struttura del sistema, va a sostituire la logica di Jena nel suo compito di “introduzione negativa” mediante la dissoluzione delle forme finite di conoscenza¹¹⁵: “La logica jenese infatti ha il

¹¹² È da notare, dice Chiereghin, ne *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, a p. 21, che “l'intento kantiano di scrivere una *fenomenologia generale* ha ben poco in comune con la Fenomenologia, che potrebbe essere detta *speciale* e che costituisce la IV parte dei *Primi principi metafisici della scienza della natura* del 1786. Qui infatti la Fenomenologia tratta delle determinazioni del moto e della quiete della materia in relazione al genere di rappresentazione o *modalità*, secondo le cui categorie quei fenomeni vengono analizzati”.

¹¹³ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Annuncio bibliografico, p. 1091.

¹¹⁴ Chiereghin, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, cit., p. 26.

¹¹⁵ Questa sostituzione, mostra Chiereghin, fa sì che la Fenomenologia contenga le “forme logiche” corrispondenti ai passaggi della logica jenese, celate però nella concretezza delle figure coscienziali; ogni momento corrisponderebbe ad un rapporto coscienziale che ricalca una specifica forma giudiziale, dal giudizio universale del primo momento a quello disgiuntivo della religione rivelata, con il conclusivo aprirsi alla forma sillogistica. Dopotutto è lo stesso Hegel che, nella *Scienza della Logica*, a p. 107, scrive: “La coscienza è lo spirito come sapere concreto, cioè immerso nell'esteriorità. Ma la progressione di quest'oggetto riposa soltanto come lo sviluppo di ogni vita naturale e spirituale, sulla natura delle *pure essenzialità* che costituiscono il contenuto della logica”.

compito di esporre le determinazioni del pensiero finito prodotte dall'intelletto e di mostrare come esse siano destinate ad annientarsi a causa del viluppo delle contraddizioni da cui sono dominate. Questa distruzione delle forme finite del conoscere costituisce, ad un tempo, l'introduzione e il passaggio dal sapere relativo al sapere assoluto, che trova il suo luogo sistematico di esposizione nella metafisica"¹¹⁶. Hegel stesso scrive, nelle prime pagine della *Metafisica di Jena*, che "Il conoscere in quanto trapassa nella metafisica è il togliere la logica stessa, quale dialettica o idealismo"¹¹⁷. La logica è dunque ciò che va tolto, costituendo così un passo preliminare alla metafisica come conoscere assoluto.

Il sistema jenesse, *bipartito* in una prima parte costituita da *Logica e Metafisica* e in una seconda costituita dalle *Filosofia reali* (della natura e dello Spirito), lascia posto a un nuovo (anche se non definitivo) sistema, composto dall'introduzione fenomenologia e dalla tripartizione in logica, filosofia della natura e filosofia dello spirito. A rendere necessario questo passaggio è la scoperta da parte di Hegel di ciò che sta alla fonte delle determinazioni di riflessione che la logica jenesse mostra come auto-contraddittorie. Questa sorgente occulta di determinazioni finite è la coscienza, fonte infinita e nascosta della riflessione. Per ben sei anni Hegel rielabora il proprio sistema senza mai darlo alle stampe. La riflessione che attraversa *Logica e Metafisica*, non permettendo mai un accesso adeguato, cioè assoluto, all'assoluto, si scopre essere la proprietà fondamentale della coscienza: "E' infatti l'azione sotterranea della struttura della coscienza che aggroviglia ed impaccia ad ogni passo la nettezza del progetto scientifico ed il rigore della sua esecuzione"¹¹⁸. Le continue dualità della riflessione, tra accidentalità e assolutezza, tra forma e contenuto, tra metodo e cosa, avrebbero continuato all'infinito a impedire l'accesso a quel Vero che già in quegli anni Hegel aveva colto non essere mera sostanza, ma più propriamente soggetto, spirito come "quello che intuisce sé stesso nell'altro come sé stesso"¹¹⁹, come "questo movimento del ritorno in sé stesso"¹²⁰. Il fallimento della logica jenesse nel suo compito introduttivo dipendeva allora proprio dal trattare di determinazioni coscienziali senza portare a galla la coscienza, che continuava così ad operare

¹¹⁶ Chiereghin, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, cit., p. 14.

¹¹⁷ G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe II*, Hamburg 1971, pp. 3-178, a cura di R. P. Horstmann e J. H. Trede; trad. it. di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, A. Gaiarsa, M. Giacin, F. Longato, F. Menegoni, A. Moretto, G. Perin Rossi, *Logica e Metafisica di Jena (1804-05)*, a cura di F. Chiereghin, Verifiche, Trento 1982, cit., p. 123.

¹¹⁸ Hegel, *Logica e Metafisica di Jena (1804-05)*, cit., p. 255.

¹¹⁹ *Ivi*.

¹²⁰ *Ibid.*

come la fonte occulta e inesauribile di esse. La logica jenesa, dunque, non poteva che portare alla Fenomenologia¹²¹.

La *Fenomenologia dello Spirito* pone negativamente a tema il sapere finito in quanto tale, e in questo senso, la sua fonte originaria, cioè la coscienza. La Fenomenologia è così una introduzione, ma questa introduzione è *negativa*, poiché rivolta con fare scettico alla dissoluzione del sapere finito che solo apre le porte a un sapere speculativo. La nuova logica è infatti “logica speculativa”, e in ciò “prende il posto della vecchia metafisica”. Per essere più precisi: la metafisica confluisce totalmente nella logica, viene da essa assorbita, tanto che Hegel, nella Prefazione alla prima edizione della *Scienza della Logica*, potrà scrivere che la scienza della logica “costituisce la vera e propria metafisica ossia la pura filosofia speculativa”¹²². Questa logica speculativa è preceduta da una *scienza negativa propedeutica* che espone “il sapere nel suo divenire” sapere assoluto: è la *Fenomenologia dello Spirito*. La Fenomenologia e la nuova Logica sono, così, rispettivamente, il lato negativo e il lato positivo della filosofia speculativa.

In riferimento al capitolo precedente, possiamo brevemente richiamare ciò che Hegel ha scritto nel *Rapporto* riguardo al Parmenide di Platone, ritrovando in esso l’esposizione massima di quello scetticismo autentico che Hegel va discutendo: “Quale documento più compiuto e solido dell’autentico scetticismo potremmo trovare del *Parmenide* nella filosofia platonica, che abbraccia e distrugge, con concetti dell’intelletto, l’intero ambito di quel sapere?”¹²³, e poco dopo, “Questo scetticismo platonico non giunge a *dubitare* di queste verità dell’intelletto [...], bensì a negare del tutto ogni verità di tale conoscere. Questo scetticismo non costituisce un oggetto particolare di un sistema, bensì è esso stesso il lato negativo della conoscenza dell’assoluto e presuppone immediatamente la ragione come il lato positivo”¹²⁴. Si nota facilmente la forte vicinanza tra la prima logica introduttiva, la sua “sostituta”, ovvero la Fenomenologia, e la mossa autenticamente scettica; tutte e tre costituiscono il punto di partenza

¹²¹ *Ivi*, a p. 257 :“Solo qui il suo [della logica] compito introduttivo si può dire esaurito, quando, trasferita sul terreno concreto della coscienza, essa rinuncia a comparire astrattamente come logica e diventa il ritmo interiore della scienza dell’esperienza della coscienza”. Così Chierighin può affermare che con ciò si ha un totale ribaltamento di ciò che è esplicito è di ciò che è occulto: se nella logica di Jena era esplicita la logica ed occulto il suo principio, la coscienza, ora nella Fenomenologia ad essere occulta è la logica, che pure *informa* ogni figura coscienziale come sua *figura logica*.

¹²² Hegel, *Scienza della Logica*, cit., p. 6.

¹²³ Hegel, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia. Esposizione delle sue diverse modificazioni e confronto di quello più recente con l’antico*, p. 50.

¹²⁴ *Ibid.*

della vera filosofia, poiché sono introduzioni alla filosofia, ed in particolare introduzioni *negative*, e in questo senso, introduzioni *negative propedeutiche*. Ciò che nel *Rapporto* Hegel individuava come il *lato positivo* della filosofia non può che coincidere con la dissoluzione di quelle forme finite di conoscenza che era il compito della logica, e con la mossa più radicale indirizzata alla fonte del conoscere finito che è la *Fenomenologia dello spirito*. Logica di Jena e Fenomenologia hanno a cuore l'accesso al sapere assoluto come libero dalle forme finite di conoscenza. Nel suo aver preso il posto della logica jenese come introduzione negativa, la Fenomenologia eredita quell'atteggiamento scettico che ne fa "il lato negativo" del sistema hegeliano.

Ci si concentrerà nel quinto paragrafo di questo secondo capitolo sul rapporto tra Fenomenologia e scetticismo che, pure in questo primo confronto, sembra avere un valore indispensabile. L'accesso *immediato* alla Scienza speculativa è un accesso che si è visto essere indebito. Ciò che prima occorre fare è assicurarsi contro ogni pretesa dogmatica, calarsi nel lato più negativo di ogni conoscere autentico, con lo scopo, tuttavia, di non permanere nell'abisso della negatività, ma di riuscire da questo a spiccare il volo verso lo speculativo. Quello per il negativo è un passaggio necessario, ma non definitivo. La Fenomenologia è un'opera negativa, nel momento in cui il cammino coscienziale "assume per essa [coscienza] un significato negativo (*negative Bedeutung*), e la realizzazione del concetto le appare piuttosto come perdita (*Verlust*) di sé stessa"¹²⁵. La Fenomenologia è un passare per il negativo, e ciò che adesso ci preme, è sondare in che modo ciò avvenga.

§ 4 – La negatività fenomenologica: il presupposto coscienziale

Dopo aver mostrato che la Fenomenologia è non solo *introduzione* al sistema, ma più precisamente *introduzione negativa*, occorre ora approfondire tale negatività. Essa si rivolge alla fonte di tutte le scissioni e determinazioni finite che venivano dissolte nella logica jenese; la coscienza.

Essa è la protagonista della *Fenomenologia dello spirito* e, di conseguenza, è oggetto, ma anche, come vedremo, soggetto, della negatività fenomenologica.

¹²⁵ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Introduzione, pp. 153-154.

§ 4.1 – La struttura relazionale della coscienza

“Il *puro* autoriconoscimento (*Selbserkennen*) nell’assoluto esser-altro, questo etere *in quanto tale*, è il terreno su cui si fonda la scienza, è il *sapere nella sua universalità*. Ora, il presupposto o la condizione dell’inizio della filosofia è che la coscienza si trovi in questo elemento. Tale elemento, però, giunge a compimento e a piena trasparenza solo mediante il movimento del proprio divenire”¹²⁶. Quando la coscienza si troverà in quel terreno del “*puro* autoriconoscimento”, essa sarà nel terreno della filosofia autentica. Prima di giungere nel regno della Scienza, però, la coscienza deve attraversare un cammino tortuoso, deve percorrere una ripida scala¹²⁷: “Per divenire il sapere autentico, per produrre l’elemento della scienza – il quale è il concetto puro della scienza stessa –, il sapere immediato deve percorrere una via (*Weg*) lunga e difficile”¹²⁸. La “via lunga e difficile” è ciò che separa la coscienza dalla scienza, e la Fenomenologia ha il compito di accompagnare la coscienza lungo questa via, che sola porta alla Scienza; “L’impazienza pretende l’impossibile, cioè il raggiungimento della meta senza i mezzi”¹²⁹, mentre la filosofia richiede pazienza e fatica.

¹²⁶ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Prefazione, p. 77.

¹²⁷ La metafora della scala è adoperata dallo stesso Hegel (ma anche da Sesto Empirico ne *Contro i Dogmatici*, M VIII = *Adversus Mathematicos*, I, 404 ss., 480-81) che, nella Prefazione della *Fenomenologia dello spirito*, a p. 71 scrive: “La scienza esige che l’autocoscienza si sia elevata fino a tale etere affinché questa possa vivere autenticamente con essa e in essa. L’individuo, per converso, ha il diritto di pretendere che la scienza gli fornisca almeno una *scala* [corsivo mio] per giungere a questo punto di vista, mostrandogliela in lui stesso”. Tale metafora è usata poi ad esempio da G. Lukacs ne *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Aufbau-Verlag, Berlin 1948; trad. it. di R. Solmi, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalista*, Giulio Einaudi editore, Torino 1960², a p. 708, e anche da M. Inwood (nella sua traduzione della *Fenomenologia dello spirito*, Oxford University Press, Oxford 2018) e da Q. Lauer (ne *A Reading of Hegel’s Phenomenology of Spirit*). Lauer, ad esempio, ne *A reading of Hegel Phenomenology of Spirit*, a p. 34 scrive: “The “path” which Hegel chose has also been called a “ladder” he sets up to enable us to climb to a summit where knowing is, in fact, absolute or scientific. The image is a good one as long as the movement of climbing is seen as continuous since it is rather more obvious in the case of a ladder than of a path that if one stops anywhere between the bottom and the top one is nowhere, and that getting to the top is what makes sense out of the ladder at all”. L’immagine della scala è più efficace di quella del sentiero: essa implica la volontà di continua ascesa, perché fermarsi in mezzo alla scala non ha alcun senso, mentre ci si può fermare agevolmente lungo il sentiero. Ogni piolo della scala è una apparenza che, presa isolatamente è falsa, ma usata come piolo (quello che è) acquista senso, una volta saliti al vertice. Il sapere apparente contiene in sé la capacità di svilupparsi sino alla scienza. Ecco perché la Fenomenologia è introduzione propriamente filosofica: è intrinseca, non estrinseca. Produce ciò che cerca. La metafora della scala è poi adoperata, come si vedrà più avanti, anche da Vieweg, ne *Il pensiero della libertà. Hegel e lo scetticismo pirroniano*, a p. 33.

¹²⁸ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Prefazione, p. 79.

¹²⁹ *Ivi*, cit., p. 83.

La coscienza e la scienza stanno inizialmente come opposti: “Se il punto di vista della coscienza, per cui essa sa le cose oggettive in opposizione a sé stessa e sa sé stessa come contrapposta alle cose, vale per la scienza come l’*altro* – l’altro in cui la coscienza si sa presso di sé piuttosto che come la perdita dello Spirito –, per la coscienza, invece, l’elemento della scienza è un lontano aldilà, in cui essa non possiede più sé stessa. Ciascuna di queste due parti sembra essere per l’altra l’inverso della verità”¹³⁰. Coscienza e scienza sono l’uno l’altro dell’altro, e ciò in virtù dei loro opposti punti di vista.

La coscienza, come si è visto nel paragrafo precedente, è la fonte occulta delle scissioni, l’origine della riflessione e del pensare finito. Hegel descrive il punto di vista della coscienza come dominato dall’opposizione, mostrando che essa si contrappone all’oggettività, la quale a sua volta è concepita dalla coscienza come contrapposta a lei. La coscienza è così una struttura eminentemente relazionale. Scrive Hegel: “L’esistenza immediata dello Spirito, la coscienza, ha due momenti: il sapere (*Wissen*), e l’oggettività (*Gegenständlichkeit*) che, dal punto di vista del sapere, è negativa. Quando lo Spirito si sviluppa in questo elemento e dispiega i propri momenti, essi entrano allora in tale opposizione e appaiono tutti quanti come figure (*Gestalten*) della coscienza”¹³¹. I due momenti, sapere e oggettività, contraddistinguono il punto di vista coscienziale, che è dunque dominato dall’opposizione tra sé e l’oggetto al quale si rapporta. La coscienza è insomma *coscienza-di-qualcosa*, dove il “qualcosa” indica la generica oggettività alla quale si rapporta. L’opposizione tra sapere e oggettività è opposizione tra *concetto* e *oggetto*, tra ciò che è *per-la-coscienza* e ciò che è *in sé*, ciò che la coscienza ritiene *indipendente* al rapporto. Per dirla in una battuta, l’opposizione coscienziale è l’opposizione tra il *soggetto* (incarnato dalla coscienza) e l’*oggetto*, che è poi la distinzione moderna tra *pensiero* ed *essere*.

Hegel prosegue aggiungendo un dettaglio di fondamentale importanza: “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*.”¹³². È la coscienza a *differenziare*, è lei,

¹³⁰ *Ivi*, cit., p. 79.

¹³¹ *Ivi*, cit., p. 91.

¹³² *Ivi*, cit., Introduzione, p. 161.

come si è visto precedentemente, a *produrre* la scissione che poi vede come naturale, da sempre presente¹³³: “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 verità¹³⁴”. Esso è “Ciò che la coscienza, dentro di sé, definisce come l’*In sé*, o come il *vero*”.

Questo passaggio è cruciale, non solo per comprendere la questione dell’*unità di misura* di cui Hegel tratta in queste pagine, ma anche per chiarire l’intero compito della Fenomenologia. L’oggettività alla quale la coscienza si rapporta è definita, “*dentro di sé*”, come ciò che è anche fuori dal rapporto con essa. In questo senso, la coscienza *postula, presuppone* l’esistere di un *in sé* al di là del *per lei*. Dopotutto, non c’è alcuna possibilità che permetta di “provare” l’esistenza indipendente dell’oggetto rispetto al soggetto, e questo perché, strutturalmente, la coscienza non può uscire da sé stessa. La definizione di un *in sé*, dunque, non può che avvenire all’interno della coscienza stessa, come suo presupposto¹³⁵. Scrive Hegel, ribadendo ma arricchendo ciò che è già stato detto: “Da un lato, infatti, la coscienza è coscienza dell’oggetto, dall’altro, invece, è coscienza di sé stessa: coscienza di ciò che ai suoi occhi è vero, e coscienza

¹³³ Chiereghin, ne *La Fenomenologia dello spirito di Hegel, introduzione alla lettura*, vede nella struttura del giudizio la forma logica che più rappresenta la struttura coscienziale. A p. 55, infatti, scrive: “Se riduciamo l’attività della coscienza al suo costituente ultimo, questi si presenta come un movimento che divide nell’atto stesso in cui congiunge [...] in cui la coscienza separa da sé l’oggetto per riconoscerlo poi come essenzialmente rapportato a sé”. Subito dopo afferma che “il dividere per rapportare costituisce il carattere elementare della struttura del giudizio”, in cui il soggetto viene distinto dal predicato ma al tempo stesso i due si rapportano per mezzo della copula. La coscienza è allora questo separare per rapportare, è una struttura *sintetico-diairetica*, ma per la sua cecità (si affronterà la cecità coscienziale nella seconda parte di questo lavoro di tesi) sa invece sé stessa come strutturalmente separata dall’oggetto.

¹³⁴ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Introduzione, p. 161.

¹³⁵ La questione, assai delicata quanto fondamentale, viene a mio avviso chiarita in maniera esemplare da Chiereghin in due luoghi: 1) ne *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel, introduzione alla lettura*, dove a p. 37 scrive che “La coscienza si trova così costantemente impigliata nella diseguaglianza tra il proprio sapere, che istituisce una relazione, e la verità, che si colloca al di fuori della relazione stessa; salvo poi dover riconoscere che anche questo essere collocato *fuori* della relazione è un atto che si svolge *dentro* la coscienza”; 2) ne AA.VV., *Guida a Hegel. Fenomenologia, Logica, Filosofia della natura, Morale, Politica, Estetica, Religione, Storia*, a cura di C. Cesa, Editori Laterza, Bari 2004², dove a p. 24 scrive (il capitolo sulla Fenomenologia è scritto da Chiereghin): “La coscienza è infatti caratterizzata da un movimento intimamente aporetico. Essa comincia con il distinguere da sé qualcosa ed è così sapere di oggetti che sussistono in sé, indipendentemente da essa e tale indipendenza costituisce per la coscienza la verità della cosa. Tuttavia questo aver posto l’oggetto come un “in sé” indipendente è pur sempre un atto della coscienza e quindi l’oggetto è “in sé” solo “per” la coscienza che lo pone come tale. Questo, di cui la coscienza ha certezza, è insieme la contraddizione che la travaglia, perché la presunta indipendenza dell’oggetto è in realtà il suo contrario, cioè un essere in relazione”.

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*¹³⁶. Entrambi i lati sono lati *coscienziali*, entrambi sono *per la coscienza*. Nell'*immanentismo radicale*¹³⁷ che segna il punto di vista coscienziale, essa è dunque "imprigionata" in sé stessa, e così il carattere di *indipendenza* dell'oggettività alla quale la coscienza si rapporta è un carattere che viene conferito dalla coscienza stessa all'oggettività come *in sé*. La coscienza è un *separare per rapportare*, ma ciò che a lei si rapporta viene dalla coscienza pensato come al di fuori di questo rapporto, come *verità* o *in sé*. Ciò fa sì, come accennato poco sopra, che la questione dell'unità di misura possa risolversi senza operazioni estrinseche: se la scissione è ad opera della coscienza, ecco che la misura come comparazione tra questi due lati (tra concetto e oggetto, tra sapere e verità) non può che cadere in lei: la misura, infatti, non è altro che l'*in sé*, in quanto è ciò che la coscienza, in ogni sua specifica figurazione, ritiene essere la verità. L'origine coscienziale dell'*in sé* rende chiaro questo: *lo stesso in sé è, in realtà, per la coscienza*. L'intero cammino fenomenologico mostrerà come, ogni volta, questo *in sé* si rivela essere *per la coscienza*, e questo proprio in virtù del fatto che è la coscienza a origine di quella separazione di cui poi cade vittima. Si può così dire che *in sé*, cioè non *per la coscienza*, l'*in sé* è *per lei*. Nel cammino fenomenologico questa verità non saputa diverrà *per lei*.

Detto ciò, l'opposizione tra i punti di vista della coscienza e della scienza si può esprimere più agevolmente. Per la struttura di separazione che investe la coscienza, essa è inevitabilmente portatrice di un punto di vista finito. Tale punto di vista finito, definito come l'*altro* rispetto alla scienza, è l'ostacolo fondamentale che impedisce l'accesso alla scienza come sapere assoluto. Il punto di vista della scienza è, al contrario, portatore di unità dinamica e dialettica tra questi due lati, e in questo senso Hegel può scrivere che la meta del cammino coscienziale è "là dove il sapere non ha più necessità di andare oltre sé stesso; là dove il sapere trova sé stesso, dove il concetto corrisponde all'oggetto e l'oggetto al concetto"¹³⁸, e dopo dire che "A

¹³⁶ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Introduzione, p. 163.

¹³⁷ S. Houlgate, ne *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Bloomsbury Academic, Bloomsbury 2013, e particolarmente nel terzo paragrafo, *Phenomenology, immanence and scepticism*, si concentra su questo carattere immanentistico del cammino fenomenologico e dello scetticismo. Quasi tutti gli studiosi, però, pur non adoperando esplicitamente il termine "immanentismo", sottolineano, come per altro fa lo stesso Hegel, il fatto che il cammino fenomenologico proceda integralmente ad opera della coscienza naturale stessa, cioè senza la necessità di alcun intervento esterno: la coscienza è cioè pienamente autonoma.

¹³⁸ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Introduzione, p. 157.

quel punto il fenomeno sarà uguale all'essenza, e con ciò l'esposizione della coscienza coinciderà con la vera scienza dello Spirito¹³⁹". L'unità del sapere assoluto o scienza e la separazione della coscienza si contrappongono così in maniera netta, e tuttavia, questa contrapposizione non è destinata a perdurare in eterno.

§ 4.2 – Il presupposto “sostanziale” della coscienza

Come può la coscienza elevarsi alla scienza? Il tutto si gioca nell'intendere la coscienza come portatrice di un presupposto, e il suo elevarsi alla scienza come la rimozione di esso.

La coscienza, come si è visto, è un *separare per rapportare*, e tuttavia “è cosciente” solo del secondo punto, ovvero del rapportare, ed è invece dimentica del suo attivo separare ciò a cui si rapporta, ovvero è dimentica del fatto che l'*in sé* è una sua *postulazione*. Il “prendere coscienza” di essere all'origine di questa separazione è, visto da un altro punto di vista, ciò che costituisce il cammino coscienziale verso la Scienza. Fino ad allora, tuttavia, l'integralità della sua struttura le rimarrà sconosciuta, e l'opposizione tra sé e l'oggetto può a tutto diritto dirsi un *presupposto*.

In quel celebre passo della Prefazione già citato nel capitolo precedente, Hegel scrive che “Ciò che è noto, appunto in quanto *noto*, non è *conosciuto*¹⁴⁰”. Nel contesto fenomenologico, lo sconosciuto che è spacciato per noto è proprio l'opposizione di soggetto e oggetto, poiché la coscienza è cosciente della separazione, ma non dell'origine coscienziale di questa, che fino alla fine le rimane sconosciuta. Rivelare l'essere sconosciuto di questo noto, l'essere apparente di questo sapere, è ciò che il cammino fenomenologico compie. La presa di coscienza, da parte della coscienza, di essere struttura separante, costituisce il salto che rende la coscienza *naturale* finalmente filosofa. A venir meno è così il presupposto naturale della separazione, il quale altro non è che la “rappresentazione naturale” esposta da Hegel all'inizio dell'Introduzione¹⁴¹, la

¹³⁹ *Ivi*, p. 167.

¹⁴⁰ *Ivi*, cit., Prefazione, p. 85.

¹⁴¹ V. Verra, ne *Introduzione a Hegel*, Editori Laterza, Bari 1988, a p. 40 esplicita questa identificazione quando, in riferimento all'Introduzione della Fenomenologia, scrive che “Hegel prende le mosse dalla convinzione propria della “coscienza naturale”, secondo cui, prima di affrontare la conoscenza, si dovrebbe intendersi circa lo strumento conoscitivo e la sua adeguatezza o meno a cogliere l'assoluto”. Anche Illetterati, ne *Hegel*, di Illetterati, Giuspoli e Mendola, a p. 75 scrive che “Hegel mostra perciò l'interna contraddittorietà di tutte quelle posizioni che tengono separati la conoscenza dall'assoluto stesso”, intendendo con queste posizioni le varie configurazioni di questa separazione.

quale è la concezione che “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*”¹⁴². In questo modo, “Tra la conoscenza e l’Assoluto ci sarebbe un confine in tutto e per tutto invalicabile”¹⁴³. Poco dopo vi è un punto fondamentale: “Esse [tali rappresentazioni] costituiscono soltanto una vuota apparenza del sapere destinata a dissolversi immediatamente davanti all’entrata in scienza della scienza”¹⁴⁴, e tuttavia, come accennato nel primo paragrafo di questo capitolo, la scienza non può apparire nella sua immediatezza come scienza: “Nella sua entrata in scena, però, la scienza è essa stessa un’apparenza, un fenomeno, non è ancora attuata e dispiegata nella sua propria verità”¹⁴⁵. “La scienza deve liberarsi da tale parvenza, e ciò le diviene possibile solo rivoltandosi contro di essa”¹⁴⁶, in quanto “anche il sapere non-vero si appella al fatto di essere, e asserisce che la scienza non è nulla”¹⁴⁷. Per l’immediatezza che segna ogni apparenza, “un’asserzione perentoria non ha più valore dell’altra”¹⁴⁸. Il dissolversi della “vuota apparenza di sapere” che contraddistingue il presupposto della separazione tra soggetto e oggetto, tra conoscenza e Assoluto, costituisce il sorgere della scienza¹⁴⁹. Il divenire della coscienza filosofica consiste allora nel venir meno della coscienza naturale. Inizia con ciò a venire alla luce il carattere negativo del cammino fenomenologico.

Se la struttura per cui la coscienza si coglie come *coscienza-di-qualcosa* è il suo presupposto, ciò che accade all’interno di tutta la Fenomenologia è che tale presupposto prende man mano configurazioni specifiche. Il presupposto della separazione si può in questo senso definire “*sostanziale*”, nel momento in cui permane come quel sostrato al di sotto di tutte le sue particolari configurazioni, rappresentate dai *momenti fenomenologici*. In ogni momento e figura

¹⁴² Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 149.

¹⁴³ *Ivi*, p. 148.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 151.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 151.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 153.

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ A tal proposito Verra, ne *Introduzione a Hegel*, a p. 41 scrive che “si tratta di riconoscere che la tensione tra certezza e verità è interna alla coscienza o, se si preferisce, che la presunta separazione, opposizione ed esteriorità reciproca dei due termini è un modo di “apparire” di quel rapporto nel processo con cui la coscienza si avvia al sapere e che, pertanto, di tale apparire deve fare l’esperienza più piena e completa. Tale apparenza di separazione non può infatti essere disvelata, rimuovendola semplicemente come una sorta di errore o ostacolo contingente alla verità, poiché al contrario, la verità che si vuole raggiungere è accessibile soltanto attraverso il processo di sviluppo e superamento delle diverse “figure” in cui quell’apparenza si concretizza”.

esposti nella Fenomenologia la coscienza continua a presupporre questa separazione, che diviene da più a meno netta, fino a togliersi del tutto alla fine del cammino. Nella totalità dei momenti vengono articolate tutte le possibilità di relazione tra la coscienza e il suo altro, e dunque tutte le possibilità di configurazione del presupposto fondamentale della separazione, fino ad esaurirlo nella sua totalità. A partire da tale presupposto, però, la coscienza ne elaborerà costantemente di nuovi che, momento per momento, figura per figura, verranno riconosciuti come tali, cioè come presupposti, e dunque necessariamente tolti, col continuo passaggio da uno stadio all'altro. Ogni figura e momento della coscienza hanno infatti in comune con ogni altro il presupposto fondamentale della separazione tra la coscienza e ciò con cui essa si rapporta. A partire da ciò, però, ogni momento e figura fenomenologici vi aggiungono presupposti specifici, i quali “durano” quanto dura il momento o figura cui sono riferiti: essi sono le varie misure di verità. Ecco che, si può dire, l'intero cammino fenomenologico risulta scandito da frequenti e costanti “toglimenti” di quelli che si possono qui definire “presupposti secondari”, specifiche configurazioni del “presupposto fondamentale”. Per fare un esempio, la coscienza come certezza sensibile, prima figura fenomenologica, è “sapere dell'immediato o dell'essente”¹⁵⁰ come un *questo individuale*. Essa, dunque, ritenendo altro da sé ciò a cui essa si rapporta (presupposto sostanziale nella sua massima intensità, essendo la certezza sensibile la prima figura della Fenomenologia), lo ritiene anche *completamente indipendente a sé* (presupposto specifico del momento “coscienza”) e *immediatamente* conoscibile nella sua *singularità* (presupposti specifici della figura “certezza sensibile”). Ecco che l'immediatezza e la singularità costituiscono, nella certezza sensibile, i suoi presupposti specifici; esse sono la sua misura di verità, ciò che, una volta violata, “rotta”, farà deflagrare l'intera figura. Col “mutare” del presupposto, ossia col suo “configurarsi” mano a mano nei vari momenti e figure, si ha il mutare della relazione coscienziale. Dove c'è coscienza c'è separazione di soggetto e oggetto, formalizzabile nell'essere della coscienza *coscienza-di-qualcosa*. Ciò che nella molteplicità dei momenti e delle figure fenomenologiche accade, è che tale formula viene riempita man mano di contenuti specifici. A cambiare è il tipo di oggettualità con cui il soggetto può confrontarsi (ad esempio l'oggetto della conoscenza sensibile, un'altra autocoscienza o il mondo etico) e il modo con cui ci si confronta (ad esempio con intento conoscitivo o in lotta

¹⁵⁰ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Prefazione, p. 69.

per la sua vita). Per dirlo in una battuta, la coscienza è sempre coscienza di qualcosa, ma ogni volta di un qualcosa differente e in modo differente.

L'esposizione delle configurazioni specifiche di questo presupposto sostanziale non è affatto casuale, ma è attraversata da una *necessità logica*, ed è “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*”¹⁵¹. La necessità che accompagna il passaggio da una figura all'altra fa sì che, nel passare la coscienza dall'essere naturale a filosofa, essa affronta la *totalità* delle configurazioni specifiche del presupposto sostanziale, il che equivale a dire che la Fenomenologia è la raccolta della totalità dei modi con cui la coscienza può rapportarsi ad un oggetto¹⁵²: “La *completezza* delle forme della coscienza non reale risulterà dalla necessità stessa del processo e della loro concatenazione”¹⁵³, e ancora: “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”¹⁵⁴. La *totalità* e l'*esaustività* sono infatti criteri fondamentali della scienza.

Per concludere, allora, la rimozione del presupposto sostanziale è l'immediata conseguenza della rimozione di ogni sua specifica configurazione. Togliere ogni sua forma specifica porta, infine, a togliere il presupposto stesso: esso si sgretola pian piano lungo tutta la Fenomenologia.

§ 4.3 – La negazione determinata del presupposto e il risultare della Scienza

¹⁵¹ *Ivi*, Introduzione, p. 167.

¹⁵² Chiereghin, cogliendo la struttura coscienziale come forma logica del giudizio, rivede in ogni momento fenomenologico una particolare forma di giudizio (con l'eccezione della “totalità semplice” del momento della religione, dove ad ogni figura corrisponde una forma di giudizio), cogliendo poi l'intero percorso fenomenologico come l'articolarsi di *tutte* le forme giudiziali come modi che un soggetto ha di rapportarsi ad un oggetto. L'esaustività fenomenologica è allora per Chiereghin presente nell'esaurirsi del giudizio in tutte le sue forme logiche. Sempre a questo riguardo, Illetterati, ne *Hegel*, di Illetterati, Giuspoli e Mendola, a p. 69 scrive che la Fenomenologia “è la scienza nella quale si rivelano tutte le forme di *sapere apparente* che sono prodotte dalla coscienza” e, nella nota 5 di p. 70, scrive che “Per Hegel, il percorso fenomenologico è necessario proprio per il fatto che in esso si presentano tutti i modi principali della relazione tra coscienza e oggetto. La scientificità della Fenomenologia è garantita dal fatto che la totalità dei modi di relazione è una totalità determinata e non infinita”.

¹⁵³ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Introduzione, p. 155.

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 167.

Il compito negativo della *Fenomenologia* è dunque diretto al presupposto sostanziale, il quale viene in ultima istanza tolto. Togliere il presupposto coscienziale, però, appare alla coscienza come qualcosa di assolutamente negativo, poiché la coscienza naturale considera sé stessa appunto come naturalmente immersa nella scissione. “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 (*negative Bedeutung*), e la realizzazione del concetto le appare piuttosto come perdita (*Verlust*) di sé stessa. Lungo questo cammino, infatti, la coscienza naturale perde la propria verità. È dunque lecito parlare di questo cammino come della via del dubbio (*Weg des Zweifels*), anzi, più propriamente come della via della disperazione (*Weg der Verzweiflung*)”¹⁵⁵. Il cammino è dunque per la coscienza una perdita di sé stessa, in quanto è la progressiva eliminazione del presupposto che la determina, a suo dire, come coscienza. Per lei tale cammino è così la “via del dubbio e della disperazione”, poiché il suo presupposto e la totalità delle sue configurazioni, spacciate immediatamente per vere dalla coscienza naturale, si scopriranno essere, appunto, presupposti. Ogni configurazione mostrerà la sua inadeguatezza, e dunque quello della coscienza sarà un disperato errare all’interno del suo presupposto, ossia un errare nel sapere apparente¹⁵⁶, fino a che, finalmente, tale presupposto verrà scoperto come tale, cioè come presupposto.

Appare allora chiaro, a questo punto, in cosa consista il carattere negativo della *Fenomenologia dello Spirito*. Quello che nella Logica di Jena e nel *Rapporto* era definito il dissolvimento dell’intero ambito del sapere finito, diventa nella Fenomenologia l’eliminazione di quel presupposto sostanziale che è ad origine di ogni sapere finito nella forma di configurazione specifica di quel presupposto. La negatività, dunque, è diretta contro la coscienza naturale, portatrice di questo presupposto, e designa infine il suo togliimento in quanto tale. La coscienza che sa il suo presupposto come tale è la coscienza che si è finalmente formata

¹⁵⁵ *Ivi*, pp. 153-154.

¹⁵⁶ Il tema dell’erranza della coscienza è trattato in un saggio di F. Pisano, contenuto ne AA.VV., *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Problemi e interpretazioni*, a cura di A. Arienzo, F. Pisano e S. Testa, Federico II University Press, Scuola di Scienze Umane e Sociali. Quaderni 10, Napoli 2018, intitolato *Una metempsicosi in fieri. Enzo Paci e l’errare della coscienza*. La Fenomenologia sarebbe un disperato errare dello spirito pre-scienza. Non c’è una coscienza prima dell’errare nel mondo dell’apparenza, perché la coscienza è strutturalmente in questo mondo. R. Bodei ne *La “Fenomenologia dello spirito”: un “viaggio di scoperta”*, Il Mulino, Iride, Fascicolo 3, Bologna 2007, pp. 559-563, interpreta il cammino fenomenologico come un viaggio nel nebbioso mare delle apparenza (riprendendo la celebre metafora kantiana della Critica della Ragion pura).

alla scienza, è la coscienza filosofica. La coscienza naturale, alla fine della Fenomenologia si toglie, aprendo il campo al regno della Scienza. In questo senso la Fenomenologia è *Introduzione negativa propedeutica*: è negazione del presupposto coscienziale e con ciò apertura al sapere assoluto.

Scrive Hegel che “Questo movimento appare negativo solo dal punto di vista unilaterale della coscienza naturale, e il tipo di sapere che fa di tale unilateralità la propria essenza è una delle figure della coscienza incompiuta (*unvollendeten Bewusstseins*), 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* [...]. 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*”¹⁵⁷. In questo passaggio, oltre a ribadire ciò che si è cercato di mostrare nel capitolo precedente, e cioè che lo scetticismo che lascia il nulla astratto è uno scetticismo incompiuto, il quale non a caso viene incarnato da una specifica figura fenomenologica che è l’autocoscienza scettica, Hegel espone il fondamentale principio della *negazione determinata* (*bestimmte Negation*), che chiarisce in maniera definitiva la compresenza di negatività e propedeuticità propria della *Fenomenologia dello Spirito*, oltre che palesarsi come quel principio che costituisce la necessità logica del percorso coscienziale, facendo sì che la Fenomenologia possa essere scienza di quel percorso. Ogni figura, si è detto, è una configurazione specifica del presupposto della separazione tra soggetto e oggetto. Tale presupposto, poi, si è visto essere la fonte del sapere finito. Ogni figura è dunque portatrice di un sapere finito specifico. Dal punto di vista della coscienza naturale, che vede ogni volta il suo sapere dissolversi davanti a sé, il risultato di questo dissolvimento è la totale assenza di sapere, “il puro nulla”. Se ogni sapere (figura) è tolto come contraddittorio, per la coscienza ne risulta che non si può sapere nulla. Tuttavia, come si è visto, il susseguirsi delle varie figure o saperi coscienziali non è casuale. Ogni figura, infatti, *risulta* dalla negazione determinata della precedente, e in questo senso la successiva *conserva* la precedente *superandola*¹⁵⁸. La coscienza, nella sua ingenuità, vede nel dissolversi del suo sapere il venir meno del sapere *tout*

¹⁵⁷ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Introduzione, p. 157.

¹⁵⁸ La dialettica nella Fenomenologia è dialettica dell’esperienza, continuo rovesciamento del sapere coscienziale che porta al suo continuo superamento in un sapere successivo, che si rivela essere l’inveramento del precedente. Il procedimento, dunque, è anche nella Fenomenologia quell’andamento dialettico che va dal più astratto al più concreto, e in questo senso, come scrive Hegel nella *Scienza della Logica*, p. 56: in filosofia l’andare innanzi è piuttosto un andare indietro e fondare”.

court. La negazione determinata invece costituisce la necessità logica del cammino fenomenologico, che dunque parte dalla figura più astratta e povera (certezza sensibile), fino a giungere al solo vero e concreto, lo Spirito.

In virtù di questo principio fondamentale, negare il presupposto coscienziale significa negarlo in maniera determinata. Il sapere assoluto è dunque ciò che *risulta* dalla negazione determinata del presupposto coscienziale della separazione soggetto-oggetto. In ciò si ha, se così si può dire, una dimostrazione *apagogica* del sapere assoluto, ossia *per via di confutazione* della totalità delle configurazioni di quel sapere che lo nega, ovvero del presupposto della separazione. Tutti i saperi che negano il sapere assoluto, infatti, si rivelano essere saperi finiti e autocontraddittori¹⁵⁹. Confutare la totalità delle configurazioni che il presupposto sostanziale può assumere, significa confutare esaustivamente il presupposto stesso, e in questo senso pervenire a ciò che il presupposto presuppone come sua *condizione genetica*: la originaria unità del sapere assoluto. Si ha sempre separazione di una unità; la separazione non è mai originaria¹⁶⁰. Ciò che allora era da sempre implicitamente presente come “fondale di inveramento” della struttura oppositiva della coscienza, è quel sapere che solo alla fine del cammino risulta. La Fenomenologia si chiude con l’esplicitazione di ciò che era sin dall’inizio presente implicitamente. Il *risultare* del sapere assoluto fa sì che la Fenomenologia possa intendersi anche come la *dimostrazione scientifica del punto di vista scientifico*, dimostrazione che avviene, però, per via negativa.

La Fenomenologia è allora introduzione negativa propedeutica, e la coscienza che ormai si è resa coscienza filosofica può ora garantire allo Spirito di essere pienamente *effettuale*. “Il sapere assoluto è lo Spirito che sa sé stesso nella figura dello Spirito: è il *sapere concettuale* (*begreifende Wissen*)¹⁶¹”. Hegel conclude l’introduzione scrivendo: “Poiché [la coscienza] è un continuo sospingere sé stessa verso la propria esistenza vera, la coscienza raggiungerà infine un punto in cui si spoglierà della parvenza di essere inficiata da qualcosa di estraneo”.

¹⁵⁹ Illetterati, ne *Hegel*, di Illetterati, Giuspoli e Mendola, a p. 75 scrive che “Hegel mostra l’interna contraddittorietà di tutte quelle posizioni che tengono separati la conoscenza dall’assoluto stesso”. Il sapere assoluto in questo modo *risulta* dall’interna contraddittorietà della totalità dei saperi finiti.

¹⁶⁰ Il termine tedesco per “giudizio” è “*Ur-teil*”, che significa letteralmente “divisione originaria”. Hegel allude a tale etimologia (e in ciò sembra riprendere la riflessione di Holderlin ne *Giudizio ed essere*), nella *Scienza della logica*, in particolare nel Vol II, Logica soggettiva, introducendo il *Giudizio*, nel passaggio dal Concetto al Giudizio. Infatti, a p. 705 scrive: “Il suo [del concetto] ritorno in sé è quindi la *sua propria* assoluta, originaria *scissione*, vale a dire che come individualità il concetto è posto come *giudizio*”. In questo senso ritorna l’efficacia del parallelismo di Chiereghin tra coscienza e giudizio.

¹⁶¹ Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., Sapere assoluto, p. 1049.

“L’esposizione della coscienza coinciderà con la vera scienza dello Spirito”; “La coscienza designerà la natura dello stesso sapere assoluto”.

§ 5 – Fenomenologia come scetticismo compiuto: l’autotoglimento del presupposto coscienziale

La via che la coscienza deve percorrere è, come si è visto, la “via del dubbio e della disperazione”. Il dubbio, però, non corrisponde al dubitare di una singola verità presunta, con l’obiettivo di riproporla dopo l’atto dubitativo; “Lungo il cammino della coscienza naturale, invece, il dubbio è la consapevole penetrazione della non-verità del sapere fenomenico (*die bewusste Einsicht in die Unwahrheit des erscheinenden Wissens*), sapere per il quale la suprema realtà consiste in ciò che, in verità, è solo il Concetto non realizzato”¹⁶². Si tornerà più avanti sull’importanza costituita dal fatto che tale “penetrazione” sia “*bewusste*”, ossia “cosciente”, “consapevole”. Ciò che qui ci interessa è mostrare come il dubbio della coscienza naturale porti a rivelare “la non-verità del sapere fenomenico”, che sappiamo essere il sapere della coscienza naturale, ossia della coscienza affetta dal presupposto della separazione.

Attraverso questo atto dubitativo, la coscienza naturale giunge, alla fine di ogni configurazione di questo sapere apparente, a saperlo come falso sapere. La coscienza naturale, insomma, dubitando del suo sapere, rivela che questo è *altro* dalla verità, e tuttavia si inganna sul motivo di questa differenza. Invece di prendere subito “coscienza” del fatto che a render fenomenico il proprio sapere è la scissione che la coscienza pone e dà per scontata, essa si dirige speranzosa verso un altro sapere che reitera il rapporto di scissione mutandone la forma in una nuova configurazione. È da notare un fatto di grande interesse, che sarà al centro dell’analisi della seconda parte di questo lavoro di tesi: il dubbio del cammino fenomenologico è un costante e inquieto domandare o mettere alla prova il proprio sapere ritenuto immediatamente (senza giustificazione) vero, con l’inevitabile esito di rivelarne l’inconsistenza. Il sapere il proprio sapere come apparente non può che ricordare il celebre motto socratico; “sapere di non sapere”. Ogniquale volta la coscienza giunge a sapere il suo sapere come falso, essa giunge a sapere il suo sapere come non sapere. Si può forse sostenere che l’intero cammino

¹⁶² *Ivi*, cit., Introduzione, p. 155.

fenomenologico è riassumibile nel sapere che tutto ciò che la coscienza ritiene immediatamente certo, indubitabile, è in realtà una parvenza di sapere, un presupposto ingiustificato, che ciò che la coscienza ritiene inizialmente essere l'*in sé*, ossia la scienza (*epistème*), è in realtà solo *per sé*, *per la* coscienza, ossia opinione (*doxa*).

Hegel, subito, dopo, riferendosi all'atto dubitativo, scrive: "Questo scetticismo (*Skeptizismus*) 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"¹⁶³. La prima cosa da notare è che il cammino coscienziale, nel suo dubitare della verità del sapere fenomenico o immediato, va "maturando" uno scetticismo. Questo viene subito distinto da Hegel da uno scetticismo "grave e solenne" che si può definire *soggettivistico* e della vanità. Questa forma scettica può ricordarci il "nuovissimo scetticismo" di Schulze esaminato nel capitolo precedente. Questo si distingue nettamente dallo scetticismo "genuino" o autentico di matrice antica per il suo essere, in ultima istanza, non diretto all'intero ambito della conoscenza naturale. Lo scetticismo di Schulze, infatti, ricadeva nel dogmatismo a causa del suo non riferirsi alla coscienza dogmatica o comune e ai suoi "*fatti*", ritenendo questi indubitabili. Il soggettivismo di questo primo scetticismo è causato dall'attaccamento che Schulze ha nei confronti di quella fonte di ogni sapere soggettivo che è la coscienza.

Questo scetticismo è evidentemente inadeguato: "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 (*Vorstellungen*) 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"¹⁶⁴. Ciò che qui è fondamentale sottolineare, è che lo scetticismo che Hegel propone è "lo scetticismo che si rivolge all'intero della coscienza fenomenica". Si può finalmente, a questo punto della trattazione, confrontare lo scetticismo fenomenologico con quello scetticismo autentico che Hegel rivede esposto nel *Parmenide*

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Ibid.*

platonico: “Quale documento più compiuto e solido dell’autentico scetticismo potremmo trovare del *Parmenide* nella filosofia platonica, che abbraccia e distrugge, con concetti dell’intelletto, l’intero ambito di quel sapere?”¹⁶⁵, e poco dopo, “Questo scetticismo platonico non giunge a *dubitare* di queste verità dell’intelletto [...], bensì a negare del tutto ogni verità di tale conoscere. Questo scetticismo non costituisce un oggetto particolare di un sistema, bensì è esso stesso il lato negativo della conoscenza dell’assoluto e presuppone immediatamente la ragione come il lato positivo”¹⁶⁶.

La *Fenomenologia dello Spirito* espone uno scetticismo rivolto all’intero ambito della coscienza fenomenica, uno scetticismo che può con tutto il diritto dirsi *autentico, genuino*. Lo scetticismo fenomenologico persegue così la distruzione del sapere finito, e lo fa *fluidificandolo*, de-assolutizzandolo¹⁶⁷. L’intero sapere finito viene rivelato come apparente, dopo che ogni sua specifica configurazione si è rivelata tale. La Fenomenologia è, in questo modo, la rivelazione che il noto, proprio perché è noto, cioè proprio perché è assunto immediatamente senza giustificazione, è in verità sconosciuto. Nel cammino coscienziale si ha la costante relativizzazione di un sapere che, in quanto relativo, non può essere assoluto¹⁶⁸. Lo scetticismo fenomenologico, in quanto scetticismo autentico, è diretto contro quella che nella Prefazione Hegel chiama “opinione”. Come accennato poco sopra, si può forse riassumere l’intero cammino fenomenologico come la posta in questione della opinione che si spaccia per scienza, della *doxa* che si spaccia per *epistème*, della *Meinung* che si spaccia per *Wissenschaft*, con la conseguenza che l’opinione si rivela per quello che realmente è; opinione.

Un carattere fondamentale di questa de-assolutizzazione del sapere relativo sta nel fatto che è una *auto-de-assolutizzazione*. Nel paragrafo precedente si è sottolineato il fatto che la separazione di certezza e verità avviene *dentro* alla coscienza. Questo fa sì che la comparazione dei due lati possa essere fatta dalla coscienza stessa, essendo lei (inconsapevolmente) all’origine della scissione: “è la coscienza a esaminare sé stessa”¹⁶⁹. Essendo questa comparazione portata

¹⁶⁵ Hegel, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia. Esposizione delle sue diverse modificazioni e confronto di quello più recente con l’antico*, cit., p. 50.

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ Verra è molto chiaro a tal proposito quando, ne *Introduzione a Hegel*, a p. 41, scrive: “occorre distruggere, negare l’apparenza di absolutezza di ciascuna figura”.

¹⁶⁸ Come si è già visto nel capitolo precedente, nota n. 80, p. 35, Heidegger, ne *La Fenomenologia dello spirito di Hegel*, mostra la differenza tra sapere relativo, vincolato ad un saputo del quale è *relativo*, e il sapere assoluto, interpretato nel senso letterale di *ab-solutus*, sciolto-da, libero da questo saputo.

¹⁶⁹ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Introduzione, p. 163.

avanti dalla coscienza stessa, lo stesso rivelare il proprio sapere come apparente è ad opera della coscienza. Ma se la coscienza naturale è, in generale, portatrice del sapere finito, si può infine dire che il sapere finito si *auto-de-assolutizza*. È fondamentale accennare qui al carattere dell'auto-toglimento del sapere finito, in quanto ciò fa sì che lo scetticismo fenomenologico, portato avanti dalla coscienza stessa, sia uno “scetticismo che compie sé stesso” nell'auto-toglimento del presupposto coscienziale mediante la sua “saturazione”. In questo senso, “la scienza della fenomenologia dello Spirito è l'esposizione dello strutturarsi di questo movimento di autoformazione in tutta la sua ampiezza e necessità”¹⁷⁰. Il formarsi si rivela un *auto-formarsi*, e con ciò lo scetticismo fenomenologico non può che essere portato avanti dalla stessa coscienza.

Mi sembra che Klaus Vieweg¹⁷¹ abbia esposto la questione con la massima chiarezza: “la Fenomenologia dello Spirito è espressamente intesa come “via del dubbio, via della disperazione”, come “*scetticismo che compie sé stesso*”. L'elemento scettico è assunto, e

¹⁷⁰ *Ivi*, Prefazione, p. 81.

¹⁷¹ Numerosissimi sono gli studiosi che hanno posto l'accento sul carattere scettico del cammino fenomenologico. Tra tutti si riportano, Oltre a Vieweg e a Biscuso che abbiamo già visto (anche se Biscuso si concentra più sul concreto porsi in essere di questo scetticismo da parte della coscienza che sul carattere generale della Fenomenologia): 1) Houlgate, il quale sottolinea il carattere scettico della Fenomenologia quando, ne *Hegel's Phenomenology of Spirit*, a p. 8 scrive: “Phenomenology can thus be regarded as an exercise in *scepticism*: it cast doubt on, and liberates us from, all the cherished certainties of ordinary, natural consciousness”. E poco dopo sottolinea il carattere immanente dello scetticismo fenomenologico, in contrapposizione all'estrinseco dubitare della coscienza immediatamente filosofica di Cartesio: “Phenomenological scepticism is thus not the work of free thought (or of the Cartesian I), but it is carried forward by natural consciousness itself. For that reason Hegel calls phenomenology thoroughgoing or “self-actualising scepticism””. Il confronto tra il dubbio cartesiano e quello fenomenologico proposto da Hegel verrà affrontato nella seconda parte di questo lavoro di tesi. 2) Anche Verra offre una rapida riflessione a riguardo, ne *Introduzione a Hegel* dove, a p. 41, scrive: “occorre distruggere, negare l'apparenza di assolutezza di ciascuna figura ed in questo senso la fenomenologia ha in comune con lo scetticismo la necessità di percorrere il cammino del dubbio e della disperazione; ma, a differenza dello scetticismo che si perpetua come negazione incessante e indeterminata di ogni contenuto, la fenomenologia procede dialetticamente attraverso un processo di negazioni sempre determinate, ordinate in una processualità che ha una meta ben precisa ed è, in questo senso, uno “scetticismo che si compie”. 3) Poi, anche in *Guida a Hegel. Fenomenologia, Logica, Filosofia della natura, Morale, Politica, Estetica, Religione, Storia*, Chiereghin scrive a p. 22: “Per questo, riprendendo e radicalizzando la *scepsi* degli antichi, già assunta come metodo della critica filosofica nei primi scritti jenesi, Hegel presenta l'itinerario fenomenologico come “la via del *dubbio* o, più propriamente, la via della disperazione”, perché in essa viene a maturazione uno “scetticismo” che consiste “nel consapevole discernimento della non verità del sapere apparente”. 4) Infine, un prezioso passaggio a riguardo proviene da L. Siep che, ne *Hegel's Phenomenology of Spirit*, translated by Daniel Smith, Modern European Philosophy, Cambridge University Press, 2014, più in particolare nel capitolo 5: “The task and method of the *Phenomenology of Spirit*”, a p. 65 scrive: “But why isn't skeptical examination and doubt an equally arbitrary method? According to Hegel, it is not arbitrary precisely because self-examination is internal to the human claim to knowledge itself”. Lo scetticismo è, e deve essere, *auto-scetticismo*, come si vedrà meglio negli ultimi due capitoli di questo lavoro di tesi.

ripensato interamente da capo, nel pensiero della negazione determinata. Ciascuna figura della coscienza, allo stesso tempo, si dissolve da sé nella sua realizzazione ed ha quindi la sua negazione come proprio risultato. La perenigrazione intrapresa, con tale procedimento d'indagine, attraverso il sapere apparente, il salire sulla famosa "scala", finisce inverso sul Golgota, sul luogo del supplizio di tutto il finito, e nella completa anamnesi (*Er-innerung*) della coscienza di sé come pensiero puro, pensante rapporto a sé stesso"¹⁷². Il Golgota¹⁷³ a cui porta quella grande "scala" che è la *Fenomenologia* è il Sapere assoluto, terreno della scienza, del pensare puro, cioè del pensiero *libero* dai condizionamenti e dai presupposti della coscienza naturale. La *Fenomenologia* è allora a tutti gli effetti scienza negativa propedeutica, la cui negatività consiste nella liberazione, che è in realtà *auto-liberazione*, mediante uno scetticismo compiuto, da tutti i presupposti e condizionamenti della coscienza naturale che ostacolano quel pensare puro che è la scienza. La *Fenomenologia* è, per concludere, il "lato negativo" del sistema hegeliano, ed in questo senso ne è anche "il lato libero"¹⁷⁴: essa è "scetticismo che compie sé stesso".

§ 6 – Conclusione: la "conversione" fenomenologica

Si è giunti, con questo capitolo, alla conclusione della prima parte di questo lavoro di tesi. Scopo di questa sezione era studiare il ruolo che la *Fenomenologia dello Spirito* ha all'interno del sistema, comprendendola come introduzione scettica alla scienza. Come si è visto nel primo capitolo, infatti, lo scetticismo è, per Hegel, il "lato negativo" e libero di ogni vera filosofia, poiché è atto di liberazione dai modi finiti di conoscenza, i quali sono vincolati a dei presupposti che ostacolano l'accesso al regno della verità. L'*aufhebung* dello scetticismo autentico consiste nel suo inveramento nella filosofia speculativa, dove la sua negatività sfocia così in un positivo conoscere. In questo secondo capitolo si è visto che la *Fenomenologia dello Spirito* incarna e compie scientificamente, grazie al principio della negazione determinata, il compito

¹⁷² Vieweg, *Il pensiero della libertà. Hegel e lo scetticismo pirroniano*, cit., p. 33.

¹⁷³ Tale immagine è adoperata anche ne *Method and Speculation in Hegel's Phenomenology*, di M. Westphal, Hope college, Humanities Press Inc e Harvester Press Ltd., 1982, dove il capitolo di S. Crities, pp. 47-55, è per l'appunto intitolato: "*The Golgota of absolute spirit*".

¹⁷⁴ Chiereghin riflette, ne *Rileggere la scienza della logica*, sull'inizio della Scienza come atto di decisione a pensare puramente. Chiereghin sottolinea il ruolo fondamentale della "decisione".

propedeutico affidato allo scetticismo. Essa, come introduzione negativa al sistema, rimuove il sapere finito togliendo la sua fonte; il presupposto coscienziale della separazione e soggetto e oggetto. La coscienza porta avanti una *auto-rimozione* del suo presupposto che, venendo saputo come tale, cioè come presupposto, viene tolto. La coscienza diviene da naturale a filosofica, e in ciò si ha la sua formazione verso la scienza; tale formazione è uno “scetticismo che compie sé stesso”. Il cammino fenomenologico è così da un lato negativo, poiché consiste nel togliimento del sapere finito ad opera di sé stesso, ma dall’altro lato è propedeutico, poiché tale togliimento non sfocia nel *nulla astratto*, ma, in virtù del principio della negazione determinata, che scandisce il ritmo dialettico dell’*esperienza* coscienziale, apre al sapere assoluto. Nel compiersi dello scetticismo, allora, si ha il sorgere del sapere assoluto, che costituisce l’autocoscienza *effettuale* dell’assoluto, che ora può procedere a conoscere sé stesso.

Il principio di negazione determinata costruisce un *nesso logico* che solo permette la *continuità* di scetticismo e filosofia, di distruzione e di costruzione. Tolto questo principio, lo scetticismo rimarrebbe isolato nella sua unilateralità, e la filosofia cadrebbe nel dogmatismo. Il violento oscillare della scepsi genuina, se affermato nella sua assolutezza, scaccia il sapere dal mondo, esilia la verità in una terra irraggiungibile. Il legame dialettico della negazione determinata permette invece di scorgere, dietro alle macerie del sapere finito, il germoglio della filosofia autenticamente speculativa. Questo passaggio, tuttavia, ha richiesto la mediazione scettica, che nel suo rivelare l’inconsistenza di ciò che è dato per saldo, ha portato a galla l’ignoranza celata sotto al sapere immediato. Lo scetticismo è l’istante del “girarsi” rispetto al presupposto, ma questo voltarsi ha il suo compimento solo quando lo sguardo si posa sulla condizione di ciò da cui si è discostato. La *Fenomenologia* è questo grande atto di *conversione*, il quale è costituito da una molteplicità di più piccoli inveramenti, e che porta al fondamentale passaggio dall’ingenuità alla scienza.

Questa prima parte è essenziale alla seconda, poiché in quest’ultima si approfondirà l’operare scettico della coscienza e il suo movimento fenomenologico, vedendo in questo un procedere istintivo verso l’assoluto che è la verità della coscienza. Il cammino coscienziale è un auto-scetticismo messo in moto dall’amore per il sapere della coscienza: l’interrogare non ha il suo compimento in sé stesso, poiché ha quel “presentimento della verità” che nella coscienza è la sua non saputa verità: essa è Spirito, e in questo senso tende alla verità di sé amando il sapere ancor prima di possederlo. La seconda parte di questo lavoro di tesi è così, in

un certo senso, “l’inveramento” della prima; lo scetticismo coscienziale c’è perché la coscienza ama il sapere, anche se in maniera inconsapevole.

PARTE SECONDA:
FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO COME
“SCIENZA DELL’AMORE PER IL SAPERE”

“La filosofia può anche essere considerata come la *scienza della libertà*; poiché in essa scompare l’estraneità degli oggetti e con ciò la finitezza della coscienza, così soltanto essa sono soppressi l’accidentalità, la necessità della natura la relazione ad un’esteriorità in generale, e quindi dipendenza, nostalgia e timore; soltanto nella filosofia la ragione è del tutto *presso sé stessa*. – Per lo stesso motivo la ragione in questa scienza non ha nemmeno l’unilateralità di una razionalità soggettiva, né come se essa fosse proprietà di un talento peculiare o dono di un particolare favore – o anche sfavore – divino, come il possesso di una abilità artistica, ma poiché essa non è nient’altro che la ragione nella coscienza di sé stessa, così essa secondo la sua natura è in grado di essere scienza universale”

Enciclopedia delle scienze filosofiche, prima edizione del 1817, annotazione al § 5

CAPITOLO 3:

LA CIRCOLARITÀ DEL SAPERE ASSOLUTO

§ 1 – Premessa

Nella prima parte di questo lavoro di tesi si è visto che la propedeuticità assegnata da Hegel allo scetticismo autentico nei confronti della filosofia speculativa viene perfettamente incarnata dalla *Fenomenologia dello spirito* che, mediante il principio di negazione determinata, si configura come scetticismo autocompientesi, che in definitiva apre alla scienza dell'assoluto. La *Fenomenologia* approda, nel suo essere scienza negativa e propedeutica, al sapere assoluto, il quale *risulta* dalla negazione determinata del presupposto coscienziale.

La *Fenomenologia dello Spirito*, tuttavia, non è soltanto apertura alla scienza, via negativa che libera dagli ostacoli quel sapere che è propriamente scientifico, cioè speculativo. Il *risultato* del cammino fenomenologico, infatti, non fa la sua apparizione solo come meta; il sapere assoluto è in realtà presente sin dall'inizio del cammino coscienziale, ed è proprio in virtù di questa presenza silenziosa che la *Fenomenologia dello spirito* non è solo scienza negativa, ma è anche scienza positiva, ossia scienza dell'esperienza della coscienza. Il sapere assoluto, che è il punto di vista speculativo guadagnato dalla coscienza, si “volge” indietro e, con sguardo retrospettivo, ripercorre nella *memoria (Erinnerung)* la difficile via che lo ha fatto sorgere. In questo senso, la stessa *Fenomenologia* è la narrazione (esposizione scientifica) compiuta dalla coscienza ormai filosofica (autrice) che racconta e riorganizza il suo stesso viaggio di formazione (attrice). Essendo la *Fenomenologia* il ricordo scientifico dell'autoformazione del sapere assoluto, non può darsi una vera e propria interazione tra il narratore e il narrato, e in

questo senso il “puro stare a vedere (*reine Zusehen bleibt*)”¹⁷⁵ prescritto da Hegel ha un carattere categorico, necessario. Il punto di vista del “noi” è così quello esterno del sapere assoluto che assiste alla formazione di sé stesso come al suo ricordo. Noi siamo dunque “osservatori fenomenologici”¹⁷⁶.

Tuttavia, non si capirebbe questa paradossale circolarità della scienza se non si considerasse il terreno eminentemente storico in cui sorge il sapere assoluto; è il calvario della storia che porta il sorgere della scienza come Spirito che sa sé come Spirito. Solo a seguito di questo lungo e faticoso cammino storico, solo a seguito della rivoluzione politica (Rivoluzione francese) e di quella filosofica (rivoluzione copernicana di Kant) il sapere assoluto finalmente sorge come dispiegato, e solo una volta che la scienza è sorta, essa può volgersi scientificamente al suo cammino, e con sguardo attento e onnicomprensivo, può rintracciarne l’interna necessità e, sapendosi poi come meta, può interpretare infine il cammino come orientato a quello *scopo* che è l’autocoscienza di sé da parte dello Spirito. La scienza, riordinando e rintracciando i nodi di necessità in quel cammino che la ha portata a sorgere, si configura così come *scienza* di quel cammino.

Il sapere assoluto è circolare, poiché è già presente all’inizio nonostante sia il risultato del cammino. A mutare è, in un certo senso, l’*effettualità* di esso, poiché il sapere assoluto passa dall’osservare sé stesso *in potenza*, come coscienza naturale, a pensare sé stesso *in atto* come coscienza filosofica cosciente della sua formazione raggiunta. In questa differenza si ha il divenire Spirito dello Spirito, ossia il sapersi come Spirito da parte dello Spirito. Questa presa di coscienza è ciò che la *Fenomenologia* porta avanti con la sua complessa narrazione che interseca coscienza ingenua e sapere assoluto, coscienza e Spirito. L’Assoluto hegeliano è, dopotutto, il divenir sé stesso mediante auto-posizionamento e riflessione nell’esser altro, e l’altro dello Spirito è, nella *Fenomenologia*, la coscienza ingenua (e l’oggetto che a lei appare).

§ 2 – Coscienza e Spirito

In questo paragrafo si cerca di esporre – nonostante gli evidenti limiti di spazio e la complessità del tema che ne richiederebbe una trattazione a sé – la concezione hegeliana

¹⁷⁵ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Introduzione, p. 163.

¹⁷⁶ Espressione adoperata ad esempio da Houlgate ne *Hegel’s phenomenology of Spirit*.

dell'assoluto, con lo scopo di inquadrare ancor più chiaramente il compito della *Fenomenologia*: essa espone la formazione della coscienza naturale alla scienza e in questo espone il divenire pienamente Spirito da parte dello Spirito. Da immota e tautologica sostanza esso diviene Soggetto compiuto, in un passaggio che vede nella coscienza quell'alterità fondamentale e necessaria al compimento dell'autocoscienza spirituale come pienamente effettuale. Lo Spirito è pienamente sé stesso quando si sa come Spirito, e perché ciò accada, esso deve apparire a sé.

§ 2.1 – L'Assoluto come Spirito

“Secondo il mio punto di vista, che dovrà giustificarsi unicamente mediante l'esposizione del sistema stesso, tutto dipende dal concepire ed esprimere il vero non tanto come *sostanza*, bensì propriamente come *soggetto* (*das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subject aufzufassen und auszudrücken*)”¹⁷⁷. Questa è forse una delle affermazioni più importanti e significative che si possono trovare nei vari scritti di Hegel. Essa contiene brachilogicamente l'intento fondamentale della filosofia hegeliana, quell'obiettivo che poi verrà perseguito ed esposto nel sistema della scienza. Non è un caso che questo passaggio si trovi proprio nella Prefazione alla *Fenomenologia*: la Prefazione è, come si è già detto, il Manifesto della filosofia hegeliana nella sua interezza, e dunque non è solo Prefazione alla *Fenomenologia*, ma è piuttosto Prefazione all'intero sistema.

Cosa intende Hegel sostenendo che il vero sia da esprimere “propriamente come Soggetto” e “non tanto come sostanza”? La proposta hegeliana ha un carattere decisamente innovativo e, se così si può dire, fortemente controintuitivo. Siamo soliti pensare la Verità (con la “v” maiuscola) come una “nozione” fissa, definitiva, come qualcosa di eternamente uguale a sé stesso, di esistente da sempre e che aspetta solo di essere scoperto e pensato da noi. Questa Verità così intesa, una volta scoperta, compresa ed infine esposta, sarebbe in grado, per la sua eterna stabilità, di porre la “fine dei *logoi*”, poiché il discorso che la esporrebbe si porrebbe inevitabilmente come quel discorso privilegiato che, cogliendo ed esponendo l'eterna Verità, diverrebbe così l'unico discorso autenticamente vero, capace con ciò di falsificare tutti gli altri.

¹⁷⁷ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Prefazione, p. 67.

Questo *logos* autentico, di cui a lungo i vari filosofi sono andati alla ricerca, è oggi incarnato dal discorso scientifico (delle scienze positive, per riprendere il discorso fatto nel primo paragrafo della prima parte), il quale, falsificando ogni altro *logos*, si auto concede quel privilegio che lo porrà, con la scoperta della “Teoria del tutto” che va ricercando, come l’unico discorso autenticamente vero. Questa concezione del Vero è, però, direbbe Hegel, la concezione del Vero che ne ha la *rappresentazione*, il piano dell’opinione ordinaria. Secondo Hegel, infatti, intendere il vero in questo modo, cioè come qualcosa di stabile ed eterno, significa paradossalmente intenderlo come falso. La proposta hegeliana va, ancora una volta, contro il dominio del noto e della rappresentazione, e in ciò sta la sua straordinaria novità e contro-intuitività.

Pensare il vero “propriamente come soggetto” significa pensarlo in un modo assolutamente rivoluzionario; la verità non va cioè intesa come una datità statica, eternamente immobile e uguale a sé stessa. Essa è, al contrario, movimento, relazione, differenza, e tuttavia ritorno ad unità mediante questa dispersione. La Verità è, nel realismo assoluto hegeliano¹⁷⁸, la totalità stessa del reale nel suo *effettuarsi e pensarsi*. Tale realtà, poi, non si riduce neanche alla Sostanza di Spinoza¹⁷⁹, il cui discorso è sicuramente proteso alla comprensione del tutto, e tuttavia finisce per proporre una filosofia “in cui dio è determinato solo come *sostanza* e non come soggetto e come spirito”¹⁸⁰, o ancora in cui “la sostanza e la sua assoluta unità ha la forma

¹⁷⁸ A tal proposito, si veda K. R. Westphal, *Hegel's epistemology. A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis 2003⁷ e, sempre di K. R. Westphal, *Hegel's epistemological realism. A study of the Aim and Method of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989. In particolare, Westphal fornisce i tratti fondamentali del discorso hegeliano, con una chiarezza e sinteticità molto rare, nel capitolo 10 del secondo testo citato. In questo capitolo, che si intitola *Hegel's idealism and epistemological realism*, Westphal va esponendo in magistrale sintesi i punti cardine della filosofia hegeliana, che egli rileva principalmente nel suo realismo epistemologico (l’idealismo hegeliano è antisoggettivistico; esso è un idealismo assoluto che coincide, in ultima istanza, con un realismo assoluto) e nel suo olismo ontologico (ogni finito è ideale in quanto si richiama ad altro come ciò che lo fonda; il reale è così una complessa trama di relazioni reciproche tra finiti e relativi concetti, la quale compone infine la grande tela del reale, la cui struttura logica è l’idea assoluta. Come scrive Westphal a p. 142: Hegel does not mean by “idealism” what it is generally taken to mean in English-language philosophy, namely, that the world is somehow dependent for its existence or characteristics (or both) upon mundane human minds. Rather, Hegel’s brand of idealism is a kind of ontological *holism* according to which all parts of the world are fundamentally interrelated, where these interrelations are fundamentally conceptual relations”).

¹⁷⁹ Hegel si confronta molto spesso e in svariati luoghi delle sue opere con Spinoza, ma vi sono due luoghi principali in cui il confronto è posto in maniera più completa e più esplicita: 1) *Scienza della Logica*, La dottrina dell’essenza, nella nota che occupa le pp. 604-609 e che nell’indice intitola: “Filosofia spinozistica e leibniziana”; 2) *Lezioni sulla storia della filosofia*, Terzo periodo: la filosofia moderna, pp. 481-490.

¹⁸⁰ Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., Prefazione alla seconda edizione, p. LXXXI.

di una unità immobile, cioè non mediantesi con sé stessa, la forma di una rigidità nella quale il concetto della negativa unità dello Stesso, la soggettività, non si trova ancora”¹⁸¹. Il vero hegeliano, dunque, non può essere un qualcosa di parziale, e quindi è la totalità del reale, e tuttavia il reale non è qualcosa di immoto e immediato, cioè non è solo sostanza, ma è propriamente Soggetto.

Il vero hegeliano è sì la Totalità, l’Assoluto, come per Spinoza, e tuttavia in Hegel esso *supera* la condizione tautologica e di morta sostanzialità nel configurarsi come un che di *vivente* il quale, come il seme che diventa frutto, perviene alla *perfezione* di sé, ossia al proprio *pieno sviluppo*, mediante il suo stesso divenire. Il vero, in quanto Soggetto, diviene pienamente sé stesso, come il seme che, attraverso il suo *confutarsi* come pianta, diventa frutto. Il *telos* interno fa della Verità un che di Vivente, poiché il suo porsi in moto è causato da quell’effetto che, solo una volta *effettuato*, fa del vero un Soggetto pienamente dispiegato. Con ciò si ha quel “rovesciamento” causale proprio della causalità finale, rovesciamento già noto ad Aristotele e ripreso, seppur abbassato alla riflessione soggettiva, da Kant¹⁸²: il fine mette in moto come causa e, raggiunto, decreta il compimento di ciò che ha causato. Il Vero hegeliano è, per quanto si è finora compreso, totalità vivente, e tuttavia, per essere veramente Soggetto, ciò ancora non basta.

Scriva Hegel che “Il vero è il divenire (*werden*) di sé stesso, è il circolo (*kreis*) che presuppone e ha all’inizio la propria fine come proprio fine, e che è reale (*wirklich*) solo mediante l’attuazione e la propria fine”¹⁸³. La verità è il suo stesso *divenire*. Hegel adopera l’infinito “*werden*” per indicare il fatto che la verità non è mero risultato, al più divenuto ma poi in eterna quiete, giacché è invece l’eterno movimento di *auto-posizionamento* che è il “divenire di sé stesso”, “*das Werden seiner selbst*”. Questo è il tratto decisivo che fa del Vero hegeliano un Soggetto: la verità, l’essere o l’assoluto inteso come soggetto, la sostanza in movimento, è il divenire di sé stessa, “è il movimento del porre-sé-stessa (*die Bewegung des sich selbst Setzens*), solo in quanto è la mediazione tra il divenire-altro-da-sé e sé stessa. In quanto soggetto, la sostanza è la *negatività* pura e *semplice*, e proprio per questo è lo sdoppiamento del semplice, è la duplicazione opponente (*die entgegensetzende Verdopplung*)

¹⁸¹ Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 275.

¹⁸² La questione verrà ripresa e affrontata, seppur sempre brevemente, nel prossimo capitolo, dove il tema della finalità immanente è centrale.

¹⁸³ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Prefazione, p. 69.

che a sua volta costituisce la negazione di questa diversità indifferente e della sua opposizione: solo questa uguaglianza *restaurantesi* (*wiederherstellende Gleichheit*), solo questa riflessione (*Reflexion*) entro sé stesso nell’esser-altro – non un’unità *originaria* in quanto tale, né *immediata* in quanto tale – è il vero”¹⁸⁴. La sostanza intesa come Soggetto è il movimento di auto-posizionamento o auto-determinazione o auto-dispersione/espansione che, spezzando l’immota e tautologica unità iniziale, la restaura riflettendosi nell’altro da sé posto, in un eterno ripiegamento di sé in sé stesso dopo la sua fuoriuscita da sé. L’eterno è questo movimento¹⁸⁵. L’assoluto è Soggetto assolutamente libero poiché pienamente *autonomo*¹⁸⁶, in contrapposizione all’eteronomia biologica e naturale. Il Vero è quindi Soggetto auto-moventesi e auto-risultante.

La questione è, come si può notare, decisamente complessa, e tuttavia costituisce il cuore del discorso hegeliano. Il tutto può forse essere chiarito con un’altra affermazione, anch’essa fondamentale ed estremamente concisa, che Hegel scrive poco dopo: “*Das Wahre ist das Ganze*”; “il vero è l’intero”. Se il vero, come si è visto, è movimento di auto-posizionamento e riflessione in sé nell’altro posto, ne consegue che esso è l’interezza di questo movimento, e in questo senso è l’*eterno risultare* di sé stesso. Come chiarisce subito Hegel: “Il Tutto, però, è solo l’essenza che si compie mediante il proprio sviluppo. Dell’Assoluto, infatti, bisogna dire che è essenzialmente un *risultato*, che solo *alla fine* è ciò che è in verità”¹⁸⁷. Il vero hegeliano è, come si è visto sopra, soggetto che diviene sé stesso compendosi, e tuttavia bisogna sottolineare che l’Assoluto non è *soltanto risultato*. Come scrive Hegel all’inizio della Prefazione che qui stiamo osservando; “La Cosa, infatti, non si esaurisce nel suo *fine*, bensì nella sua *attuazione*; e il Tutto *reale* (*das wirkliche Ganze*) non è costituito soltanto dal *risultato*, ma da questo insieme al divenire che l’ha prodotto”, e questo perché “preso a sé stante, il fine

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ Non è affatto casuale, a questo proposito, che la *prima* triade della Logica sia quella di essere, nulla e divenire. Il divenire come fondale di inveramento di essere e nulla è la prima vera determinazione del Logos, e in questo senso il *movimento* è subito “dedotto” come connaturato all’assoluto hegeliano, o meglio, della zona preminente della Totalità, il terreno più “vero”, ossia il piano logico. Il Logos della logica è infatti “Dio prima della creazione”, struttura logica che regge il reale ma che nella *Scienza della Logica* è studiata in astratto, cioè come astratta dal mondo empirico. Questo Logos è un che di eterno nel senso che è extra-temporale, e tuttavia ammette in sé il movimento nella forma della negazione immanente ereditata e trasformata / inverata dalla Fenomenologia (nella Logica la negatività è immanente al pensiero, e non è più presente nella forma della distinzione tra soggetto e oggetto, pensiero e verità). Per approfondimenti sulla peculiare struttura del Logos come pensiero auto-ponentesi mediante autoriferimento e retroazione, si veda Chiereghin, *Rileggere la scienza della logica*.

¹⁸⁶ Eredità evidentemente kantiana oltre che spinoziana.

¹⁸⁷ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Prefazione, p. 69.

è l'universale senza vita, così come la tendenza è il mero impulso cui manca ancora la realtà; e il nudo risultato è il cadavere che s'è lasciato dietro la tendenza"¹⁸⁸. Il Vero, l'Essere, la Cosa, l'Assoluto, il Soggetto e, come si vedrà tra poco, lo Spirito e Dio, sono tutti nomi diversi con cui Hegel si riferisce alla stessa cosa: la verità nel suo eterno auto-movimento e auto-risultare. Risultato e processo sono indivisibili, pena il ricadere nella caotica differenziazione priva di unità o nella morta e astratta tautologia. L'Assoluto è dunque l'*unità dinamica e dialettica* di processo e risultato; è, come disse molti anni prima riferendosi alla vita come ciò che non era coglibile dall'astrazione dell'intelletto, "unione di unione e di non-unione"¹⁸⁹, "l'identità dell'identità e della non-identità"¹⁹⁰.

Questo eterno risultare, questo atto in atto in cui l'uguaglianza continuamente si *restauro*¹⁹¹, trova nell'"eminentissimo" concetto moderno di Spirito la sua espressione più adatta: il vero va inteso come Spirito, "l'Assoluto come Spirito (*das Absolute als Geist*)"¹⁹². Infatti, aggiunge Hegel, "Solo lo spirituale è *reale* (*Das Geistige allein ist das Wirkliche*): esso è l'essenza, cioè l'*essente-in-sé*; esso è *ciò che si rapporta ad altro*, il *determinato*, è l'*essere-altro* e l'*essere-per-sé* – ed è il permanere-entro-sé in tale determinatezza, cioè nel suo essere-fuori-di-sé –: solo ciò che è spirituale è *in sé e per sé* (*an und für sich*)"¹⁹³. Lo Spirito che è l'Assoluto¹⁹⁴ e il Vero è, dunque, "Il puro autoriconoscimento nell'assoluto esser-altro (*Das reine Selbsterkennen im absoluten Anderssein*)"¹⁹⁵. L'unità dinamica, diveniente di processo e risultato, l'identità restaurantesi dell'universale particolarizzato, la riflessione attuantesi nell'assoluto essere altro,

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 71.

¹⁸⁹ G. W. F. Hegel, *Frühe Schriften I-II*, herausgegeben von F. Nicolin und G. Schüler, Hamburg 1989; trad. it. di E. Mirri, *Scritti giovanili*, Ortothes, Napoli-Salerno 2015, frammento di sistema, testo 63 (pp. 616-619), p. 618.

¹⁹⁰ G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, in "Kritisches Journal der Philosophie", Zweiten Bandes erstes Stück, Tübingen 1802, pp. 3-188; trad. it. di R. Bodei, *Fede e sapere*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 2014, cit., p. 79.

¹⁹¹ L'Assoluto hegeliano ritorna a sé stesso, a differenza dell'Io assoluto fichtiano che finisce per decadere da principio assoluto e incondizionato a Io empirico. Il principio della *Tathandlung* è così ripreso e coerentizzato da Hegel. Per chiarimenti a proposito, si veda Rametta, *Filosofia come "sistema della scienza"*. *Introduzione alla lettura della Prefazione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, in particolare la fine del capitolo IX, *L'intelletto e il negativo*.

¹⁹² Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Prefazione, p. 75.

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ Heidegger, ne *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, mostra come Hegel, alla domanda fondamentale della filosofia occidentale, ossia "Che cos'è l'essente?", risponde che è idea, concetto, Spirito. Si ha con ciò quella che Heidegger definisce una "*onto-teo-ego-logia*": per Hegel l'assoluto, la verità, è spirito. Lo spirito è sapere, *logos*; lo spirito è io, *ego*; lo spirito è Dio, *theos*, lo spirito è realtà effettuale, l'ente *tout court*, *on*.

¹⁹⁵ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Prefazione, p. 77.

questo è il modo rivoluzionario con cui Hegel intende esprimere il Vero. Lungi dal pensarlo come l’oscuro abisso in cui si annulla ogni differenza, come “la notte nella quale, come si suol dire, tutte le vacche sono nere”¹⁹⁶, Hegel coglie ed esprime il vero come sostanza divenuta Soggetto, come Spirito auto-ponentesi ed auto-restaurantsi. Il vero hegeliano può così dirsi uno “spinozismo in movimento”¹⁹⁷.

Nel Vero così inteso, in cui l’immediatezza iniziale viene spezzata e mediata nell’auto-restaurazione di sé mediante dispersione, va sottolineato il ruolo della *mediazione* (*Unmittelbare*). Hegel nota che, comunemente, possono sorgere fraintendimenti sul significato di questa in relazione all’Assoluto, e precisa che la mediazione “non è altro che l’autouguaglianza che si muove da sé stessa, è la riflessione entro sé, il momento dell’Io essente-per-sé, è la negatività pura: abbassata alla sua astrazione pura, la mediazione è il *puro e semplice divenire*”¹⁹⁸. In questo senso, il divenire che, come mediazione, spezza l’immediata auto-uguaglianza della sostanza, introducendo differenza e relazione, immette pura negatività nell’accecante luce della tautologica e immota identità della sostanza con sé. Il momento di rottura è un momento di negazione, e tuttavia questo tratto è fondamentale alla verità come lo è l’oscurità per la vista che altrimenti sarebbe accecata dalla sola luce. Se l’Assoluto è automovimento mediante auto-posizionamento e riflessione in sé, la mediazione è proprio ciò che nega l’astrazione della sostanza immota e immediatamente identica a sé, e in questo senso è “negatività pura”. La mediazione è il terreno della *riflessione* la quale, presa in astratto cioè isolata, è l’opposto dell’intuizione trascendentale. L’intuizione sta alla immediata e tautologica auto-identità come la riflessione sta alla mediata differenziazione. Si può, dopotutto, esporre discorsivamente solo ciò che ammette una pluralità di “parti”; l’immediata auto-identità può ammettere solo intuizione¹⁹⁹.

Scissione e unità, uguaglianza e differenza, vengono da Hegel tenuti dialetticamente insieme: le due polarità stanno in un rapporto di *unità dinamica*. La mediazione in quanto

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 67.

¹⁹⁷ È nota la stima che Hegel riservava per Spinoza. Nonostante l’interesse di Spinoza per la totalità, alla sua sostanza mancano vita, storia, movimento. La sostanza spinoziana, cioè, non è ancora Soggetto, Spirito. Ciò che Hegel fa, come egli stesso dice nella *Scienza della logica*, è “inverare” il sistema di Spinoza, cioè coerentizzarlo. Per i luoghi in cui Hegel si confronta con Spinoza, si veda nota n. 178, p. 76.

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 71.

¹⁹⁹ Per approfondire il rapporto tra riflessione e intuizione, e in generale per la complessa questione dell’assoluto come Soggetto in Hegel, si veda Gaetano Rametta, *Filosofia come “sistema della scienza”. Introduzione alla lettura della Prefazione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, in particolare il capitolo X: “Sostanza come soggetto”.

negatività pura è *momento* dell'Assoluto che, mediante tale negazione, ritrova sé stesso e restaura la sua unità originaria *conservando* in questa unità ripristinata la differenza che ha rotto l'immediatezza iniziale. L'immediato, che è la Sostanza, viene così mediato, divenendo Spirito, il quale, in virtù della sua completa mediazione, è detto "l'essere assolutamente mediato"²⁰⁰. Infatti, l'Assoluto che è soggetto "oltrepassa l'immediatezza astratta – cioè l'immediatezza *essente* soltanto in generale – e diviene così la sostanza autentica, diviene l'essere o l'immediatezza che non ha più la mediazione fuori di sé, ma che è questa stessa mediazione"²⁰¹. A tal proposito, molti anni dopo Hegel scriverà nel secondo volume della *Scienza della logica* che "Dio nel suo concetto immediato non è spirito. Lo spirito non è l'immediato, il contrapposto della mediazione, ma è anzi l'essenza che pone eternamente la sua immediatezza ed eternamente da quella ritorna in sé"²⁰². Dio è propriamente Dio in quanto Spirito, in quanto cioè "essenza che pone eternamente la sua immediatezza ed eternamente da quella ritorna in sé".

Lo Spirito non è allora quell'Assoluto che, in quanto Assoluto, deve allontanare da sé (come tanti sostengono) la mediazione come negatività pura, affermandosi come perfetto positivo. Al contrario, "Lo Spirito conquista la propria verità solo a condizione di ritrovare sé stesso nella disgregazione assoluta. Lo Spirito è questa potenza, ma non nel senso del positivo che distoglie lo sguardo dal negativo, come quando ci sbarazziamo in fretta di qualcosa dicendo che non è o che è falso, per passare subito a qualcos'altro. Lo Spirito è invece questa potenza (*Macht*) solo quando guarda in faccia il negativo e soggiorna presso di esso. Tale soggiorno è il potere magico che converte il negativo nell'essere"²⁰³. Con questa rivoluzionaria concezione dell'Assoluto si compie quel Venerdì Santo Speculativo con cui Hegel concludeva il suo articolo jenesese del 1802; *Fede e Sapere*²⁰⁴. Come il Dio cristiano, dopo aver negato la propria eterna auto-uguaglianza mediante l'Incarnazione, supera la morte mediante la Resurrezione, così l'Assoluto hegeliano, dopo essersi posto e disperso, ritrova sé stesso nella propria dispersione. Come il Dio cristiano esce dalla propria assoluta trascendenza incarnandosi e morendo in quella carne (a differenza del Dio ebraico), così l'Assoluto hegeliano rimuove la propria astrattezza e unilateralità "concretizzandosi", facendosi carne e, nel suo senso speculativo, facendosi mondo.

²⁰⁰ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Prefazione, p. 91.

²⁰¹ *Ivi*, p. 87.

²⁰² Hegel, *Scienza della logica*, cit., Logica dell'essenza, p. 591.

²⁰³ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Prefazione, p. 87.

²⁰⁴ Hegel, *Fede e sapere*, p. 253.

Dio è vero infinito, è eterno risultare, è Spirito cioè Soggetto, e la mediazione è ciò in virtù del quale la sostanza diventa Soggetto²⁰⁵. Ancora una volta, Dio non sarebbe pienamente Dio se non esperisse anche la morte, reggendola, così allora l’Assoluto non è tale se non contiene al suo interno ciò che comunemente è ritenuto essergli completamente estraneo; la finitezza.

Come si è accennato sopra, la concezione dell’Assoluto di Hegel è fortemente controintuitiva, poiché si schiera apertamente contro la comune e ordinaria rappresentazione che vede il vero di contro al falso, l’infinito di contro al finito. Riguardo alla comune opposizione tra infinito e finito, Hegel dirà nella *Scienza della logica* che il vero infinito non può che contenere al suo interno il finito, perché se lo allontanasse da sé come suo temuto opposto, finirebbe inevitabilmente con ciò per trasformarsi in suo uguale, cioè in un finito. L’infinito autentico non esclude da sé il finito, perché così facendo diverrebbe anch’esso un finito, limitato da un Altro che nega per determinarsi. La visione ordinaria del rapporto tra finito e infinito “suppone che il finito abbia il *perire* per suo *ultimo*. È affermazione espressa che il finito sia incompatibile e incongiungibile coll’infinito, che il finito sia assolutamente opposto all’infinito”²⁰⁶. Tuttavia, “Nessun de’ due può esser posto e compreso senza l’altro, né l’infinito senza il finito, né il finito senza l’infinito”²⁰⁷, e ponendoli in opposizione “L’infinito, posto così, è *uno dei due*. Ma in quanto è *soltanto* uno dei due, è esso stesso finito; non è l’intero, ma soltanto l’un lato; ha il suo limite in quello che gli si contrappone; è così l’*Infinito finito*”²⁰⁸; “Cotesto infinito è così un *infinito reso finito*”²⁰⁹. La soluzione sta nel comprendere che “l’infinito è già per sé stesso tanto finito quanto infinito”²¹⁰, che l’unità del finito coll’infinito è “unità, che è essa stessa l’infinito – il quale comprende in sé sé stesso e la finità”²¹¹.

Provando ad aggiungere un ultimo tratto fondamentale della questione, un Assoluto così inteso richiede inevitabilmente una esposizione del tutto peculiare, un *logos* che sia in grado di esporre l’auto-movimento del vero evitando di cristallizzarlo riportandolo così all’immota auto-

²⁰⁵ Rametta, ne *Filosofia come “sistema della scienza”*. *Introduzione alla lettura della Prefazione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, in particolare nel capitolo X: “Sostanza come soggetto”, a p. 178 scrive: “Ecco perché dire Soggetto implica già sempre dire, in Hegel: mediazione; e se il Soggetto è ciò che solamente è effettuale, l’effettualità medesima non potrà attuarsi come tale se non nella forma della mediazione. “Mediazione” indica perciò il movimento attraverso cui la sostanza si afferma come Soggetto”.

²⁰⁶ Hegel *Scienza della logica*, cit., p. 130.

²⁰⁷ *Ivi*, p. 146.

²⁰⁸ *Ivi*, p. 147.

²⁰⁹ *Ivi*, p. 148.

²¹⁰ *Ivi*, p. 158.

²¹¹ *Ivi*, p. 147.

identità sostanziale, un *logos* che, ancora una volta, sia diverso da quello delle scienze positive. Questo specifico *logos* è il sistema “vivente”²¹². Scrive Hegel che “solo come scienza, solo come *sistema* (*System*), il sapere è reale e può essere oggetto di esposizione”²¹³, e ancora che “La vera figura della verità è dunque posta nella scientificità, e ciò equivale a dire che la verità trova l’elemento della propria esistenza nel *Concetto* (*an dem Begriffe*)”²¹⁴. Il vero trova la sua adeguata esposizione nella forma di Sistema, perché solo questa forma mantiene in “vita” l’Assoluto, evitando di “cristallizzarlo” o “reificarlo”. Nel sistema, infatti, ogni determinazione è “inverata” solo in quanto relata alle altre, mentre è falsa nel suo isolamento. “*Das Wahre ist das Ganze*”; se il sistema intende esporre compiutamente questo vero, non può che farlo sottolineando la necessità di rapportare ogni determinazione all’intero. La forma del sistema esibisce quell’unità dinamica di processo e risultato, di identità e differenza, di tutto e parte, che costituisce il Vero come Soggetto. Il Sistema espone la relazione dialettica di ogni determinazione, il suo essere ricondotta al proprio fondale di inveramento, il suo essere dedotta.

Il movimento del Vero è così tenuto in vita solo in una forma di sapere che sia sistematica e *vivente*; la forma del Concetto. La filosofia perviene ad essere, come scriverà Hegel nell’*Enciclopedia*, “l’Idea che *pensa sé stessa*”²¹⁵, e ciò accade solo quando è in grado di esporre il Vero nella forma che gli è propria, ossia quella del Concetto, del sapere concettuale o sapere assoluto. Il sapere concettuale è il traguardo della *Fenomenologia* come togliimento di ogni residuo estrinseco, residuo ancora presente nella religione che coglie l’assoluto in forma rappresentativa, ripresentando così il rapporto tra sé e l’altro: l’assoluto è sì presente a sé stesso, ma si presenta in forma di rappresentazione (*Vorstellung*). Il Concetto è invece l’esposizione speculativa cioè filosofica cioè scientifica dell’assoluto; è la piena e realizzata autocoscienza dell’assoluto nella filosofia. Nel Concetto, e così nel sistema, l’Assoluto pensa compiutamente sé stesso: l’assoluto è dunque *autocoscienza effettuale*²¹⁶.

²¹² A tal proposito, Heidegger, ne *Fenomenologia dello spirito di Hegel*, sostiene che la scienza significa per Hegel il conoscere e sapere assoluto, e la scienza è solo, in quanto sapere assoluto, nel e in quanto sistema. Il sistema poi, sostiene Heidegger, ha due parti o meglio, si presenta in due elaborazioni: la prima (*Fenomenologia*) ha ad oggetto la conoscenza dialettica speculativa, il sapere; la seconda (logica) espone questo sapere assoluto in ciò che per esso costituisce l’intero di quella determinatezza nelle quali ciò che di volta in volta si sa speculativamente deve venir saputo già prima, cioè il contenuto categoriale del saputo in ciò che è passibile d’esser saputo assolutamente.

²¹³ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Prefazione, p. 75.

²¹⁴ *Ivi*, p. 55.

²¹⁵ Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 574, p. 564.

²¹⁶ A tal proposito Cortella, ne *Dopo il sapere assoluto. L’eredità hegeliana nell’epoca post-metafisica*, a p. 152 scrive che “l’assoluto non è un ente supremo e trascendente ma è solo il sapersi del sapere”.

La difficoltà di questo tipo di esposizione fa sì che Hegel, nell’enunciare il fondamentale “detto” da cui questo paragrafo è partito (quello per cui il vero è da pensare più propriamente come Soggetto), vi antepone un’avvertenza: “Secondo il mio punto di vista, che dovrà giustificarsi unicamente mediante l’esposizione del sistema stesso”. Nulla è vero nella sua immediata datità, ma solo nell’interrezza delle sue relazioni. Così non c’è affermazione che possa esprimere il vero, poiché la verità è esposta solo nell’interrezza del sistema.

Si può concludere notando che il sistema, così come l’Assoluto, non sono mai qualcosa di chiuso e concluso in via definitiva. Se l’assoluto è l’eterno movimento del risultare, è lo stesso “divenire sé stesso”, “*das Werden seiner selbst*”, il sapere di esso sarà allora costantemente aperto a nuove contingenze da mediare, e cioè da dedurre. La realtà intesa come *Wirklichkeit* è infatti quella “porzione” di *Realität* che corrisponde al suo concetto. Non la totalità del reale inteso come esistente è infatti propriamente “reale” nel senso di *Wirklich*, cioè *effettuale*. Nel momento in cui una alterità funge da riflessione per l’Assoluto, ecco che questa viene “mediata” in esso e in questo modo diviene reale, cioè razionale. La contingenza non ancora mediata continua però ad esistere, e tuttavia la storia è quel terreno in cui l’Assoluto continua progressivamente a risorgere curvando verso sé stesso sempre più negazioni e alterità. Il mondo è progressivamente ricondotto a ragione, e con ciò l’Assoluto raccoglie sotto la sua razionale legislazione sempre più porzioni di mondo, allo stesso modo in cui il sapere penetra sempre più in profondità arricchendosi²¹⁷. Nel suo costante *fuoriuscire e ritornare in sé* l’Assoluto, e di conseguenza il sapere, sono un continuo alternarsi di espansione e contrazione, in un movimento che riparte sempre più ricco di prima e ritorna ancor più arricchito. Il versante storico è presente in maniera importante nella stessa *Fenomenologia*; è solo quando lo Spirito arriva a “fare mondo”, quando il mondo diventa patria dello Spirito, che il sapere assoluto come autocoscienza dell’assoluto può sorgere. Questa compenetrazione di Spirito e mondo avviene nella storia, e dunque il sorgere della scienza è un sorgere storico.

²¹⁷ Bodei, ne *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, mostra che con la modernità la realtà diventa effettualità. A pp. 37-38 scrive: “Con l’era moderna l’universale discende nel mondo e si intreccia alla realtà, che diventa, a questo contatto, effettualità”. Il mondo terreno diventa “patria” dello spirito”, “la ragione è penetrata nel mondo (soprattutto in Francia) e il mondo è penetrato nella ragione (soprattutto in Germania)”. Ciò corrisponde a quanto sostiene Vinci ne *Spirito e tempo. Commentario della Fenomenologia dello spirito. Il sapere assoluto*, in cui si sostiene che l’autocoscienza effettuale dello Spirito viene raggiunta solo in età moderna e in particolare mediante la morale kantiana che trova nella soggettività la compresenza di universale e particolare. Vinci sottolinea il raggiungimento di questa effettualità nello *Spirito certo di sé stesso* dove la coscienza diviene pienamente autocosciente (mediante un compiuto riconoscimento) e così lo Spirito può ritrovarsi finalmente in essa.

§ 2.2 – Lo Spirito come autocoscienza effettuale: Coscienza e Spirito

Dopo aver definito l'Assoluto come Spirito, e aver mostrato che “solo lo spirituale è reale” in quanto è “in sé e per sé”, Hegel aggiunge che “Questo essere-in-sé-e-per-sé, però, è innanzitutto solo per noi o *in sé*, è la sostanza spirituale (*die geistige Substanz*), e deve dunque ancora essere tale *per sé stesso*: esso deve divenire il sapere che sa lo spirituale e che, a un tempo, sa sé stesso come Spirito; esso deve cioè divenire *oggetto* di sé stesso, e, altrettanto immediatamente, anche oggetto rimosso, riflesso in sé stesso”²¹⁸. Hegel sembra così distinguere tre livelli di “sviluppo” dello Spirito, di suo compimento e perfezione: lo Spirito immediatamente in sé che è la sostanza; lo Spirito in sé e per sé solo *in sé* che è la sostanza spirituale; lo Spirito in sé e per sé *in sé e per sé* che è lo Spirito compiuto. Se la sostanza è la totale assenza di ogni mediazione, così che si può definire l’“essere assolutamente immediato”, e la sostanza spirituale è parzialmente mediata, lo Spirito compiuto è invece l’“essere assolutamente mediato”²¹⁹. La sostanza, in quanto totale assenza di ogni movimento e determinazione, esclude massimamente da sé l'autocoscienza di sé, che è invece il risultato del movimento di auto-posizionamento e riflessione nell'essere altro. La sostanza spirituale è invece parzialmente *effettuale* poiché è, seppur ancora sostanza, comunque spirituale. Essa è cioè la compresenza di un residuo ancora “cristallizzato”, astratto, tautologico, incosciente, cioè la sostanza, e di un germe diveniente e auto riflesso che è lo spirituale. Lo Spirito, infine, è il compiuto ritorno in sé mediante la sua estrinsecazione in altro, e dunque è la rimozione del residuo reificato e piena apertura diveniente²²⁰.

Il compimento massimo, ossia la piena effettuazione dello Spirito come Spirito (appunto terzo e massimo livello di compimento) consiste nel *sapersi*, da parte dello Spirito, come

²¹⁸ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Prefazione, p. 77.

²¹⁹ *Ivi*, 93.

²²⁰ Rametta, ne *Filosofia come “sistema della scienza”*. *Introduzione alla lettura della Prefazione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, dedica il capitolo XI: “La verità come spirito”, alla comprensione dell'assoluto hegeliano per come è esposto nella Prefazione della Fenomenologia. A pp. 201-202 scrive: “finché lo spirito non è consapevole, non *sa* di sé come in-e-per-sé, esso non è ancora effettivamente sviluppato o realizzato *come spirito*. Esso dunque deve condurre quell'in-e-per-sé, dal livello immediato dell'*in sé* (che perciò Hegel chiama spirito non ancora esistente *come* spirito, ma come non sviluppata *sostanza* spirituale) a quello, in cui lo spirito *si pone* pienamente *come* spirito, del *per sé*. In altri termini: lo spirito è realizzato effettivamente soltanto in quanto *sa di sé* come spirito, ovvero in quanto è *in sé e per sé* in-e-per-sé”.

Spirito. Lo Spirito che propriamente è tale, e cioè non mera sostanza né sostanza spirituale, è lo Spirito come *autocoscienza pienamente effettuale*, pienamente realizzata, in cui si compie il movimento di riconoscimento nell’altro da sé. Come autocoscienza effettuale l’assoluto è pieno auto-riconoscimento nell’altro da sé posto. Il movimento compiuto dell’Assoluto ne fa dunque “divina autocoscienza”, poiché lo Spirito è veramente tale quando sa sé come Spirito, quando cioè è in qualche modo oggetto di sé stesso. In questo senso la distinzione di soggetto e oggetto viene meno nel movimento autocoscienziale, giacché nell’autocoscienza compiuta soggetto e oggetto sono lo stesso, seppur non sono immediatamente identici. Il fuoriuscire da sé e ritornare a sé mediante la riflessione nell’essere altro è, infatti, la struttura propria dell’autocoscienza per Hegel. Se il sapere finito è il sapere di un oggetto contrapposto ad un soggetto e considerato *in sé* indipendente, allora il sapere infinito e assoluto sarà invece il sapere dell’autocoscienza pienamente sviluppata, per cui essa sa sé stessa, trova sé stessa, nell’altro. Il raggiungimento della autocoscienza effettuale scandisce allora il sorgere della scienza: “Lo Spirito che, in tal modo, si sa sviluppato come Spirito, è la *scienza (Wissenschaft)*. La scienza è la realtà (*Wirklichkeit*) dello Spirito ed è il regno che si costruisce nel suo proprio elemento”²²¹. Solo mediante il pieno sviluppo dello Spirito come autocoscienza effettuale, la scienza può finalmente sorgere nella sua figura sistematica. “Il *puro* autoriconoscimento (*Selbsterkennen*) nell’assoluto essere-altro, questo etere *in quanto tale*, è il terreno su cui si fonda la scienza, è il *sapere nella sua universalità*”²²². La scienza, cioè il sapere assoluto, è lo Spirito che sa sé come Spirito, è cioè l’autocoscienza dello Spirito pienamente sviluppata. Una volta che l’Assoluto sia venuto a sapersi per quello che è, ossia Soggetto spirituale, questo sapersi da parte di sé stesso costituirà il contenuto della scienza, la quale è dunque sapere assoluto cioè sapere di sé da parte dell’Assoluto²²³.

Questa condizione di massima effettualità va però, come si è visto nel paragrafo precedente, “acquisita” dallo Spirito. Esso da sostanza deve farsi Soggetto, e ciò mediante quell’automovimento che lo determina come Spirito. Se l’Assoluto è Spirito in quanto è soggettività auto-moventesi e auto-riconoscentesi nell’altro, se cioè è autocoscienza effettuale, è necessario che lo Spirito, per essere pienamente Spirito, per sapersi cioè come Spirito, divenga appunto “oggetto di sé stesso”, giunga cioè a sapere sé nell’altro che ha ad oggetto. Quando ciò

²²¹ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Prefazione, p. 77.

²²² *Ibid.*

²²³ Heidegger, ne *Fenomenologia dello spirito di Hegel*, sostiene che il sapere assoluto è il sapere dell’assoluto.

accade si ha il sorgere del terreno della scienza cioè il sorgere del sapere assoluto. Nella parte precedente di questo lavoro di tesi, però, abbiamo visto che lo sviluppo del punto di vista scientifico è esattamente il compito della *Fenomenologia dello spirito*, che appunto termina con il sapere assoluto, il quale è così definito nell'omonima sezione: esso è “lo Spirito che sa sé stesso nella figura dello Spirito: è il *sapere concettuale*”²²⁴, sapere concettuale che è la filosofia (speculativa) stessa. Di nuovo, “la *fenomenologia* dello Spirito è appunto l'esposizione di questo divenire della *scienza in generale*, cioè del *sapere*”²²⁵, infatti “il presupposto o la condizione dell'inizio della filosofia è che la coscienza si trovi in questo *elemento* [quello del puro autoriconoscimento]. Tale elemento, però, giunge a compimento e a piena trasparenza solo mediante il movimento del proprio divenire”²²⁶.

Se lo Spirito, per essere propriamente Spirito, cioè autocoscienza effettuale, ha la necessità di apparire a sé stesso come oggetto, la *Fenomenologia* è l'opera che espone il realizzarsi di questa condizione mediante la relazione coscienziale. La coscienza è, va ricordato, “L'esistenza immediata dello Spirito”²²⁷, ed essa è il rapportarsi di un Sé ad un oggetto. “Se lo Spirito diviene oggetto, però, ciò avviene perché esso è il movimento del divenire un *altro da sé*, cioè del divenire *oggetto del proprio Sé*, e del rimuovere questo essere-altro”²²⁸. Lo Spirito, allora, diviene Spirito apparendo a Sé-coscienza come oggetto-sostanza. Coscienza e Spirito sono, in questo senso, indissolubilmente legati, perché la scienza sorge nell'autocoscienza dello Spirito, e l'autocoscienza dello Spirito richiede l'apparire dello Spirito come sostanza a Sé-Spirito come coscienza. L'Assoluto, dunque, per essere propriamente Assoluto, cioè Spirito effettuale, necessita di apparire ad una coscienza finita, pur essendo esso altro da questa²²⁹.

Il rapporto tra questi due modi di apparire dello Spirito, coscienza e sostanza, è un rapporto tra due *altri*, ed è così un che di negativo: “La disequaglianza, che ha luogo nella coscienza, tra l'Io e la sostanza che ne è l'oggetto, è propriamente la loro differenza, il *negativo* in

²²⁴ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Sapere assoluto, p. 1049.

²²⁵ *Ivi*, Prefazione, p. 79.

²²⁶ *Ivi*, p. 77.

²²⁷ *Ivi*, p. 91.

²²⁸ *Ivi*, p. 91.

²²⁹ Riguardo al ruolo fondamentale della coscienza finita per l'effettuarsi dello Spirito come tale, si vedano ad esempio Rametta, *Filosofia come “sistema della scienza”*. *Introduzione alla lettura della Prefazione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, in particolare capitoli X e XI, e anche Vinci, *Spirito e tempo. Commentario alla Fenomenologia dello Spirito. Il sapere assoluto*. Riguardo, poi, alla questione dell'Assoluto come pensiero non soggettivistico, si vedano ad esempio Hegel, di Illetterati, Giuspoli e Mendola, e *Rileggere la scienza della logica* di Chiereghin.

generale”²³⁰, ed è proprio questa negatività a fungere da motore della dialettica coscienziale. “Il negativo può essere considerato come l’*insufficienza* di tutt’e due, ma è comunque la loro anima, ciò che li muove entrambi”²³¹. Il rapporto tra il Sé e la sostanza è così un rapporto dinamico, vivente, e si scopre tale nel lungo cammino coscienziale, che vede inizialmente la coscienza esser certa della piena e totale indipendenza da sé dell’altro e, mediante il susseguirsi dell’auto-confutazione delle varie figure, espone il progressivo avvicinarsi dei due lati che, pur non annullandosi in un’identità che porta alla perdita di ogni differenza, si rivelano in un’unità dialettica o vivente. Ciascuno dei due è, in questo senso, *insufficiente* se preso nel suo isolamento, poiché trova nel rapporto con l’altro la verità di sé stesso. Coscienza e sostanza sono, seppur altri, entrambi manifestazioni dello Spirito, e in particolare è proprio nel riconoscimento, da parte della coscienza, di questa unità indissolubile, che lo Spirito perviene alla coscienza di sé come Spirito.

Lo Spirito, esistendo immediatamente come coscienza, che costituisce la sua esistenza nell’esteriorità, si trova scisso in sé come coscienza e sé come oggetto che appare alla coscienza. La coscienza è il lato del *sapere* che lo Spirito ha di sé. Essa, come esserci immediato dello Spirito, è una sua astrazione se si considera in quanto “isolata”, e ciò accade fin tanto che essa presuppone la scissione tra sé e l’altro come due lati indipendenti. La saturazione di questa illusione avvicina sempre più la coscienza alla verità di sé stessa; essa è appunto l’esserci immediato dello Spirito, il quale è così il solo e vero *concreto*. Spirito e coscienza sono così, in un certo senso, due modi di vedere la stessa cosa; in entrambi i casi si ha a che fare con lo Spirito, ma questo può essere colto in astratto assolutizzando un lato della scissione che pone esso stesso, il lato del sapere, e quindi sarà coscienza, oppure può essere colto in concreto, nell’unità delle sue determinazioni e cioè come intero, e in questo modo è Spirito in senso autentico. Lo Spirito è il “fondale di inveramento” della coscienza, è il *concreto* che invera la coscienza che nella sua ingenuità naturale si coglie come isolata. In questo senso, ancora una volta, il vero è l’intero, giacché solo quando la coscienza perverrà alla verità di sé stessa, mediante la confutazione immanente ed esaustiva del suo presupposto naturale, si saprà come Spirito.

La *Fenomenologia* è così l’esposizione del divenire Spirito dello Spirito mediante la sua manifestazione a sé stesso nella coscienza, ed è al contempo il formarsi della coscienza verso

²³⁰ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Prefazione, p. 91.

²³¹ *Ibid.*

la scienza che, essendo la piena ed effettuale autocoscienza dello Spirito, porta la coscienza alla verità di sé stessa; essa è Spirito immediato. Questo doppio risultato è in realtà unico, poiché Spirito e coscienza, come si è visto, non sono due veri *altri*, non cadono l'uno fuori dall'altra. Ogni passo che la coscienza fa in direzione della verità di sé stessa è un passo più vicino allo Spirito autocosciente di sé. Spirito e coscienza sono così i due protagonisti dell'opera, ma in realtà sono lo stesso, solo con gradi differenti di effettualità, concretezza, mediazione. L'avvicinarsi della coscienza allo Spirito è l'avvicinarsi dello Spirito a sé stesso²³², il divenir Soggetto della sostanza, il passaggio dall'*in sé* al *per sé* dell'autocoscienza che così diviene effettuale. Ciò che sembra essere solo una disuguaglianza tra la coscienza e il suo oggetto, allora, "è altrettanto disuguaglianza della sostanza con sé stessa. Ciò che sembra accadere fuori di essa, ed essere persino un'attività diretta contro di essa, è infatti il suo proprio agire, ed è in tal modo che la sostanza mostra di essere essenzialmente soggetto"²³³. È la sostanza che, dovendo divenire Soggetto, scinde sé stessa e si ritrova in questa scissione. "Quando poi la sostanza si mostra compiutamente come soggetto, allora lo Spirito ha reso la propria esistenza uguale alla propria essenza; allora lo Spirito sa di essere oggetto di sé stesso proprio in quanto Spirito, e viene così oltrepassato (*überwunden*) l'elemento astratto dell'immediatezza e della separazione tra il sapere e la verità. In tal modo, l'essere è assolutamente mediato (*Da Sein ist absolut vermittelt*)"²³⁴. La compiuta mediazione segna il sorgere della scienza speculativa mediante il pervenire, da parte della coscienza, alla verità di sé stessa, il che contemporaneamente è il pervenire, da parte dello Spirito, alla coscienza di sé stesso. Così, non ci sarebbe alcuna autocoscienza effettuale senza la coscienza; lo Spirito giunge finalmente a sapersi come tale solo attraverso la formazione della coscienza²³⁵. La *Fenomenologia dello*

²³² Heidegger, ne *Fenomenologia dello spirito di Hegel*, sostiene che la *Fenomenologia* è il modo in cui il sapere assoluto si porta a sé stesso, il quale poi è assoluto in quanto conosce assolutamente, cioè libero dai "saputi" che vincolano i saperi relativi. La *Fenomenologia* avrebbe così il compito di portare il sapere a sé stesso.

²³³ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Prefazione, p. 91.

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ J. Hyppolite, ne *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris 1946; trad. it. di G. A. De Toni, *Genesi e struttura della fenomenologia*, La Nuova Italia, Firenze 1972, a p. 28 scrive che "è lo spirito a sapere sé stesso nella coscienza, e che la coscienza si sa come spirito. In quanto sapere sé, esso non sarà più l'Assoluto al di là di ogni riflessione ma l'Assoluto riflettentesi in sé medesimo. Sarà dunque Soggetto e non più soltanto Sostanza". Cortella, ne *Dopo il sapere assoluto. L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica*, a p. 150 scrive: "È questo [il sapersi dell'assoluto] il risultato della *Fenomenologia*, cioè la coincidenza fra la coscienza singola e la coscienza universale assoluta". Poco dopo, a p. 151, Cortella mette in guardia dal considerare in senso mistico l'unità di coscienza singola finita e assoluto, e scrive che essa va intesa

Spirito si conclude appunto con l’“essere assolutamente mediato”, con lo Spirito che, mediante la sua alienazione, ritorna in sé cosciente di sé, diviene cioè compiutamente Spirito. Con ciò l’ultima figura della *Fenomenologia* è il sapere assoluto²³⁶.

§ 3 – La circolarità del sapere assoluto: il sorgere storico della scienza e la scienza del suo sorgere

La meta del cammino fenomenologico è, come sappiamo, il sapere assoluto. Col raggiungimento di questa meta da parte della coscienza si approda nel terreno del Concetto, infatti “Il sapere assoluto è lo Spirito che sa sé stesso nella figura dello Spirito: è il sapere concettuale”²³⁷. Esso è l’autocoscienza spirituale effettivamente sviluppata.

Nei paragrafi precedenti si è visto che per giungere a questo *elemento* che è il Sapere assoluto, lo Spirito deve divenire oggetto di sé stesso, e affinché ciò accada lo Spirito *si “scinde” in / si pone* come coscienza (Sé) e oggetto che la coscienza *sa (sostanza)*. Solo quando lo Spirito nella sua forma di *Sé* saprà l’oggetto come sé stesso (sostanza spirituale), lo Spirito sarà finalmente effettuale.

Il punto fondamentale che va ora compreso è il seguente. La *Fenomenologia* è, come si è visto più volte nella prima parte di questo lavoro di tesi, sì introduzione negativa al sistema, e tuttavia ha anch’essa carattere propriamente *scientifico*; essa è scienza dell’esperienza della coscienza o anche scienza della *Fenomenologia dello Spirito*, ossia scienza del sorgere dello Spirito come Spirito mediante l’esperienza coscienziale che nelle sue varie configurazioni manifesta lo Spirito ancora incompiuto. Come intendere questo compito paradossale?

“più determinatamente come *realizzarsi dell’assoluto nella coscienza individuale sotto di forma di sapere assoluto* (e risolversi, senza residui, dell’assoluto in una forma di sapere”.

²³⁶ Inwood, nella sua introduzione alla sua traduzione della *Fenomenologia*, sostiene che l’ultima figura della *Fenomenologia* è il sistema hegeliano stesso. Il sapere assoluto sarebbe, dunque, l’ultima figura della *Fenomenologia* e, essendo esso l’autocoscienza dello Spirito, l’intero sistema non sarebbe altro che il dispiegamento di questa ultima figura. Lauer, ne *A reading of Hegel Phenomenology of spirit*, sostiene che la *Fenomenologia* (p. 25) ci spiega cosa il sapere assoluto è, ma non ancora cosa sa di sé, cosa conosce. In questo senso, ciò che il sapere assoluto conosce essendo cosciente di sé sarebbe, per dirla con Inwood, il sistema stesso. Sempre a tal proposito, infine, M. Westphal, ne *History and Truth in Hegel’s phenomenology*, scrive a p. 223: “the *Phenomenology* is a discovery; the System its development. Whereas the *Phenomenology* is our Virgil to lead us to the Kingdom of Truth, the System is our Beatrice to show us the splendors of that kingdom. What has emerged in Absolute Knowledge is not just a new theory of knowledge but a whole new view of reality, a new ontology”.

²³⁷ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Sapere assoluto, p. 1049.

§ 3.1 – L'assurda circolarità

Nella prima parte di questo lavoro di tesi ci si è appositamente concentrati sul carattere negativo della *Fenomenologia* come apertura propedeutica alla scienza. Lo scopo di quella parte era, infatti, quello di intendere la *Fenomenologia* come scetticismo autocompientesi. In questo luogo, e in generale da qui in avanti, si vuole invece porre l'accento sul carattere "positivamente scientifico" della *Fenomenologia*; nonostante sia una introduzione negativa alla Scienza, essa è contemporaneamente un'opera propriamente scientifica.

Nella Prefazione alla *Fenomenologia* Hegel scrive: "Una tale esposizione [la *Fenomenologia*] costituisce la prima parte della scienza, in quanto l'esistenza dello Spirito come *primum* non è altro che l'immediatezza, l'inizio, e l'inizio non è qui ancora il proprio ritorno entro sé. L'elemento dell'esistenza immediata è perciò la determinatezza in base alla quale questa parte della scienza si differenzia dalle altre parti"²³⁸. Nell'Introduzione, poi, Hegel scrive che "il cammino verso la scienza è già esso stesso *scienza*, e precisamente, secondo il suo contenuto, scienza dell'esperienza della coscienza"²³⁹. Il carattere positivamente scientifico della *Fenomenologia* è esposto chiaramente da Hegel, che ne chiarisce anche la peculiarità; essa è "prima parte della scienza" poiché non sviluppa già il sapere che lo Spirito ha di sé stesso ma, una volta che questo sapere è sorto, si concentra anzitutto nell'espone scientificamente questo stesso sorgere. In questo senso, nei capitoli successivi si cercherà di interpretare la *Fenomenologia* come sapere (scienza) dell'amore per il sapere (dell'esperienza della coscienza che la *Fenomenologia* mostra *retrospettivamente* essere teleologicamente orientata al sorgere del sapere).

La *Fenomenologia* è, si può dire, l'esposizione scientifica del sorgere della scienza, e in questo senso è essa stessa scienza. Essa è, in altri termini, scienza del divenire della scienza o, in un certo senso, scienza della scienza²⁴⁰, cioè dimostrazione scientifica del punto di vista

²³⁸ *Ivi*, Prefazione, p. 89.

²³⁹ *Ivi*, Introduzione, p. 167.

²⁴⁰ In questo senso, K. R. Westphal, in particolare ne *Hegel's epistemological realism. A study of the Aim and Method of Hegel's Phenomenology of Spirit* e *Hegel's epistemology. A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit*, mostra come in Hegel la *Fenomenologia* prenda il posto della "prima filosofia" generalmente affidato all'epistemologia. Da qui il grande problema del criterio di verità, che Hegel sembra

scientifico. Essa è, come Hegel dirà nell’*Enciclopedia* e nella *Scienza della logica*, la *deduzione* del concetto di scienza.

Tutto ciò appare sicuramente paradossale. Come fa la scienza a esporre scientificamente il suo sorgere? Non si ha con ciò una assurda *circolarità* per cui la scienza, facendo scienza del suo sorgere, opererebbe prima del suo stesso sorgere? Come si può, in altre parole, parlare di un sorgere scientifico della scienza se la scienza, sorgendo ad un certo punto, non è strutturalmente presente prima del suo sorgere?²⁴¹

L’apparente assurdità può venir meno *se e solo se* la scientificità del sorgere della scienza viene rintracciata e saputa *dopo* che la scienza è sorta. L’immediata compresenza e contemporaneità del sorgere e del sapere la necessità di questo sorgere è logicamente impossibile, e tuttavia ciò non esclude che la scienza, una volta sorta, possa rintracciare in questo suo sorgere un che di necessario ed esporlo.

Ora, il lato del suo iniziale sorgere è, come si vedrà, il terreno eminentemente storico, mentre il lato del suo esporre la necessità di questo sorgere è il livello propriamente fenomenologico. Se il sapere assoluto costituisce la meta del cammino fenomenologico, e in quanto meta fenomenologica è Spirito effettivamente sviluppato e dunque pronto a sapere sé nella *Logica*, è però importante notare che esso è prima ancora meta del cammino storico. Bisogna così distinguere tra un *prima* del sorgere della scienza, che è il piano storico, e un *dopo* che la scienza è sorta, in cui ha luogo l’esposizione fenomenologica.

risolvere mediante un immanente auto-criticismo coscienziale. La questione della circolarità e dell’autofondazione della filosofia in Hegel è attentamente affrontata ne *The relevance of Hegel’s concept of philosophy. From Classical German Philosophy to Contemporary Metaphilosophy*.

²⁴¹ Questa è, in parte, la questione fondamentale affrontata accuratamente da K. R. Westphal in vari volumi tra i quali, principalmente, *Hegel’s epistemological realism. A study of the Aim and Method of Hegel’s Phenomenology of Spirit* e *Hegel’s epistemology. A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit*. Westphal sostiene che il problema che Hegel riesce a risolvere con la *Fenomenologia* è quello del “*question begging*” o della petizione di principio che si rifà al dilemma del criterio di Sesto Empirico: come definire un criterio di verità? Dovrei adoperare un criterio di verità, e così via, in un regresso infinito. La questione esposta da Westphal verrà affrontata specificamente nei prossimi due capitoli di questo lavoro di tesi. D. H. Heidemann riassume efficacemente la problematica nel saggio “Hegel’s Philosophy of Philosophy”, contenuto ne *The relevance of Hegel’s concept of philosophy. From Classical German Philosophy to Contemporary Metaphilosophy*, edited by L. Illetterati and G. Miolli, quando a p. 39 scrive: “if metaphilosophy is philosophy philosophizing about itself from *inside* of philosophy, then philosophy’s self-conception seems to be viciously circular because recognizing itself as philosophy already presupposes the understanding and application of the knowledge that is yet to be achieved in metaphilosophy”.

§ 3.2 – *Fenomenologia e storia*

Come si è accennato sopra²⁴², la dimensione storica ricopre in questo discorso un ruolo fondamentale²⁴³. Lo Spirito, in quanto soggettività auto-ponentesi, non è una astratta e morta ipostasi trascendente, non è fuori dal mondo ma, per così dire, è mondo che si sviluppa, è verità che “fa mondo”, che si pone cioè come storia e in essa giunge a sapersi, giunge cioè alla autocoscienza effettuale di sé, e in questo senso il sapere assoluto sorge storicamente. Se, come si è visto nel secondo paragrafo di questo capitolo, lo Spirito deve, per giungere a sapersi, sapersi come sostanza spirituale che appare a Sé come coscienza, va però sottolineato che la coscienza non è una soggettività disincarnata, un protagonista “inventato”, di fantasia, ma è protagonista reale della storia dell’umanità. È nella storia che la coscienza si rapporta al suo oggetto, che instaura un legame dialettico con esso, ed è per questo che la *Fenomenologia* non si limita ad esporre le figure per così dire “teoretiche” e “conoscitive” della coscienza, ma tratta l’esperienza coscienziale nel suo senso più inclusivo, allargandosi così anche a figure pratiche, artistiche, religiose, sociali²⁴⁴. La *Fenomenologia* espone la necessità del cammino coscienziale, ma “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”²⁴⁵. L’esaustività che determina questa scienza porta

²⁴² Fine del paragrafo 2.1.

²⁴³ L’interessa del discorso hegeliano pone, come è noto, grandissima attenzione alla storia. Sul legame tra filosofia e storia in Hegel si consideri, ad esempio, Bodei ne *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*. A tal proposito, e più in particolare in relazione al sorgere storico della scienza, Vinci, ne *Spirito e tempo. Commentario della Fenomenologia dello spirito. Il sapere assoluto*, a p. 173 scrive: “La conoscenza filosofica, infatti, non solo sorge nel tempo e nella storia, ma soprattutto è una forma di pensiero che si alimenta costantemente di contenuti che le si offrono a partire dal mondo reale sempre storicamente e temporalmente determinato” e, poco sopra, scrive che “Hegel ha cercato proprio con la *Fenomenologia* di farci vedere come la filosofia speculativa abbia una genesi nel tempo”. Riguardo alla questione specifica della *Fenomenologia*, per cui lo Spirito è sostanzialmente storia, si veda Hyppolite, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito*, dove il ruolo storico è particolarmente accentuato, in particolare nella parte I: “Aspetti generali della “Fenomenologia”, e più in particolare nel capitolo II: “Storia e “fenomenologia””. Tra i vari passaggi decisamente esplicativi, Hyppolite scrive e p. 40 che “Il suo sviluppo storico [dell’Assoluto] è al contrario la riflessione di tale Assoluto – lo spirito – in sé stesso” perché “*Per Hegel lo spirito è storia*”.

²⁴⁴ Molti sono gli studiosi che pongono l’accento sul carattere totalizzante dell’esperienza coscienziale della *Fenomenologia*, rispetto ad esempio all’esperienza per come è intesa da Kant. Tra tutti, riporto Hyppolite che, ne *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, a p. 13 scrive che Hegel “allarga molto la nozione di esperienza, cosicché in lui la critica dell’esperienza non è più limitata all’esperienza teoretica ma si estende a quella etica, giuridica, religiosa”.

²⁴⁵ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Introduzione, p. 167.

inevitabilmente la *Fenomenologia*, in quanto scienza che ha ad oggetto l’esperienza coscienziale, a non tralasciare alcun “nucleo” fondamentale di questa esperienza. Lo Spirito perviene al sapere di sé mediante la totalità delle configurazioni coscienziali, e queste includono non solo figure teoretiche, ma anche pratiche, giacché il sapere che la coscienza ha non è soltanto sapere strettamente conoscitivo, ma ha a che fare anche con convinzioni pratiche e religiose, con comportamenti morali e sociali.

Lo Spirito che sa sé come Spirito, ossia il sapere assoluto, sorge così nel terreno della storia, e solo una volta che è sorto da questo lungo calvario può finalmente volgersi all’indietro, verso il proprio cammino, e rintracciare in esso la necessità del suo stesso sorgere: “Il movimento di produzione della forma del proprio sapere di sé è il lavoro che lo Spirito compie come *storia reale*”²⁴⁶. Lo Spirito, che in quanto movimento di autoposizione di sé e autoriconoscimento nell’esser Altro si era, per la necessità di compiersi in questo movimento, fatto oggetto di sé stesso, giunge finalmente a sapersi come oggetto di sé, ad essere cioè pienamente autocosciente. La storia è il grande calvario dello Spirito, che dalla sua forma più astratta giunge a sapersi come Intero concreto. La *Fenomenologia* è il rintracciare, nelle molteplici forme e configurazioni di questo spirito, un *risultato* delle precedenti, ed un nucleo logico e concettuale, che fa di ogni figura spirituale una portatrice di una specifica *Weltanschauung*, di una peculiare visione del mondo, teoretica e pratica. Come scrive Hegel nella conclusione del capitolo *Sapere assoluto*, nonché nella conclusione dell’intera *Fenomenologia*, “La via che conduce alla *meta* – al sapere assoluto, cioè allo Spirito che si sa come Spirito – è il ricordo (*Erinnerung*) degli spiriti così come essi sono in sé stessi e compiono l’organizzazione del loro regno. La loro conservazione, secondo il lato della loro esistenza libera che si manifesta nella forma dell’accidentalità, è la storia; secondo il lato della loro organizzazione concettuale, invece, tale conservazione è la *scienza del sapere fenomenico*; tutt’e due insieme, cioè la Storia compresa concettualmente, formano il ricordo e il Calvario dello Spirito assoluto, formano la realtà, la verità e la certezza del suo trono, senza il quale esso sarebbe solitudine priva di vita”²⁴⁷. La *Fenomenologia* è “organizzazione concettuale” delle configurazioni o manifestazioni dello Spirito esposta nella forma del “ricordo” (*Erinnerung*) dello Spirito compiuto, cioè dello Spirito assoluto²⁴⁸.

²⁴⁶ *Ivi*, Sapere assoluto, p. 1055.

²⁴⁷ *Ivi*, p. 1065.

²⁴⁸ Riguardo alla questione della memoria, K. R. Westphal, ne *Hegel’s epistemological realism. A study of the Aim and Method of Hegel’s Phenomenology of Spirit*, nel capitolo 9: *Some further methodological considerations*,

Storia e fenomenologia, accidentalità dell'accadere e organizzazione concettuale di esso, costituiscono insieme "la Storia compresa concettualmente, formano il ricordo e il Calvario dello Spirito assoluto". La storia è il terreno del sorgere dello Spirito, la fenomenologia è il livello della scienza di questo sorgere, il livello in cui lo Spirito compie una organizzazione che è ri-organizzazione delle sue configurazioni storiche mediante una preliminare "selezione" (non operare alcuna selezione e conseguente riorganizzazione significa restare sul piano della storia)²⁴⁹. Lo Spirito, dunque, vede nella storia il terreno del suo sorgere, e rintraccia in questo un che di necessario "ri-ordinando" per così dire le sue manifestazioni (da ciò "fenomenologia") nell'ordine scientifico di implicazione e cioè dalla più astratta alla più concreta²⁵⁰, e

paragrafo IV: *Hegelian Phenomenology and the Meno Paradox*, fa un interessante confronto tra la memoria della fenomenologia hegeliana e la celebre dottrina della reminiscenza platonica esposta nel Menone. La memoria fenomenologica non richiede l'ammissione dell'immortalità dell'anima perché, in virtù del principio della negazione determinata, la meta mantiene conservate tutte le tappe precedenti. Inoltre, il soggetto che ricorda è lo Spirito stesso, il quale lo fa sì mediante una coscienza finita, e tuttavia questa coscienza è la coscienza filosofica, coscienza che si è formata lungo la storia. Sempre riguardo alla memoria, Hyppolite, ne *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito*, a p. 50, scrive che "tale innalzamento della coscienza empirica al sapere assoluto è possibile solo se si scoprono in lei le tappe necessarie del suo ascendere; queste tappe sono già in lei, bisogna soltanto che essa scenda nell'interiorità del ricordo con una operazione paragonabile alla reminiscenza platonica. Infatti l'individuo, figlio del suo tempo, ha in sé tutta la sostanza dello spirito di quel tempo, gli occorre solo di appropriarsela". E ancora, nella p. successiva: "La storia del mondo è compiuta, consumata (*vollbracht*); occorre solo che il singolo individuo la ritrovi in sé". Chiereghin, poi, ne *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, sostiene che la "catena mnestica" che lo Spirito ripercorre nella memoria contiene le figure logiche di cui tratterà la logica, solo che ancora immerse in figure coscienziali. In questo senso, la *Fenomenologia* sarebbe più del punto di partenza della logica speculativa. Essa conterrebbe già in sé il disegno, sia pur intrecciato a principi organizzativi destinati poi a lasciarsi sullo sfondo, dell'articolazione e delle strutture della futura *Scienza della logica*. Infine, una interpretazione molto interessante riguardo alla questione della *Erinnerung* del sapere assoluto è fornita da Bodei che, ne *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, in particolare nel capitolo terzo: "Apparenza ed epoca", dedica il paragrafo 6: "Tempo ed eternità: ricordo e oblio della continuità" a questa problematica, e a p. 217 scrive: "All'oblio delle origini di tutte le filosofie del passato, la filosofia del presente deve contrapporre l'*Erinnerung*, il ricordo interiorizzante, l'appropriazione e l'universalizzazione del passato nel presente. La verità, *aletheia*, diventa un'altra volta uscire dal Lete dell'oblio, memoria, e la musa della storia, Mnemosyne, presiede, nel "sapere assoluto" al passaggio dalla *Fenomenologia* al sistema". A p. 210, poi, scrive: "La filosofia è sempre stata il proprio tempo appreso in pensieri, ma solo ora lo sa", solo ora, cioè, che una *Fenomenologia dello Spirito* può essere compiutamente esposta, solo ora che il sapere assoluto, sorge compiuto: nella modernità.

²⁴⁹ Hyppolite, ne *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, a p. 52 scrive: "Vi è dunque un certo rapporto tra la filosofia della storia e la fenomenologia. Quest'ultima è lo sviluppo concreto ed esplicito della cultura dell'individuo, l'elevazione del suo io finito all'io assoluto, ma questa elevazione è possibile solo utilizzando i momenti della storia del mondo che sono immanenti alla coscienza individuale":

²⁵⁰ Riguardo alla scientificità propria della *Fenomenologia* nei termini di memoria e riorganizzazione delle figure coscienziali K. R. Westphal, ne *Hegel's epistemological realism. A study of the Aim and Method of Hegel's Phenomenology of Spirit*, in particolare nel capitolo 9: *Some further methodological considerations*, paragrafo VII: *Phenomenology as a "Science"*, a p. 136 scrive: "The putative presence of these necessary transitions [quelle da una figura coscienziale all'altra] allows forms of consciousness to be arranged systematically in an order of

raggruppando le varie figure fenomenologiche all’interno di *momenti fenomenologici* (numericamente finiti) a seconda delle affinità di fondo delle figure²⁵¹. In questo senso si spiega la complessa questione dell’ordine delle figure nella *Fenomenologia* in relazione al piano storico; la priorità fenomenologica è *logica*, essendo la *Fenomenologia* non l’esposizione della storia, ma la sua “organizzazione concettuale”. La storia fa la sua esplicita apparizione solo nel capitolo “Spirito”, e questo in virtù del fatto che, essendo l’ordine fenomenologico un ordine strettamente logico, lo Spirito sorge solo ad un certo punto come quel concreto di cui le figure precedenti sono astrazioni e dalle quali *risulta* in virtù del principio della negazione determinata. In altre parole, ogni figura coscienziale è una figura storica dello Spirito, e tuttavia è solo nel capitolo “Spirito” che ciò viene rivelato, perché è necessario che esso *risulti* come fondamento mediante il preliminare passaggio per figure più astratte²⁵². Come scrive Hegel

increasing adequacy”, dove per ordine di adeguatezza si intende quello dall’astratto al concreto, da meno a più ricco, e quindi da meno a più adeguato. Sempre riguardo all’organizzazione del sapere assoluto, Bodei, ne *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, a p. 81 scrive: “Nella “scienza che sorge”, rappresentata dalla *Fenomenologia dello spirito*, le acquisizioni precedenti si colgono quindi in una forma semplificata e astratta come elementi che servono a ricostruire la genesi dell’attualità e a rendere possibile la transizione dal vecchio al nuovo mondo”. Poco dopo: “Il singolo deve ripercorrere i gradi di formazione dello spirito universale”.

²⁵¹ Chiereghin, ne *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, espone, nel primo capitolo intitolato “Il metodo e l’organizzazione concettuale della *Fenomenologia*”, in particolare nei paragrafi 1.6 (“I “momenti” fenomenologici”), 1.7 (“Le “figure” fenomenologiche”), e 1.8 (“La necessità della scienza sottesa al caos della coscienza”), da p. 47 a p. 55, questa necessità “riorrganizzativa” della scienza che raggruppa figure fenomenologiche affini componendo i vari momenti. Affinché ciò accada Chiereghin sottolinea la necessità di possedere la totalità delle figure (non tralasciarne alcuna) mediante il reperimento “di alcune modalità fondamentali, finite di numero e ben individuabili nella loro specifica fisionomia, le quali siano in grado di esprimere i caratteri e la struttura di *ogni* possibile atteggiamento della coscienza”. “I momenti attraverso i quali Hegel pretende di aver attinto questa totalità, capace di trasformare il caos della coscienza nella necessità del concetto, sono costituiti da “coscienza”, “autocoscienza”, “ragione”, “spirito”, “religione” e “sapere assoluto”” (cit. pp. 52-53).

²⁵² Hyppolite risulta molto chiaro quando, ne *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito*, a p. 47 scrive: “i tre momenti – coscienza, autocoscienza, ragione – non vanno considerati come successivi: non sono nel tempo, sono tre astrazioni introdotte nel Tutto dello spirito e studiate nella loro evoluzione separata”, mentre è con lo Spirito che si ha a che fare con “lo sviluppo storico reale”, seppure in un modo che non fa della *Fenomenologia* “una filosofia della storia-del-mondo”. Scrive a p. 80 che “Coscienza, autocoscienza, ragione sono dunque astrazioni dello spirito, sola realtà concreta; *sono* per il fatto che lo spirito si analizza”. Oltretutto, la complessa posizione della Religione, posta dopo lo Spirito, viene da Hyppolite intesa in questo modo a p. 91: “Le forme della religione, ben s’intende, non succedono temporalmente a quelle dello spirito. La religione ha a sua volta una storia nella storia: non è più lo spirito immediato ma l’autocoscienza dello spirito, lo spirito assoluto, e tale autocoscienza si deve presentare come oggetto senza perdere sé stessa”. Questo combacia, in parte, con l’interpretazione di Chiereghin che, ne *Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, sostiene che con il capitolo Spirito si perviene alla “forma assoluta” come “totalità presa insieme”, mentre con la religione si perviene al “contenuto assoluto” come “totalità semplice”. È nel convergere di questi due, forma e contenuto, che si ha infine il sapere assoluto.

nelle prime pagine del VI capitolo, “Lo spirito è il *Sé* della coscienza reale, è il *mondo* oggettivo reale che si contrappone alla coscienza stessa, o meglio: è la coscienza che si contrappone a sé stessa come questo mondo”²⁵³. È nella sezione “Ragione” che lo spirito sorge anzitutto come sostanza spirituale, come ciò che Hegel definisce “la Cosa stessa (*Sache selbst*)” che “è un’essenza il cui *essere* consiste, a un tempo, nell’*attività* del *singolo* individuo e in quella di tutti gli individui, e la cui attività è immediatamente *per altri*, è una *Cosa*; essa è Cosa soltanto come *attività di Tutti* e di *Ciascuno* (*als Tun Aller un Jeder*), è l’essenza che costituisce l’essenza di tutte le essenze: la Cosa stessa è l’*essenza spirituale* (*das geistige Wesen ist*)”²⁵⁴.

Si potrebbero fare svariati esempi di figure coscienziali che, pur appearing prima dello Spirito come mondo storico, riappaiono in esso “inverate” come figure concrete. Si pensi, ad esempio, alle varie figure dell’autocoscienza le quali, pur essendo trattate nella sezione “Autocoscienza”, che viene prima della sezione “Spirito”, riappaiono continuamente nella sezione Spirito, ad esempio nella trattazione del mondo giuridico romano, in cui si ha il progressivo alienarsi della coscienza privata che finisce, infine, per sottostare alla volontà dell’imperatore, diventando coscienza infelice. Si pensi poi anche alla sezione “Spirito estraniato da sé. La cultura”, dove il conflitto tra fede e ragione ripropone la coscienza infelice dal lato della fede annichilita dallo scontro, e la forza negante della coscienza scettica dal lato della ragione, la quale inoltre incarna, con il suo empirismo ingenuo, la posizione teoretica della certezza sensibile. La libertà assoluta della Rivoluzione francese, poi, incarna perfettamente il ruolo distruttivo del fare scettico, per non parlare, infine, del conflitto tra le due coscienze nella sezione “Lo spirito certo di sé stesso. La moralità”, dove lo scontro tra l’anima bella e la coscienza agente ricorda quello tra le due autocoscienze che porta poi al rapporto di signoria e servitù. Non a caso, dopotutto, il problema del *riconoscimento* sorto (e non risolto, poiché fino alla fine dello Spirito il riconoscimento è ancora sbilanciato, asimmetrico) con la sezione “Autocoscienza”, viene risolto solo nel rapporto di confessione e perdono delle due coscienze morali.

È proprio a questo livello storico, a seguito della Rivoluzione francese e del discorso kantiano, a seguito cioè della rivoluzione politica e di quella filosofica, che il riconoscimento può compiersi, ed è proprio in virtù del compiuto riconoscimento tra le due autocoscienze che l’autocoscienza finita diventa pienamente effettuale. Al livello di questa effettuazione è

²⁵³ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., VI: Spirito, p. 591.

²⁵⁴ *Ivi*, V: La certezza e verità della ragione, p. 595.

finalmente possibile, per lo Spirito, sapere sé come Spirito, come ciò che, calatosi nel mondo, dopo un lungo calvario giunge alla piena effettuazione di sé stesso²⁵⁵. Lo Spirito, cioè, diviene pienamente autocosciente solo in epoca moderna²⁵⁶.

Occorre a questo punto approfondire ulteriormente il piano dell’organizzazione concettuale della storia ad opera dello Spirito.

§ 3.3 – *Narrante e narrato: la circolarità del Sapere assoluto*

Una volta che lo Spirito giunge storicamente a sapere sé come Spirito, ripercorre nella memoria il suo sorgere. Questo “volgersi” al passato con fare scientifico è il piano della *Fenomenologia dello spirito*²⁵⁷.

Bisogna ricordare che lo Spirito è il pervenire, da parte della coscienza, alla verità di sé stessa, la quale diviene così da ingenua e naturale a filosofa, e se questo passaggio risulta dal venir meno, nella coscienza, “della parvenza di essere intaccata da qualcosa di estraneo”²⁵⁸, lo sguardo della coscienza filosofica è per così dire “depurato” da ogni finitezza. La coscienza giunta alla filosofia può, mediante il suo sguardo puro, “riflettere” lo Spirito per ciò che è: la filosofia speculativa è, infatti, “l’Idea che *pensa sé stessa*”²⁵⁹. Lo Spirito, cioè, sa sé stesso mediante la coscienza filosofica che, finalmente purificata da quel Purgatorio della finitezza che è la *Fenomenologia*, dà luogo al sapere assoluto²⁶⁰. Arrivata a questo punto, la coscienza

²⁵⁵ A tal proposito si veda Vinci, *Spirito e tempo. Commentario della Fenomenologia dello spirito. Il sapere assoluto*, in particolare la seconda sezione: “La storicità dello spirito”, in cui viene sottolineato il rapporto parallelo tra autocoscienza finita e autocoscienza assoluta (Spirito); solo quando la coscienza finita diviene pienamente effettuale può diventarla anche quella infinita. Questo accade esattamente nel riconoscimento reciproco delle due coscienze morali nello “Spirito certo di sé stesso”.

²⁵⁶ A tal proposito si veda Rametta, *Filosofia come “sistema della scienza”. Introduzione alla lettura della Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, in particolare capitolo XI: “La verità come Spirito”, paragrafo 8: “*Erscheinung*”, dove a p. 228 scrive che “soltanto all’epoca moderna è stato possibile concepire un sistema che comprendesse lo spirito come *verità* dell’essere, e lo elevasse al sapere di sé come di ciò che, nel reale, è unicamente *effettuale*”. Per la stessa questione, si veda la nota n. 217 a p. 84.

²⁵⁷ Vinci, ne *Spirito e tempo. Commentario della Fenomenologia dello spirito. Il sapere assoluto*, a p. 156 scrive: “La filosofia sa già la meta, conosce il proprio principio, ma vuole fornirne la giustificazione, che è lo scopo dell’intera *Fenomenologia* e del suo travagliato cammino del sapere apparente alla Scienza”.

²⁵⁸ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Introduzione, p. 167.

²⁵⁹ Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 574, p. 564.

²⁶⁰ Lauer, ne *A reading of Hegel Phenomenology of spirit*, nel capitolo sul sapere assoluto, sostiene che in esso la coscienza di sé e la coscienza dell’Assoluto vanno a coincidere.

che è divenuta Spirito, può *ricordare* il cammino che la ha portata a quel punto, cercando di *estrarre* da questo il “filo rosso” che è quella catena logica e dialettica che fa di quel percorso un che di *necessario*. Questo scientifico ricordare è proprio la *Fenomenologia dello Spirito*: essa è l’esposizione che lo Spirito, giunto ad essere Spirito, fa del suo sorgere come Spirito, e più in particolare è l’esposizione scientifica di questo necessario sorgere²⁶¹.

Questa esposizione che è la *Fenomenologia* è allora una sorta di *romanzo di formazione* dello Spirito²⁶², in cui lo Spirito è sia l’attore del romanzo (come coscienza naturale o *fenomenica* cioè Spirito immediato), il protagonista, l’io narrato, sia l’“autore” del romanzo (come coscienza filosofica o *fenomenologica*, Sapere assoluto), il narratore onnisciente, lo sguardo che osserva il protagonista²⁶³. Essendo l’esposizione un “ricordare”, è evidente che colui che ricorda, lo Spirito divenuto pienamente Spirito, non può in alcun modo interagire con il soggetto raccontato, che è lo Spirito come astratto, come diveniente Spirito. La coscienza narrata è, nel divenir Spirito (cioè coscienza narrante), pienamente autonoma nel suo cammino. Fuor di metafora, come più volte si è detto nella prima parte di questo lavoro, e come si approfondirà nei capitoli seguenti di questa seconda parte, “è la coscienza a esaminare sé stessa”, e dunque a *noi* lettori e, si può aggiungere, a *lui* narratore (Spirito), non “resta dunque altro atteggiamento che il puro stare a guardare”²⁶⁴.

²⁶¹ Hyppolite, ne *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, a p. 54 scrive: “Dunque la *Fenomenologia* è una parte della scienza filosofica: dal lato dell’individuo [coscienza] è un’introduzione alla scienza, ma dal lato del filosofo [sapere assoluto] è questa stessa scienza nell’atto di prender coscienza di sé, e poiché la riflessione non è estranea al sapere assoluto, poiché l’Assoluto è soggetto, rientra essa stessa nella vita assoluta dello Spirito”. Più avanti, a p. 86 scrive che “La fenomenologia della coscienza doveva ampliarsi a fenomenologia dello spirito affinché la coscienza potesse divenire coscienza dello spirito. Essa infatti può essere sapere assoluto solo se è autocoscienza dello spirito”.

²⁶² A tal proposito rimando a Hyppolite, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, nella parte I: “Aspetti generali della “fenomenologia””, capitolo 2: “La “bildung” della coscienza naturale, suo sviluppo e termine di questo”. Qui Hyppolite paragona il romanzo di formazione fenomenologico con l’*Emilio* di Rousseau e con il *Wilhelm Meister* di Goethe. La *Fenomenologia* è il romanzo-di-formazione filosofico.

²⁶³ Cicero, ne *Il Platone di Hegel*, nella nota n. 26 al capitolo II, a p. 63, chiarisce la distinzione tra la *coscienza fenomenica* e la *coscienza fenomenologica*: “La distinzione tra coscienza fenomenologica e coscienza fenomenica è, riguardo all’opera del 1807, nevralgicamente importante”, infatti, occorre distinguere due piani: a) il piano della coscienza *naturale* o *fenomenica* nelle tappe progressive del suo movimento dialettico verso il Sapere assoluto (lo Spirito come *oggetto* della Fenomenologia); b) il piano della coscienza *filosofica* o *fenomenologica* [...], in cui si situa l’esposizione vera e propria del cammino della coscienza naturale (lo Spirito come *soggetto* della Fenomenologia. Si tratta dunque della distinzione tra un Io narrante, la coscienza filosofica, e un Io narrato, la coscienza naturale”.

²⁶⁴ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Introduzione, p. 163.

Il pieno e compiuto immanentismo del percorso coscienziale non viene dunque in alcun modo alterato dalla coscienza che, giunta alla filosofia, ripercorre nella memoria il suo cammino. Il Sapere assoluto, così, meta e punto di arrivo del cammino fenomenologico, essendo tale cammino l’esposizione che il sapere assoluto fa del suo sorgere, è così in realtà presente sin dall’inizio di questo cammino nella forma del *per noi* che Hegel affianca, nell’Introduzione, all’*in sé*, in contrapposizione al *per lei* o *per la coscienza*.

Il sapere assoluto, ricordando il proprio sorgere, senza poter strutturalmente alterarlo, ha però la capacità, guardandolo in qualche modo (cioè nel ricordo) “da fuori”, di cogliere degli aspetti che invece, quando era ancora sapere sorgente o coscienza formantesi, non aveva potuto cogliere. Nel ricordare il proprio cammino, infatti, il sapere assoluto ha il vantaggio di vedere dinanzi a sé ciò che un tempo esso è stato, e dunque può osservare l’esperienza coscienziale da un punto di vista privilegiato, trovando nel continuo *cadere* di una figura coscienziale e *sorgere* di una nuova un tratto che alla coscienza esperente, totalmente immersa (immanentismo) nella sua propria esperienza, era sempre sfuggito: ogni figura *risulta* come *negazione determinata* della precedente. In questo modo il cammino coscienziale si rivela attraversato da una *necessità dialettica*, e la sua esposizione (che è il ricordo) è allora la *scienza* di questo cammino; scienza dell’esperienza della coscienza. Scrive Hegel che nel cammino coscienziale “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”²⁶⁵. Questo vedere in ogni figura il sorgere dal rovesciamento della precedente, “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”²⁶⁶. La coscienza, totalmente immersa nella sua esperienza vede *cadere* il suo oggetto e sorgerne uno nuovo, e non rintraccia in questo passaggio alcuna necessità logica. Solo il punto di vista del sapere assoluto, che è quello del *noi*, è in grado invece di “portare a galla” una struttura logica che era prima celata.

A *noi*, osservatori fenomenologici che osserviamo la coscienza rovesciarsi di figura in figura, quindi, non spetta esattamente “solo il puro *accogliere* ciò che è in sé e per sé”²⁶⁷. Il

²⁶⁵ *Ivi*, p. 165.

²⁶⁶ *Ivi*, p. 167.

²⁶⁷ *Ivi*, p. 165.

“puro stare a guardare” va inteso in questo modo: *noi* (che vediamo dal punto di vista del sapere assoluto) non possiamo strutturalmente interagire con la coscienza – essendo il suo cammino in realtà non al presente, ma al passato nella forma del ricordo che il sapere assoluto ha del suo cammino – e in questo senso non ci resta che (nel senso che non abbiamo alternative) il puro stare a vedere ciò che la coscienza fa, e tuttavia il nostro non è *meramente* uno stare a guardare, poiché, in virtù della posizione privilegiata che abbiamo rispetto alla coscienza, siamo in grado di osservare ciò che “sta alle sue spalle”, non veduto, ossia il *legame dialettico* che fa della sua esperienza un che di logicamente strutturato, necessario, anziché *meramente contingente*²⁶⁸. Dal lato dell’interazione “reale” con la coscienza, dunque, *noi* abbiamo una piena passività (e così dev’essere, poiché l’oggetto studiato non va in alcun modo alterato nel suo ritmo immanente, pena la perdita di scientificità), mentre dal lato dell’osservazione ci è richiesto un attivo cogliere ciò che alla coscienza non è possibile vedere. “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”²⁶⁹. La strutturale discrasia che si ha tra il piano che è *per la coscienza* e il piano del *per noi* ci permette di cogliere, estrarre quell’elemento formale che è *per la coscienza* l’*in sé*, ma dal nostro punto di vista è esplicito (è *per noi*). “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*”²⁷⁰.

La circolarità del Sapere assoluto è così compresa. Lo Spirito, dopo essersi alienato e saputo nella propria alienazione mediante il calvario storico della coscienza, una volta divenuto pienamente Spirito, ha potuto rivolgersi al proprio cammino, prendendo coscienza di ciò che, in un certo senso, ha compiuto senza averne coscienza. “Lo Spirito ci ha mostrato piuttosto di

²⁶⁸ Chiereghin, ne *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, a p. 19 scrive che l’“intero non concepito” che agisce dietro le spalle della coscienza “costituisce la segreta presenza del sapere assoluto che agisce fin dal primo passo che la coscienza compie nella serie delle sue esperienze”. Esso si manifesta “astenendosi dall’intervenire sulla coscienza, ottenendo, per così dire, uno “sguardo” assoluto”. Il sapere assoluto “è presente fin dall’inizio come un “puro accogliere””. Infine, scrive che “Il sapere assoluto è tale perché “vede” della coscienza anche quello di cui essa non si accorge, pur appartenendole come il carattere più proprio”. Houlgate, ne *Hegel’s Phenomenology of Spirit*, a p. 27, scrive che “The experiences of the different shapes of consciousness thus form a single, continuous development of consciousness for phenomenological thought only”, cioè solo per *noi*.

²⁶⁹ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Introduzione, p. 167.

²⁷⁰ *Ibid.*

essere *questo movimento* del Sé che exteriorizza sé stesso e si immerge nella sua sostanza, quindi, in quanto soggetto, passa dalla sostanza entro sé stesso rendendola oggetto e contenuto, e, infine, rimuove questa differenza dell’oggettività e del contenuto”²⁷¹, e infatti “la forza dello Spirito [...] consiste nel restare uguale a sé stesso nella sua exteriorizzazione, e nel porre, in quanto essente-*in-sé-e-per-sé*, unicamente come momenti tanto l’*essere-per-sé* quanto l’*essere-in-sé*”²⁷². Tale compimento dello Spirito avviene mediante la *Fenomenologia dello spirito*.

L’*in-sé-e-per-sé* diviene, con la *Fenomenologia*, da *in sé* a *per sé*, e nella circolarità per cui il Sapere assoluto espone il suo stesso sorgere nella forma del ricordo, ciò che *per la coscienza* era *in sé* diviene *per lo Spirito*. Il cerchio della divina effettualità dello spirituale è finalmente completo. Come scrive Hegel nell’annuncio bibliografico della *Fenomenologia*, “La ricchezza dei fenomeni dello Spirito, ricchezza che al primo sguardo si offre come caos, è ricondotta a un ordine scientifico che li espone secondo la loro necessità: in questo ordine, i fenomeni imperfetti si dissolvono e trapassano in quelli superiori che ne costituiscono la verità più prossima”²⁷³. Con la riorganizzazione e trattazione scientifica del cammino storico si ha la scienza dell’esperienza della coscienza, e così anche la scienza della fenomenologia dello spirito.

§ 4 – Conclusione: una seconda circolarità?

Con questo terzo capitolo si è cercato di inquadrare una questione estremamente complessa quale la concezione hegeliana dell’assoluto come Spirito. Ciò è risultato fondamentale per poter comprendere ancor più chiaramente il ruolo della *Fenomenologia*, e anche la sua peculiare forma espositiva nella forma di discrasia tra narrante (Sapere assoluto), spettatori (noi lettori) e narrato (coscienza). Essa è, recuperando anche le conclusioni della parte precedente di questo lavoro di tesi, l’esposizione scientifica che lo Spirito compiuto fa del suo sorgere, il che avviene secondo una stringente necessità dialettica nella forma di un auto-scetticismo che compie sé stesso.

Il sapere assoluto è, in un certo senso, due volte meta. In un primo senso è meta storica, e questo è il lato del suo sorgere nella storia; in un altro senso, esso è meta fenomenologica, cioè

²⁷¹ *Ivi*, Sapere assoluto, p. 1059.

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ *Ivi*, Annuncio bibliografico, p. 1091.

punto di arrivo della scienza fenomenologica che, dopo aver riorganizzato concettualmente il piano storico, ritrova nel sapere assoluto la figura più ricca e concreta alla quale tutte le figure precedenti portano necessariamente. La meta fenomenologica è il massimo compimento dello Spirito autocosciente perché, una volta sorto storicamente, giunge anche a sapere il suo sorgere, ad avere scienza di esso. Solo a questo livello, si può dire, lo Spirito diviene in sé e per sé in sé e per sé, e dunque solo a questo punto è autocoscienza pienamente effettuale, ovvero Soggetto.

Nei prossimi due capitoli si osserverà che ciò che lo Spirito rintraccia nel suo sorgere non è soltanto una necessità dialettica che porta ogni figura a risultare dalla precedente inverandola. La coscienza, si vedrà, è infatti sospinta da sé al suo proprio auto-trascendimento, e questo in virtù del fatto che è presente in lei una “scissione” tra ciò che sa di sé e ciò che lei è in verità. La coscienza, si può dire, tende alla verità di sé, e in questo modo il suo cammino si potrà concludere solo quando questa verità sarà esplicitata. A divenire per sé, dunque, è la stessa verità coscienziale: essa è spirito. Il “motore” del suo cammino, nonché del suo fare scettico, è proprio quella verità presente in lei solo in forma “inconscia”, che con la sua presenza latente sospinge la coscienza che perciò è perennemente inquieta. La coscienza tende alla verità di sé, cioè tende al sapere. La coscienza tende inconsapevolmente al sapere come ad un oggetto d’amore. La coscienza ama inconsciamente il sapere. In ciò sta, si vedrà, un’ulteriore circolarità del sapere assoluto, una circolarità che verrà definita “immanente”.

CAPITOLO 4:

LA COSCIENZA E IL SUO AMORE INCONSCIO PER IL SAPERE

§ 1 – Premessa

Con questo capitolo si ritrova nell'atteggiamento coscienziale un andamento finalistico, teleologico. Tale andamento, si vedrà, costituisce la giustificazione dello scetticismo coscienziale.

La prima parte di questo lavoro di tesi si è concentrata nel mostrare che la *Fenomenologia* può essere letta come un'opera autenticamente scettica, la quale però, in virtù del principio di negazione determinata, non lascia il mero nulla di sapere, ma apre invece negativamente al sapere autentico ossia al sapere assoluto. In questa seconda parte, e in particolare a partire da questo secondo capitolo, l'obiettivo è di mostrare quale sia il movente di questo scetticismo che la *Fenomenologia* va esponendo. Se nella prima parte si è mostrato che la coscienza è portatrice di uno scetticismo autentico, ci si chiede qui "perché" ciò accada, quale sia cioè il motivo che porta la coscienza a porre costantemente in questione il proprio sapere o, più in generale, la propria visione del mondo, sia teoretica che pratica. A mettere in moto il dubitare coscienziale nella forma del *fragen*, cioè del domandare, è la presenza silenziosa del sapere assoluto già nella coscienza ingenua e naturale. Se non vi fosse questa presenza, infatti, la coscienza rimarrebbe ferma al proprio "torpore", e l'ingenuità iniziale non verrebbe mai superata.

La coscienza dubita del proprio sapere perché tende al sapere autentico come l'amante al proprio oggetto d'amore. Tale sapere non è però propriamente *altro* dalla coscienza che vi tende, poiché è piuttosto l'esplicitazione, mediante il percorso storico, della verità latente ed

occulta della coscienza naturale; essa è *in sé* sapere assoluto. Siccome la coscienza naturale ha una visione astratta di sé, nel senso che si concepisce in maniera inadeguata, è la verità di sé che spinge all’adeguamento di questa concezione di sé: la coscienza è in verità Spirito, ma si considera immediatamente come sua astrazione. In questo modo essa è sospinta al proprio fondale di inveramento che però non è veramente altro da sé. La coscienza è allora istintivamente orientata al dispiegamento della verità di sé stessa, e in questo senso il cammino coscienziale appare come finalisticamente orientato, anche se il finalismo in gioco è del tutto particolare; esso è immanente ed inintenzionale.

Il sapere assoluto, una volta sorto, può così rivelare questo amore inconscio che ha sospinto la coscienza verso quella che si rivela essere la sua tanto agognata meta. Tale meta è il completo dispiegamento della coscienza, ed è dunque presente in forma potenziale e inconscia (*in sé e non per la coscienza*) sin dall’inizio. È solo in virtù di questo che il cammino coscienziale ha inizio: di esso è dunque lecito parlarne come “via del *dubbio*, anzi, più propriamente, come della via della disperazione”²⁷⁴, e a disperare è proprio la coscienza che, ingannandosi sulla sua identità, tende spontaneamente alla sua verità.

§ 2 – L’amore inconscio della coscienza: finalismo immanente e inintenzionale

Il cammino fenomenologico è un percorso scandito in tappe o stazioni e si conclude con una meta. Tale cammino, una volta compiuto, appare *teleologicamente* orientato; ogni tappa, cioè, in quanto intermedia, è provvisoria, poiché l’interezza del cammino è orientata verso quel fine che è il sapere assoluto. Questo modo di intendere il cammino, ossia come orientato teleologicamente, però, è possibile solo col sorgere della meta, perché è solo con l’apparire del sapere assoluto che esso, volgendosi *retrospettivamente* (nella memoria) verso il cammino che lo ha portato a sorgere, sapendo sé come meta di quel cammino, può vedere in questo un orientamento finalistico. La visione teleologica del cammino è, cioè, impossibile prima che il sapere assoluto, cioè la meta del cammino, sorga.

Abbiamo già avuto modo di trattare, in precedenza e in particolare nello scorso capitolo, della discrasia narrativa della *Fenomenologia* che vede nel protagonista e nel

²⁷⁴ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Introduzione, p. 155.

narratore/osservatore lo stesso soggetto con gradi di autocoscienza e di effettualità differenti. Il protagonista osservato è la coscienza che compie il cammino, la coscienza che, totalmente immersa nella sua propria esperienza, “subisce” il proprio continuo rovesciamento senza però riuscire a comprenderlo, giacché esso avviene, per così dire, “alle sue spalle”. Dall’altro lato il narratore, in quanto coscienza giunta alla meta, ha la capacità di osservare “da fuori” il cammino che esso stesso ha compiuto prima di pervenire alla meta, e in questo modo “vede” anche ciò che alla coscienza in cammino sfuggiva. Questo sguardo onnicomprensivo permette alla coscienza giunta al sapere assoluto di cogliere, nel suo stesso cammino, gli snodi *necessari*, ovvero il risultare, mediante il principio di negazione determinata, di ogni figura dalla sua precedente.

Oltre a rintracciare la necessità che scandisce il susseguirsi delle varie figure coscienziali, però, il sapere assoluto coglie appunto un altro fondamentale tratto distintivo del cammino coscienziale. Il sapere assoluto, infatti, in quanto meta che studia (scientificamente) il cammino che ha portato a quella meta, e dunque in quanto sa sé stesso come meta di quel cammino, può leggere quest’ultimo come orientato a quella meta che è sé stesso. In altre parole, il cammino appare al sapere assoluto come orientato ad esso perché il sapere assoluto, come meta di quel cammino, guarda ad esso dal punto di vista della sua meta. Il sapere assoluto è in un certo senso l’osservatore perfetto: è come se fosse nel punto ottimale in relazione alle linee di fuga di quel dipinto che è il cammino fenomenologico. Il cammino, cioè, visto *retrospettivamente*, dal punto di vista della sua meta, appare teleologicamente orientato²⁷⁵.

La coscienza, allora, nella totale immersione della sua esperienza, non potendosi strutturalmente guardare “da fuori”, non coglie ciò che le accade alle spalle, ossia, fuor di metafora, non vede oltre al suo punto di vista di coscienza esperente, e in questo modo le sfuggono 1) la necessità dialettica del suo cammino e 2) il fatto che il suo cammino sia teleologicamente orientato a quella meta che è il sapere assoluto. Due tratti fondamentali del cammino coscienziale, allora, sono presenti in quel cammino e tuttavia non sono espliciti alla coscienza. Sono, per dirla con Hegel, *in sé* e quindi *per noi*, ma non *per la coscienza*. La

²⁷⁵ Sulla questione della finalità che lo Spirito intravede in forma retrospettiva, si veda Rametta, *Filosofia come “sistema della scienza”*. Introduzione alla lettura della Prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, in particolare capitolo XI: “La verità come Spirito”, paragrafo 8: “*Erscheinung*”. A p. 229, ad esempio, Rametta scrive: “E’ dal punto di vista di quest’ultimo, dall’orizzonte del “sapere assoluto” in cui lo spirito è *storicamente* pervenuto alla consapevolezza di sé come *verità* dell’essere, che quest’ultima è teleologicamente orientata alla produzione di quel risultato. È soltanto a partire dalla filosofia dell’epoca presente che la storia del pensiero può venire interpretata come “svolgimento progressivo””.

coscienza, cioè, “non ha coscienza” né della necessità del suo cammino né del suo essere teleologicamente orientata. Questi due tratti, i quali poi vanno a costituire i tratti essenziali del cammino, sono cioè presenti solo nell’“inconscio” della coscienza, ossia essa li possiede inconsciamente, in quanto determinano la sua esperienza senza che vengano saputi dalla coscienza.

Concentrandoci sul tratto teleologico che a questo livello ci interessa, esso è presente e contemporaneamente assente alla coscienza: è presente perché caratterizza l’esperienza coscienziale manifestandosi “in superficie”, come vedremo, nella forma della sua irrequietezza; è assente perché la coscienza non ne ha coscienza, e dunque si determina come il suo, se così si può dire, inconscio. Questo suo essere presente in assenza rende il finalismo coscienziale *inintenzionale*, cioè non saputo. La coscienza, dunque, tende *ciecamente* o *inintenzionalmente* alla sua meta, e lo fa mediante una irrequietezza tale che non le permette di fermarsi ad una tappa o stazione fenomenologica che sia precedente alla meta²⁷⁶. Si vedrà nel corso di questo capitolo che la coscienza tende inconsapevolmente alla verità di sé stessa, essendo il sapere assoluto non qualcosa di veramente altro dalla coscienza, ma la stessa coscienza giunta alla sua piena formazione filosofica.

Il finalismo coscienziale, però, non è solo un finalismo *inintenzionale*. La meta a cui la coscienza tende ciecamente, infatti, non è propriamente una meta esistente come autonoma dall’esperire coscienziale. Il sapere assoluto, cioè, non è *estrinseco*, indipendente al cammino coscienziale e, più in generale, alla coscienza, perché è piuttosto il compimento della formazione coscienziale. In questo modo, allora, il finalismo della coscienza è, oltre che *inintenzionale*, *immanente*, poiché, come si vedrà, il fine della coscienza è, in un certo modo, essa stessa²⁷⁷.

²⁷⁶ Ecco l’efficacia della metafora della scala adoperata in particolar modo da Lauer. Vedi parte prima nota n. 127, p. 52.

²⁷⁷ Riguardo al finalismo immanente del percorso coscienziale, mi sembra che Hyppolite inquadri con molta lucidità la questione all’interno de *Genesi e struttura della fenomenologia dello Spirito di Hegel*, e in particolare in due luoghi di questo testo: 1) Nella parte I: “Aspetti generali della “fenomenologia””, e più in particolare nel primo capitolo di questa parte: “Senso e metodo della “fenomenologia””, dove a p. 23, trattando della diseguaglianza tra la coscienza e il suo concetto, scrive che “tale diseguaglianza, presente nella stessa coscienza comune, è l’anima dello sviluppo fenomenologico, ciò che lo orienta inesorabilmente verso la sua meta”. In quanto tale diseguaglianza cade *nella* stessa coscienza, “Vi è dunque una finalità immanente che il filosofo intravede e che caratterizza tutto questo sviluppo”. La diseguaglianza della coscienza col suo concetto, allora, costituisce “uno squilibrio o divario che è l’esigenza stessa di una trascendenza continua”; 2) nella parte VII: “Conclusione”, e più in particolare nel primo capitolo di questa ultima parte: “Fenomenologia e logica”. Il sapere assoluto”, dove a p. 715, trattando della temporalità (concetto esposto da Hegel nel sapere assoluto), scrive: “Il tempo è dunque

Il finalismo coscienziale è allora 1) inintenzionale e 2) immanente. Ciò che accade nel cammino coscienziale è che la coscienza porta a galla la verità di sé stessa alla quale tende inconsapevolmente, e tale verità è il sapere assoluto. Ad essere presente in forma assente, ad essere cioè presente come “inconscio” coscienziale è, dunque, il sapere assoluto, il quale, allora, oltre ad essere presente sin dall’inizio in una forma che possiamo definire “esterna”, cioè come narratore onnisciente (tratto analizzato nel capitolo precedente), è in realtà presente sin dall’inizio anche come verità latente e immanente della coscienza, ed è proprio in virtù di questa presenza nascosta nell’immanenza della coscienza, nel suo inconscio, che la coscienza è continuamente sospinta all’autotrascendimento, e che dunque dubita in forma scettica dei suoi saperi inadeguati. Ciò verrà approfondito nel prossimo capitolo, in cui si rintraccerà, mediante l’analisi che condurremo ora, la “causa” del dubitare coscienziale, del suo scetticismo; essa verrà trovata in quella presenza latente che è il sapere assoluto. Il sapere assoluto, allora, è presente *in sé* nella coscienza come sua verità occulta, e tuttavia non è *per lei*: il cammino fenomenologico trasforma quello *in sé* in *per sé*²⁷⁸.

Nel secondo capitolo della prima parte di questo lavoro di tesi si è posto l’accento sull’origine occulta del presupposto naturale della coscienza. La coscienza è, cioè, all’origine di quello stesso presupposto che finisce per investirla e *imprigionarla*, solo che essa ne è “dimentica”, non lo ricorda. La coscienza è, in altre parole, prigioniera di sé stessa, ma in quanto è da sé stessa imprigionata, essa da un lato trova in sé le forze necessarie per liberarsi da questa prigione, si libera cioè da sé, e dall’altro lato questa liberazione è un “venire a sé stessa”, o meglio, pervenire alla verità di sé che è stata da sé naturalmente occultata. Se la coscienza è la fonte occulta della scissione che la attraversa, si può dire che la meta del suo cammino è in realtà già presente in qualche modo nella coscienza in forma nascosta, giacché è la sua verità occulta. Tale meta, che è il sapere assoluto, è insomma presente in maniera assente, o meglio, inconsapevole, alla coscienza. Il sapere assoluto è cioè *in sé* presente alla coscienza, e diviene *per lei* solo alla fine del cammino che, come si è visto nel capitolo precedente, è un cammino

l’inquietudine della coscienza che non ha raggiunto sé stessa, della coscienza che vede il suo Sé come fuori di sé. Esso è la teleologia immanente nella coscienza, e pertanto si manifesta come “il destino e la necessità dello spirito che non è perfetto in sé medesimo”, come necessità di arricchire la partecipazione che l’autocoscienza ha alla coscienza, di mettere in movimento l’immediatezza dell’in-sé – la forma in cui la sostanza è nella coscienza – “o viceversa, prendendo lo in-sé come interiore, la necessità di realizzare e di rivelare ciò che è inizialmente interiore”.

²⁷⁸ Cortella, ne *Dopo il sapere assoluto. L’eredità hegeliana nell’epoca post-metafisica*, a pp. 151-152, nota n. 80, scrive: “nel sapere assoluto il per sé della coscienza, cioè ciò che essa sa di sé stessa, coincide con il suo in sé, cioè con ciò che essa è in verità, cioè con la sua assolutezza”.

anzitutto storico. La tortuosa via è, dunque, il cammino della coscienza verso la verità di sé stessa, che è contemporaneamente il cammino dello Spirito verso la propria autocoscienza effettuale, cammino che abbiamo visto compiersi storicamente nella modernità, epoca in cui il mondo diviene finalmente “patria” dello Spirito. La coscienza viene a sapersi per ciò che da sempre è, Spirito, e la perdita della sua ingenuità consiste nel suo inveramento nello Spirito come sapere assoluto, ossia come *autocoscienza pienamente effettuale*. La coscienza è protesa verso la verità di sé stessa, verità che le è celata dalla sua stessa ingenuità, la quale la porta naturalmente a postulare una separazione inconciliabile tra sé e il mondo. Il mondo è, per la coscienza naturale, una *alterità*, un *estraneo*. Il ritrovarsi, da parte della coscienza, in questo altro, costituirà il suo divenire (o meglio, il suo scoprirsi) Spirito, pieno auto-riconoscimento nell’assoluto esser-altro. A logorarsi pezzo per pezzo è così quella costruzione ingenua ed arbitraria della coscienza che è il presupposto di separazione.

Se così stanno le cose, se la coscienza naturale è *in sé* sapere assoluto, ma *per sé* solo un lato del rapporto con l’oggetto (quello del soggetto), l’inquietudine irrefrenabile del suo cammino sembra spiegarsi, e questo appare allora come “il cammino che la coscienza naturale (*natürliche Bewusstsein*) percorre nel suo impulso di giungere al vero sapere (*zum wahren Wissen*); oppure come l’itinerario dell’anima (*Weg der Seele*) che, attraversando la serie delle proprie figurazioni come stazioni prefissate (*vorgesteckter Stationen*) dalla sua stessa natura (*durch ihre Natur*), si purifica (*sich läutere*) e si innalza allo Spirito: e così, dopo aver fatto la completa esperienza (*Erfahrung*) di sé stessa, l’anima giunge alla conoscenza di ciò che è in sé stessa”²⁷⁹. L’anima, la coscienza, è *in sé stessa* Spirito, e la meta fenomenologica consiste nella compiuta purificazione nella forma di auto-confutazione o auto-toglimento (qui leggibile anche nel significato di “rimozione”) di ciò che dalla coscienza è stato spontaneamente (per l’inerzia naturale) aggiunto: il presupposto della separazione. Il viaggio della coscienza è allora un viaggio di purificazione che porta progressivamente a galla quella latenza occulta che è in realtà la verità della coscienza stessa. L’andare avanti della coscienza è un andare a fondo in sé stessa, un avvicinarsi allo Spirito che è la propria verità. Nel suo progressivo “fare” mondo, la coscienza giunge nella storia a dispiegare sé stessa, ed infine a sapersi come Spirito. Ciò che viene da lei stessa celato viene, nel processo storico, sempre più portato davanti ai suoi occhi, divenendo infine *per lei*.

²⁷⁹ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Introduzione, p. 153.

La coscienza, per via della sua inquietudine strutturale, non può fermarsi finché non giunge alla verità di sé stessa, ed è proprio questa presenza occulta che causa quella istintiva e immanente spinta all'autotrascendimento di ogni figura, che si manifesta nel porre in questione il proprio sapere rivelandolo finito. Il sapere assoluto, nella sua presenza solo *in sé*, fa sì che la coscienza sia inconsapevolmente sospinta a renderlo *per sé*. Ella ci tende come a un oggetto di amore; la coscienza ama il sapere, ma non lo sa. Essa, tendendo alla verità di sé stessa, ed essendo tale verità il Sapere assoluto, vi tende come ad un oggetto d'amore, essa cioè *ama (inconsapevolmente) il sapere*. Senza questo amore inconscio e cieco, la coscienza non avanzerebbe e si accontenterebbe del suo sapere più povero. “La violenza (*Gewalt*) che impedisce alla coscienza di accontentarsi di qualsiasi appagamento limitato, dunque, proviene in realtà dalla coscienza stessa [...] il pensiero infatti turba il torpore mentale, e la sua inquietudine sconvolge l'inerzia”²⁸⁰. Ogni sapere viene dalla coscienza posto in dubbio, ogni appagamento viene da lei stessa ritenuto insoddisfacente. Se la coscienza fosse solamente coscienza, se il suo presupposto non fosse un presupposto, il cammino non avrebbe alcun inizio. È la coscienza a fare violenza a sé stessa, a sconvolgere il suo torpore, a liberarsi dalle sue stesse catene, a uscire dalla caverna²⁸¹. La coscienza ama da sempre la verità e, pur non sapendolo, tende ad essa in maniera inesorabile. “Il processo verso questa meta è quindi inarrestabile (*unaufhaltsam*) e non trova appagamento in nessuna stazione anteriore”²⁸².

Ancor più chiaramente, allora, il finalismo del cammino della coscienza è 1) immanente in virtù del fatto che a) il movimento coscienziale è messo in atto dalla coscienza stessa e che b) il fine a cui la coscienza tende non è fuori dalla coscienza, poiché è la verità di sé stessa che essa possiede solo *in sé*; è 2) inintenzionale perché il fine a cui la coscienza tende è un fine non saputo, non ancora *per la coscienza*, presente solo *in sé*.

Dopo questa preliminare panoramica, occorre ora concentrarsi su ciascuno dei singoli tratti di questo finalismo, con lo scopo di chiarire ulteriormente la questione. Prima di ciò, però,

²⁸⁰ *Ivi*, p. 157.

²⁸¹ Lo stesso Hyppolite, ne *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, utilizza la metafora della caverna per pensare il cammino fenomenologico. Nella prima parte: “Senso e metodo della “fenomenologia””, a p. 18, discutendo della necessità per cui la coscienza venga formata alla scienza invece che esserci catapultata immediatamente (questione che abbiamo discusso nel secondo capitolo di questo lavoro di tesi), scrive che “la *Fenomenologia* è invece una storia concreta della coscienza, il suo uscire dalla caverna e salire alla Scienza”. L'immagine della caverna platonica, si vedrà, risulta molto efficace a spiegare la *Fenomenologia*.

²⁸² Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Introduzione, p. 157.

conviene inquadrare brevemente il finalismo fenomenologico nella forma in cui si manifesta, ovvero come inquietudine coscienziale.

§ 2.1 – *Finalismo fenomenologico: l’inquietudine coscienziale*

La coscienza, si è visto, tende spontaneamente al sapere assoluto come meta. Si è osservata, in particolare nel secondo capitolo, la struttura coscienziale: essa differenzia da sé ciò a cui al contempo si rapporta. In questo senso la coscienza avverte sé come strutturalmente contrapposta ad un oggetto, il quale è da lei ritenuto un che di indipendente ed autonomo dal rapporto che la coscienza viene ad instaurare con esso. In altre parole, nonostante l’oggetto sia, nel rapportarsi alla coscienza, qualcosa *per lei*, esso rimane *per la coscienza* qualcosa di *in sé* autonomo e indipendente dal rapporto (soprattutto nel primo momento “coscienza” dove la contrapposizione è più netta). Questo è quel presupposto coscienziale che coincide con la rappresentazione naturale esposta da Hegel nell’incipit dell’Introduzione della *Fenomenologia*, quella rappresentazione per la quale il conoscere è distinto dall’Assoluto, e di conseguenza l’Assoluto è e rimane inconoscibile in quanto è strutturalmente *altro* dal conoscere.

La *Fenomenologia* però, si è visto sempre nel secondo capitolo, dimostra l’illusorietà di questa concezione che possiamo definire “*realismo ingenuo*”, mostrando che *tutte* le posizioni che la assumono giungono inevitabilmente, qualora portare alle loro estreme conseguenze, alla propria auto-contraddizione e quindi al proprio auto-dissolvimento. Il realismo ingenuo si rivela allora un presupposto coscienziale, un noto che è invece alla coscienza ordinaria assolutamente sconosciuto. A sorgere come la prospettiva corretta (perché unica alternativa coerente²⁸³ a seguito della confutazione immanente di *tutte* le possibili configurazioni del presupposto realista) è l’*idealismo assoluto*²⁸⁴, per il quale soggetto e mondo condividono le stesse strutture

²⁸³ K. R. Westphal, ne *Hegel’s epistemological realism. A Study of the Aim and Method of Hegel’s Phenomenology of Spirit*, mostra che il realismo epistemologico, che corrisponde all’idealismo assoluto, viene raggiunto mediante l’eliminazione di tutte le altre alternative. In particolare, a p. 136 scrive che “The epithet “science” is used to indicate the intended rigor of Hegel’s phenomenological demonstration that no account of empirical knowledge other than his own is warranted, where that warrant derives from his purporting to eliminate all alternatives”.

²⁸⁴ Idealismo assoluto che K. R. Westphal chiama anche “realismo epistemologico”. Ne *Hegel’s epistemological realism. A Study of the Aim and Method of Hegel’s Phenomenology of Spirit*, Westphal definisce questa posizione a p. 136 come “the thesis that empirical knowledge is knowledge of a world not structured by our thought and language”, cioè, come sapere del mondo in sé. Il Concetto struttura la totalità del reale, e di conseguenza sia la coscienza che il mondo condividono la stessa struttura. Sempre a tal proposito, ne *The relevance of Hegel’s concept*

fondamentali, e di conseguenza non cadono totalmente l'uno fuori dall'altro ma, seppur distinti (l'Io e il mondo non si identificano immediatamente), sono “permeati” dalle stesse “determinazioni essenziali”, stanno cioè, se così si può dire, in una sorta di “sincronia ontologica”, e in questo modo si ha la convergenza di epistemologia e ontologia²⁸⁵; il mondo può essere conosciuto per quello che è *in sé* perché non è, se così si può dire, una *sostanza* totalmente altra e differente dall'Io²⁸⁶.

La rappresentazione naturale della distinzione tra soggetto e oggetto, pensiero ed essere, Io e mondo, è allora, proprio in quanto *naturale*, la concezione naturalmente assunta dalla coscienza *ordinaria*. La coscienza naturale, cioè, tende spontaneamente a presupporre la distinzione tra sé e il mondo come qualcosa di *assolutamente evidente*. Questa concezione diviene così una *rappresentazione* comune, un noto che, per la sua assoluta evidenza, non viene mai posto (direttamente) in questione. Questo noto, però, ha origine coscienziale, ed è proprio in virtù di questo che ha avvio “la via del dubbio” che è la *Fenomenologia*. È la coscienza comune, cioè, che presupponendo immediatamente la distinzione tra sé e il mondo, finisce per diventare “schiava” di questo presupposto. Questo viene cioè “assolutizzato” dalla coscienza ordinaria, spacciato per verità e dato totalmente per scontato. La coscienza, cioè, non dubita mai *direttamente* di quella distinzione. La posizione realista, nella sua ingenuità naturale, dunque, finisce per ammettere l'esistenza di un mondo come indipendente al sapere

of philosophy. From Classical German Philosophy to Contemporary Metaphilosophy, edited by L. Illetterati and G. Miolli, nel suo saggio, H. Ferriero scrive a p. 85 che “his main claim [di Hegel] about absolute idealism – and ultimately about philosophy in general – is, indeed, that it is the theory that manages to make explicit and justify that the determinations of human thought are likewise the determinations of the real world”. A p. 86, poi, scrive: “For Hegel, philosophy has been from its very beginning the knowledge of those objects that are at the same time real entities of the world and categories of the knowing mind”. E infine: “The objects of philosophy are, thus, the most universal ontological categories of reality”.

²⁸⁵ Come scrive Cortella ne *Dopo il sapere assoluto. L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica*, a p. 144: “Lo spirito assoluto è dunque fondamentalmente un sapere assoluto” e, poco dopo: “Perciò non vi è nulla di più assoluto del sapere assoluto: esso solo infatti ha il fondamento della sua oggettività in sé e non può mai essere un oggetto senza essere al tempo stesso soggetto, cioè autore, di quella oggettività”. Con ciò, scrive Cortella a p. 146, sta la fondamentale innovazione hegeliana come la “concezione dell'*assoluto come un sapere*”.

²⁸⁶ Le categorie, ossia le “pure determinazioni di pensiero”, cioè, non sono categorie presenti esclusivamente nel soggetto, di modo che il soggetto applicandole al mondo lo “traduca” mediante esse (posizione kantiana). Piuttosto, le categorie costituiscono tanto il soggetto quanto l'oggetto. Il Concetto hegeliano, infatti, come Idea assoluta, è una struttura ontologica. La convergenza di epistemologia e ontologia costituisce il sapere assoluto perché, come si è visto nel capitolo precedente, l'assoluto perviene alla conoscenza di sé *nella* coscienza autenticamente filosofica. Il Sé non è allora contrapposto all'Assoluto, luogo di perdizione di esso, ma è piuttosto quell'altro necessario entro cui l'assoluto sa sé stesso come tale. Per ulteriori informazioni in proposito, si veda la nota precedente.

coscienziale, e tuttavia questa indipendenza viene marcata a tal punto da fare del mondo qualcosa di irraggiungibile al conoscere. L’idealismo assoluto cui perviene la *Fenomenologia* è sì realismo, ma realismo *scientifico, speculativo, autentico*, diverso da quello che ingenuamente va proclamando la coscienza naturale. Il mondo ha sì una sua consistenza al di là del sapere che la coscienza ne ha (distinzione da idealismo soggettivo di Kant e psicologico di Berkeley) e tuttavia non per questo la coscienza non ha accesso al mondo, perché coscienza e mondo condividono, invece, le medesime strutture di fondo²⁸⁷. Nel suo iniziale “torpore”, la coscienza ordinaria tende con inerzia ad adagiarsi sulla sua rappresentazione naturale, a trasformarla in un assolutamente noto, in una evidenza originaria. In questa sua inerzia è la coscienza ordinaria stessa a porsi questo limite, ad esiliare la conoscenza dell’assoluto, a relegarsi ad un sapere finito. È la coscienza ordinaria stessa a incatenarsi nella caverna del sapere finito, e tuttavia questa condizione non è destinata a perdurare²⁸⁸. Se la distinzione tra sé e il mondo è la rappresentazione naturale, e se tale rappresentazione è in realtà una illusione della coscienza ordinaria che però finisce per imprigionarla, la condizione ordinaria della coscienza sembra così ricordare quella condizione di prigionia che Platone fa esporre a Socrate nella Repubblica e che, in risposta a Glaucone, indispettito da questa strana immagine, descrive invece come condizione comune: ““Strana immagine descrivi”, disse, “e strani prigionieri”. “Simili a noi”, dissi io”²⁸⁹. La prigionia del noto è, dunque, la condizione ordinaria che la

²⁸⁷ A questo proposito Chiereghin, ne *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, scrive a p. 41, commentando le prime pagine dell’introduzione, che “il sapere assoluto [...] non risiede né nella cosa né nella coscienza, ma nel punto in cui la cosa “tocca” la coscienza”. In questo senso esso “si cela nel rovesciamento che si produce nel “passaggio” dall’uno all’altro [da un oggetto all’altro] e quindi nel nodo cruciale del movimento dialettico che definisce l’esperienza della coscienza”. Se la coscienza e il mondo, come si vedrà, hanno un autentico punto di contatto, allora la concezione coscienziale per cui il mondo è *altro* dal suo sapere è una “aggiunta” che va “tolta”. In questo senso il sapere assoluto è presente sin dalla prima forma di sapere, perché ogni sapere, seppur in originario contatto con la cosa, viene “celato” dall’illusione coscienziale.

²⁸⁸ Questa è, in parte, anche la tesi sostenuta da Hegel ne *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, in “Kritisches Journal der Philosophie”, Zweiten Bandes erstes Stück, Tübingen 1802, pp. 3-188; trad. it. di R. Bodei, *Fede e sapere*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 2014, dove l’obiettivo è ricercare una razionalità alternativa a quella della riflessione che finisce, nel suo rifiuto a priori dell’assoluto, a negare la stessa filosofia. Come scrive a p. 124: “ciò che in altri tempi era considerata la morte della filosofia, cioè il fatto che la ragione dovesse rinunciare al suo essere nell’assoluto, se ne escludesse del tutto e si comportasse rispetto ad esso solo negativamente, divenne da allora il punto più alto della filosofia”. La ragione di questa razionalità della riflessione è abbassata a intelletto, infatti “essa pone il meglio di sé, essendo solo intelletto, come un *al di là* in una *fede al di fuori e al di sopra di sé*, come è accaduto nelle *filosofia di Kant, di Jacobi e di Fichte*, e perciò essa si trasforma nuovamente in ancella della fede”.

²⁸⁹ Platone, *Πολιτεία*; trad. it. di M. Vegetti, *Repubblica*, Bur, Milano 2018, libro VII, 515 a (p. 841).

Fenomenologia si avvia a rimuovere. Tale liberazione, tuttavia, non avviene mediante un intervento esterno all'operare stesso della coscienza: essa è, infatti, in grado di liberarsi da sola da quella stessa illusione che essa stessa ha posto, o meglio, *presupposto*²⁹⁰. E tuttavia, a cogliere la progressiva auto-liberazione, che avviene mediante un auto-scetticismo (come si è visto nella prima parte), è solo il sapere assoluto.

La coscienza non rimane ferma in questo “torpore” iniziale, ed è invece continuamente sospinta oltre il proprio sapere immediatamente posseduto, in una direzione che, si scoprirà alla fine, porta alla confutazione immanente di quel presupposto, confutazione che avviene, se così si può dire, nella forma indiretta per cui ad essere attaccate sono tutte le possibili configurazioni del presupposto piuttosto che direttamente il presupposto stesso (esso è, come si è detto, spacciato dalla coscienza come assolutamente *noto*, e dunque viene ritenuto al di là di ogni sospetto, non viene cioè mai attaccato direttamente). Il risultato, tuttavia, è comunque il venir meno del presupposto e il sorgere della filosofia speculativa come idealismo assoluto. In questo senso, la coscienza ha una *tensione finalistica*; è cioè, in fin dei conti, orientata alla dissoluzione di quello stesso presupposto che lei pone e continua a spacciare per vero. Seppur “inconsciamente”, la coscienza tende così a rimuovere quel velo opaco che allontana da sé la conoscenza dell'assoluto.

Il finalismo coscienziale, dunque, è tutto orientato alla liberazione, da parte della stessa coscienza, dal suo stesso presupposto che la incatena al sapere finito. La fine del cammino, che è il *fine* come *telos* di esso, è la fuoriuscita da quella caverna entro cui lei stessa si è calata e incatenata²⁹¹. Tale fine è però anche la fine della coscienza naturale, giacché con la rimozione del suo presupposto cade anche la sua ingenuità: “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 (*negative Bedeutung*), e la realizzazione del concetto le appare piuttosto come la perdita di sé stessa (*Verlust seiner selbst*). Lungo questo cammino, infatti, la coscienza naturale perde la

²⁹⁰ A tal proposito, è interessante un passaggio che si trova ne Fleischmann, E., *La science universelle ou la logique de Hegel*, Librairie Plon, Paris 1968; trad. it. di A. Solmi, *La logica di Hegel*, Einaudi, Torino 1975, di E. Fleischmann, dove a p. 9 scrive: “La “Fenomenologia” – la scienza della coscienza e della presa di coscienza” – ha dunque una grande importanza nel pensiero di Hegel poiché descrive la liberazione dell'uomo, da parte della sua coscienza, dalle condizioni esteriori e soprattutto interiori (egli non *sapeva* che era libero), affinché possa sbarazzarsi delle restrizioni e pensare l'universale”. Con ciò, conclusa la *Fenomenologia*, si ha l'accesso al regno della ragion pura, o del puro pensiero.

²⁹¹ Vedi nota n. 281, a p. 111.

propria verità”²⁹². La caverna entro cui la coscienza naturale si è imprigionata è la sua rappresentazione naturale, e dunque fuoriuscire da questa prigionia significa abbandonare l’ingenuità che costituisce la coscienza ordinaria. La coscienza, dunque, tende alla negazione di sé, ma non nel senso che essa, al termine del cammino, viene *tout court* eliminata (non c’è Spirito senza coscienza, come si è visto nel capitolo precedente); a venire meno è la sua ingenuità, e con ciò si ha la sua piena formazione alla filosofia. La coscienza naturale, dunque, tende finalisticamente al togliimento della sua ingenuità come liberazione dalla sua rappresentazione naturale. Il fine della coscienza naturale è, allora, la sua fine come coscienza naturale. Nella particolare teleologia in gioco nel cammino fenomenologico, il fine è la fine del soggetto che vi tende.

Questa progressiva liberazione che designa il peculiare finalismo coscienziale si manifesta nella forma dell’irrequietezza della coscienza. La protagonista del cammino fenomenologico, infatti, viene da Hegel descritta come inquieta, irrequieta, inarrestabile, istintivamente portata a sorpassare sé stessa²⁹³. In tre passaggi presenti nell’introduzione, e in parte già citati lungo questo lavoro di tesi (anche se in contesti diversi da quello corrente), Hegel designa l’inquietudine coscienziale e il suo cammino come un qualcosa di inarrestabile fino al giungere della meta. Nonostante sorga l’angoscia della perdita della propria certezza, infatti, “invano cercherà di restarsene in un’inerzia priva di pensiero – il pensiero infatti turba il torpore mentale, e la sua inquietudine sconvolge l’inerzia”²⁹⁴. Ma vediamo meglio come Hegel designa tale inquietudine.

Hegel anzitutto scrive: “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 stesso perché trova sé stesso, il punto in cui il concetto corrisponde all’oggetto e l’oggetto al concetto. Il processo verso questa meta è quindi inarrestabile (*unaufhaltsam*) e non trova appagamento (*Befriedigung*) in nessuna stazione anteriore”²⁹⁵. Il sapere, posseduto dalla coscienza è il lato

²⁹² Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Introduzione p. 153.

²⁹³ Hyppolite, ne *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, scrive a p. 23 che “Ogni coscienza è propriamente più di quanto essa crede di essere, ed è questo a far sì che il suo sapere si divida. Il suo sapere è certezza (soggettiva), e in quanto tale si oppone a una verità (oggettiva). Dunque il sapere è in sé stesso inquieto perché deve travalicarsi senza tregua, e tale inquietudine, che Hegel descrive nei termini esistenziali, è insoddisfatta finché non sia raggiunto il termine”. E ancora, appena dopo, “Ma questa coscienza è più profonda di quanto essa creda: è lei stessa a trovare l’oggetto”.

²⁹⁴ *Ivi*, p. 159.

²⁹⁵ *Ivi*, p. 157.

del concetto che, nel suo esame, la coscienza vede continuamente non corrispondere all'oggetto, o meglio alla *misura* che la coscienza stessa si è data, che corrisponde a ciò che *per lei* è *l'in sé*. La coscienza è così continuamente sospinta a ricercare la corrispondenza tra questi due lati, la quale si avrà solo con la meta fenomenologica. Il cammino è descritto come un che di "inarrestabile" e che "non trova appagamento in nessuna stazione anteriore", e qui Hegel palesa quel *finalismo* nella forma dell'*inquietudine* coscienziale: la coscienza tende alla meta e non può fermarsi prima in virtù della sua inquietudine, inquietudine che si placcherà solo con il raggiungimento della meta, dell'adeguamento dei due lati del concetto e dell'oggetto. Finché cioè la coscienza non saprà il mondo come "dialetticamente identico" a sé, finché cioè la coscienza sarà vittima del realismo ingenuo, essa sarà irrequieta.

Questo sapere, che è il sapere assoluto, viene, come si è visto, raggiunto nella storia. L'idealismo assoluto sorge nella storia²⁹⁶ perché essa è la continua interazione tra coscienza e mondo, tra Io e sostanza. Tale interazione rivela che, lungi dal cadere l'uno fuori dall'altro, i due lati hanno un punto di contatto, interagiscono continuamente, il mondo e la coscienza sono cioè reciprocamente "permeabili" l'uno all'altro. La coscienza finirà per vedere sé nel mondo, perché nella storia la sostanza viene elevata a spirituale, e questa non sta più come *altro* dinanzi alle coscienze, giacché è invece "l'operare di tutti e di ciascuno". Il sapere assoluto è la presa di coscienza dell'identità dialettica, dinamica, di Io e mondo. Il realismo ingenuo non contraddistingue soltanto la concezione teoretica della coscienza, ma costituisce piuttosto l'esperienza della coscienza ordinaria nella sua integralità, e dunque sia sul piano teoretico che su quello pratico. La moralità astratta, per fare un esempio, non è altro che la contrapposizione,

²⁹⁶ Hyppolite, ne *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, mostra che in Hegel si ha una storicizzazione dell'idealismo. Nell'introduzione, a p. 56, infatti, scrive: "Uno dei tratti originali della *Fenomenologia* hegeliana è il giustificare l'idealismo mediante la storia, vedervi il risultato di esperienze precedenti. E il risultato non è nulla senza il suo divenire". Nel capitolo "La Ragione e l'idealismo", poi, a p. 273, scrive: "Per il filosofo che ripensa la *Fenomenologia*, l'idealismo è il risultato di un lungo cammino culturale costituente i presupposti storici indispensabili di tale tesi filosofica". L'idealismo di cui qui tratta Hyppolite, però, è ancora l'idealismo soggettivo, immediato, e dunque unilaterale. Lo stesso viene mostrato anche da Bodei quando, ne *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, nel capitolo terzo: "Apparenza ed epoca", e particolarmente nel paragrafo 6: "Tempo ed eternità: ricordo e oblio della continuità", distingue l'autocertezza atemporale dell'Io di Cartesio e di Fichte da quella storica di Hegel. A p. 217, scrive: "Il *cogito* si presenta in Cartesio come certezza immediata di essere ogni realtà, ma è una certezza astratta che ha dimenticato e cancellato le orme del suo precedente cammino". Infine, anche M. Westphal sostiene all'incirca la stessa cosa ne *History and Truth in Hegel's phenomenology*, dove a p. XVII dell'Introduzione scrive: "My thesis is that the key to that unity [unità della *Fenomenologia dello Spirito*] is Hegel's radical discovery that transcendental subjectivity has a social history and that absolute knowledge is both an historically conditioned and essentially collective or social event".

da parte della coscienza morale, al corso del mondo. Il Bene morale è un bene astratto, formale, morto, in piena opposizione a quello che Hegel definirà nei Lineamenti di filosofia del diritto *Bene vivente (das Lebendige Gute)*²⁹⁷.

In un altro punto dell’Introduzione, poi, Hegel scrive: “Poiché è un continuo sospingere sé stessa (*sich forttreibt*) 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”²⁹⁸. Come si è detto, la coscienza naturale è vittima di una illusione, che corrisponde al presupposto naturale della separazione. In questo senso, il suo cammino consiste in un “continuo sospingere sé stessa verso la propria esistenza vera”, cioè verso il togliimento di quel velo opacizzante. La verità è, nella *Fenomenologia*, letteralmente *alétheia*, perché essa si disvela mediante il togliimento di ciò che la nasconde. La coscienza, dunque, tende istintivamente alla sua esistenza vera, ossia tende al *disvelamento* di quel *velo* che il realismo ingenuo cala sul mondo. L’inquietudine, si vedrà, è assolutamente istintiva, perché la coscienza non “sa” dove sta andando, pur essendo questa meta in realtà in un certo senso già presente in lei, anche se solo *in sé*, in *potenza*. La “parvenza di essere intaccata da qualcosa di estraneo” è la rappresentazione naturale che viene, lungo il cammino, “sgretolata”, dissolta in ogni sua configurazione. Ogni sapere naturale, ogni sapere cioè che non sia speculativo, è inficiato da quel presupposto, e dunque è destinato a essere solo sapere finito. È la filosofia speculativa, la quale sorge mediante la dissoluzione di quel limitato punto di vista, che invece si configura come sapere infinito dell’infinito. È con la storia reale che quel germe latente e potenziale diviene attuale, dispiegato, che la coscienza passa da amare il sapere a possederlo.

Hegel chiarisce, infine, l’inquietudine di questo cammino in un ultimo passaggio, che si trova in realtà subito dopo il primo citato: “Ciò che esiste entro i limiti di una vita naturale, non ha il potere di oltrepassare da sé 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 sé stessa il proprio *concetto*, e, pertanto, è immediatamente l’oltrepassamento del limitato; poiché inoltre questo limite le appartiene, la coscienza è oltrepassamento di sé stessa”²⁹⁹. Questo passaggio ci permette (e ci richiede) di passare alla trattazione dell’immanentismo, la cui questione era sì presente anche nei due

²⁹⁷ Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, Eticità, § 142, p. 133: “L’eticità è l’*idea della libertà*, idea intesa come il bene vivente”.

²⁹⁸ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Introduzione, p. 167.

²⁹⁹ *Ivi*, p. 157.

passaggi precedenti, ma diviene qui evidente. Prima di passare oltre, tuttavia, vale la pena di porre l'accento sull'espressione "oltrepassamento di sé stessa" (*hinausgehen über sich selbst*). La coscienza è, in un certo senso, sempre *fuori sé stessa*, sempre proiettata al di là dei propri limiti, in costante auto-trascendimento. La cosa curiosa è che, come abbiamo già visto, e come viene chiaramente affermato in questo passaggio, "questo limite le appartiene" nel senso che è da lei stessa posto. È la coscienza che, ricordiamolo, "differenzia da sé qualcosa verso cui, nel contempo, si rapporta"³⁰⁰. È proprio perché è la coscienza stessa all'origine della separazione, che essa è in grado di toglierla autonomamente: essa ha cioè la forza per superare il limite perché questo limite è stato da lei posto. La coscienza presenta allora in sé una doppia inerzia: essa da un lato tende spontaneamente a presupporre la distinzione statica tra sé e il mondo, e darla totalmente per scontata, a farne un che di assolutamente noto; dall'altro lato, però, tende altrettanto spontaneamente alla rimozione di questo limite, pur non sapendo però, fino alla fine, che è un limite da lei stessa posto. La coscienza è, concludendo, mossa da due forze che sono in lei presenti naturalmente, due forze che però sono in netto contrasto.

Come mai si ha questa strana compresenza? Diverrà sempre più chiaro in questa capitolo che la coscienza è già da sempre, in un certo modo, sapere assoluto, anche se lo è solo "*in sé*", e dunque solo "*per noi*" che la osserviamo nel suo cammino³⁰¹. In questo senso, mentre come coscienza ordinaria, comune, naturale, tende spontaneamente a presupporre il realismo ingenuo, come sapere assoluto *in sé*, tende invece a dissolvere questa distinzione svelandone l'origine arbitraria cioè coscienziale, tende cioè a *domandare* il noto³⁰². L'inquietudine della coscienza, dunque, ciò che la porta continuamente all'oltrepassamento di sé stessa, si manifesta

³⁰⁰ *Ivi*, p. 161.

³⁰¹ Hyppolite, ne *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, scrive a tal proposito a p. 22 che "la coscienza è concetto del sapere, e per ciò non è effettivamente sapere reale. Ma dire che è concetto del sapere equivale a dire che essa si trascende, che è *in sé* ciò che essa deve divenire *per sé*". E poco dopo: "La coscienza non è una cosa, un esser-ci determinato, ma è sempre al di là di sé, oltrepassa sé stessa, si trascende. Questa esigenza trascendentale costituisce la natura della coscienza in quanto tale". Hyppolite confronta, appena dopo, questa concezione della coscienza con la filosofia kantiana.

³⁰² Chiereghin, ne *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, a p. 45, scrive, in riferimento al *fragen*, il domandare della coscienza il proprio immediato sapere, che "l'atto del domandare costituisce la terza e decisiva forma in cui il sapere assoluto compare in questi momenti iniziali della *Fenomenologia*: esso determina il senso del suo cammino e della meta, la quale, proprio in virtù di questa presenza iniziale, conseguirà alla fine quel medesimo sapere assoluto che agisce già fin da principio. Senza il domandare infatti non prende inizio l'esame che la coscienza fa dentro sé stessa", "Dal domandare prende quindi l'avvio il processo che si verifica da cui dipende il carattere propriamente scientifico dell'itinerario fenomenologico". In questo lavoro di tesi si sostiene che il sapere assoluto è presente *in sé* nella coscienza e si rivela nell'inquieto domandare che porta alla negazione determinata di ogni determinazione.

in quell’attivo e istintivo domandare il noto da parte della stessa coscienza che lo ha posto come noto, e in ciò si rivela il carattere in qualche modo già filosofico della coscienza pre-sapere assoluto. Il suo attivo domandare il proprio sapere è infatti messo in moto da quella presenza assente, silenziosa, inconscia che è la sua verità latente. Il sapere assoluto è sin dall’inizio presente, ma solo nell’“inconscio” coscienziale. Tale fondale occulto viene progressivamente portato a galla, fino a divenire pienamente cosciente, e ciò avviene, ancora una volta, storicamente, mediante l’estrinsecazione coscienziale nel mondo, mediante cioè il suo “fare mondo” e riconoscersi in esso³⁰³. In questo senso si può dire che la coscienza *ama il sapere* e vi tende spontaneamente e che, giunta alla meta, finisce finalmente per possederlo. Il passaggio dall’amore per il sapere al sapere effettivo è, d’altronde, il compito che Hegel assegna, nella Prefazione, alla *Fenomenologia*. La coscienza, nella sua tracotanza, è dunque in realtà tracotante solo nei confronti della caverna entro cui lei stessa si è incatenata. Essa è sempre fuori sé stessa poiché tende spontaneamente alla liberazione di sé, alla *conversione* verso quella verità che, pur latente e occulta, detta l’andamento del suo cammino. È proprio a questo livello che, come si vedrà, sorge lo scetticismo coscienziale: è su questo piano, infatti, che si attiva il perenne *domandare* coscienziale. La coscienza ordinaria è da sempre *filosofa* nel senso più letterale; tende ad un sapere che sia autentico, e con ciò non si appaga di alcun sapere finito, che anzi rivela come apparente. La coscienza è protesa verso l’assoluto, e seppure “si racconta” che questo stia fuori dalla sua portata, essa lo ama a tal punto da continuare a cercarlo.

Tutto ciò, tuttavia, è fondamentale ribadirlo, viene colto solo dal sapere assoluto che ripercorre il proprio cammino, ossia dal sapere assoluto per sé, pienamente dispiegato. È il sapere assoluto che, dunque, osservando il cammino coscienziale, vede in esso la sua presenza in potenza. È il sapere assoluto che, osservando il comportamento della coscienza, si rende conto che questa non gira “a vuoto”, ma si arricchisce passo dopo passo, fino all’esplicitazione massima di quel germe che pure la ha spinta a dubitare di ogni suo sapere. Il sapere assoluto non nasce *ex abrupto*; esso viene progressivamente alla coscienza di sé, e tuttavia questo suo

³⁰³ Già la prima figura dell’autocoscienza, in contrapposizione al primo momento, non lascia più il mondo totalmente intatto per paura di perderlo (ricordiamo che la misura di verità del primo momento “coscienza” è l’assoluta indipendenza dell’oggetto dal sé). La coscienza desiderante, infatti, si ciba dei frutti che trova, e li assimila al sé. In ciò l’autocoscienza, pur nella sua forma più immediata, è molto più saggia della certezza sensibile, e “tale saggezza, d’altra parte, non è preclusa neanche agli animali, i quali anzi si rivelano iniziati a essa nel modo più profondo; gli animali, infatti, non si fermano davanti alle cose sensibile considerandole come essenti in sé, al contrario: disperando della loro realtà e pienamente certi della loro nullità, se ne impadroniscono senza mezzi termini e se ne cibano” (p. 183).

progressivo esplicitarsi viene colto, ancora una volta, solo dal sapere assoluto sorto. La coscienza naturale presenta così solo *in sé* quel lato di cui lei non ha coscienza, e che è invece presente *per noi* che, osservando “da fuori” l’esperienza coscienziale, cogliamo ciò che lei non coglie, vediamo ciò che lei non vede, ossia il suo costante protendere al sapere assoluto in un cammino di progressivo arricchimento. La coscienza naturale è, dunque, *per noi* filosofa, poiché tende inesorabilmente al sapere assoluto, poiché ama inconsapevolmente il sapere.

§ 2.2 – *Immanentismo fenomenologico*

L’ultimo passaggio sull’inquietudine coscienziale citato sopra è seguito immediatamente da una affermazione che, per quanto già riportata, deve essere ora analizzata con più attenzione. Hegel scrive che “La violenza (*Gewalt*) che impedisce alla coscienza di accontentarsi di qualsiasi appagamento limitato, dunque, proviene in realtà dalla coscienza stessa [...] il pensiero infatti turba il torpore mentale, e la sua inquietudine sconvolge l’inerzia”³⁰⁴. La violenza che la coscienza subisce è una violenza che essa fa a sé stessa, è il suo autonomo “smarcarsi” dal sapere finito di cui è portatrice, ed è proprio in questo senso che il finalismo coscienziale può dirsi immanente.

Per comprendere meglio il finalismo immanente in gioco nella *Fenomenologia* occorre trattare, anche se molto brevemente, della distinzione tra *finalità esterna* e *finalità interna*. Questa distinzione risale, come è noto, ad Aristotele, il quale, nella sua celebre ripartizione tra scienze teoretiche, pratiche e poietiche, distingue tra azioni perseguite per loro stesse, aventi cioè il fine in sé stesse (si pensi all’esempio che lo stesso Aristotele fa con la “passeggiata”, o ancora meglio, alla stessa *theoria*), e azioni perseguite per un fine esterno ad esse (si pensi alla produzione artigianale, o in generale a tutte le azioni produttive, poietiche, il cui fine sta nel “prodotto” dell’agire). Kant riprende nella sua Terza critica questa distinzione, e tuttavia relega il finalismo, sia esterno che interno, ad una massima del *giudizio riflettente*, giudizio che, diversamente da quello determinante, non possiede *a priori* l’universale attraverso cui sussumere il particolare, ed è quindi costretto a *darselo* da sé: “La finalità della natura è, dunque, un particolare concetto *a priori*, che ha la sua origine unicamente nel Giudizio

³⁰⁴ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Introduzione, p. 157.

riflettente”³⁰⁵. Il Giudizio, dunque, mancando dell’universale a priori utile a “sussumere” la molteplicità delle leggi empiriche in unità, ricorre ad una sorta di “ipotesi di lavoro”, dandosi un concetto a priori che applica *come se (als ob)* fosse davvero un universale a priori. Il Giudizio teleologico, come particolare tipo di Giudizio riflettente (a fianco del Giudizio estetico), dichiarando la “finalità-oggettivo-materiale”, esterna o interna, applica alla natura un concetto che considera *come se fosse* in realtà presente nella natura stessa (fenomenica, ovviamente), ma non può in alcun modo dichiararlo con pretese di scientificità. Per dirla con le parole di Kant, “la natura è rappresentata mediante questo concetto [la finalità della natura] come se (*als ob*) ci sia un intelletto che contenga il principio che dia unità al molteplice delle leggi empiriche di essa”³⁰⁶. Il finalismo, insomma, sostiene Kant, è una “ipotesi di lavoro”, un nostro modo di interpretare la natura con lo scopo di coerentizzarla, ma non costituisce in alcun modo un giudizio scientifico, essendo il giudizio in questione riflettente e non determinante.

Hegel, nonostante apprezzi molto la ripresa kantiana della finalità, e in particolare di quella interna adoperata nei confronti degli organismi viventi (incomprensibili senza il concetto di scopo interno), polemizza contro la sua riduzione a *riflessione soggettiva*, mediante la quale anche la finalità interna finisce, in ultima istanza, per essere esteriore, giacché è *riflessa* dal soggetto nella natura, e non presente in essa: “per l’istinto razionale la cosa organica è *fine* in sé stessa solo in questo senso limitato: nell’attività della cosa, la quale si comporta come essere-per-sé indifferente, la necessità si presenta unicamente come nascosta e cade fuori dall’organico stesso”³⁰⁷, e ancora, “La coscienza osservativa, tuttavia, non riconosce in questo essere [l’organico che si conserva, che tende cioè a sé stesso] il concetto di fine, non sa che tale concetto, senza trovarsi in chissà quale intelletto, esiste proprio davanti a essa ed è una cosa”³⁰⁸.

Hegel intende ridare, se così si può dire, uno statuto ontologico alla teleologia, la quale, con l’avvento delle scienze moderne e la loro corrispettiva concezione meccanicistica del mondo, è stata allontanata dal mondo e ritenuta mera *fantasia* dell’uomo³⁰⁹. Nella *Scienza della Logica*, infatti, e in particolare nella Dottrina del Concetto, Hegel *deduce* la categoria della *teleologia*,

³⁰⁵ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Berlino 1799³; trad. it. di A. Gargiulo, *Critica del giudizio*, Laterza, Roma.Bari 2018⁸, cit., p. 31.

³⁰⁶ *Ibid.*

³⁰⁷ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Ragione osservativa, p. 373.

³⁰⁸ *Ibid.*

³⁰⁹ A tal proposito si pensi al riassunto alla prima parte de l’*Ethica more geometrico demonstrata* di Spinoza, ora nel vol. II degli *Opera* di Spinoza, a cura di C. Gebhardt, Winter, Heidelber 1925, *Ethica dimostrata in maniera geometrica*, Editori Laterza, Bari-Roma 2021⁴, pp. 45-54.

di modo che questa, in quanto categoria *logica* è, nei termini hegeliani, anche *ontologica*. Le categorie, o meglio le determinazioni pure di pensiero, non sono infatti una proprietà esclusiva di un soggetto pensante, ma strutturano la totalità del reale come suo “scheletro” logico. La finalità è così davvero presente nel mondo, e l’organismo vivente, nonché lo stesso spirito, possono finalmente essere interpretati nel modo corretto.

Dopo questa brevissima digressione, torniamo alla *Fenomenologia*. Il cammino coscienziale è *in sé* finalisticamente orientato, nel senso che questa finalità, per quanto venga “scoperta” solo dal sapere assoluto, è in realtà veramente presente nel cammino; si tratta di una finalità immanente³¹⁰.

Per l’inquietudine vista sopra, la *Fenomenologia*, non ha ad oggetto solo la coscienza, ma piuttosto l’*Erfahrung* della coscienza, la sua esperienza, il suo cammino. Questo perché, nella irrequietezza coscienziale, il cammino è, agli occhi del sapere assoluto, in un certo senso “analiticamente” presente nel concetto stesso della coscienza; non c’è coscienza senza cammino di dubbio e disperazione. La coscienza è *strutturalmente* portata ad auto-trascendersi, ad oltrepassare il suo limite, a non accontentarsi del suo sapere finito. Questo impulso al superamento è tutto interno alla coscienza, di modo che è la coscienza stessa a sospingersi verso il sapere assoluto. La coscienza, però, non è mossa verso la meta come lo è un sasso verso il nucleo terrestre. La meta coscienziale, il traguardo del lungo cammino, non è infatti propriamente *esterno* alla coscienza, giacché questo, nonché l’intero cammino, è in realtà “prodotto” della stessa coscienza che lo compie. La coscienza, tendendo istintivamente alla verità di sé stessa, tende alla presa di coscienza della sua verità, presa di coscienza che avviene, ricordiamolo, non nell’esclusiva interiorità della coscienza, ma nella storia reale, storia che è però il “prodotto” di quello spirito finito che è la coscienza³¹¹.

³¹⁰ Hyppolite, come si è visto nella nota n. 277 (pp. 108-109) a cui rimando, descrive in più luoghi del suo commentario il cammino coscienziale come mosso da un finalismo immanente.

³¹¹ Lukacs, ne *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, nel capitolo IV. “La rottura con Schelling e la *Fenomenologia dello spirito* (Jena 1803-1807), pone l’accento sul fatto che la *Fenomenologia* ha il compito di mostrare l’identità storica di soggetto e oggetto; “il punto di partenza [della *Fenomenologia*] è costituito necessariamente dalla coscienza naturale e comune dell’individuo. Immediatamente, per questo individuo, la società è, in tutte le sue forme, qualcosa di dato come tale, qualcosa che esiste affatto indipendentemente da lui”, è sostanza. La *Fenomenologia*, però, mostra il divenir soggetto di quella sostanza, e cioè mostra che la sostanza è sostanza spirituale, continuamente prodotta e riprodotta dalle coscienze individuali. Questo, mostra Lukacs, è particolarmente evidente quando la storia “sorge” fenomenologicamente alla fine della sezione sulla ragione, quando cioè Hegel tratta della Cosa stessa come “l’operare di tutti e di ciascuno”.

L'immanentismo della teleologia fenomenologica è allora presente in due sensi: 1) il cammino coscienziale è integralmente ad opera della coscienza; non ci sono, cioè, forzature dall'esterno; 2) il fine della coscienza non è esterno ad essa.

Partiamo dal primo tratto. L'immanentismo è strettamente legato alla concezione di “scientificità” in Hegel. Avere “scienza” di un qualcosa significa, autenticamente, seguirne il ritmo immanente senza aggiungervi nulla dall'esterno. In questo modo, contenuto e metodo finiscono per coincidere, giacché il metodo non è più qualcosa di esterno alla cosa esaminata, ma è piuttosto il suo proprio movimento. Come scrive Hegel nella Prefazione: “La conoscenza filosofica, invece [diversamente dalla matematica e in generale da ogni scienza positiva], comporta il rimettersi alla vita dell'oggetto (*Leben des Gegenstandes*), vale a dire: essa esige che ci si ponga dinanzi all'oggetto e se ne esprima la necessità interna”³¹². Il “porsi dinanzi” non significa, per i motivi esposti nel primo paragrafo del primo capitolo, lo stare di fronte all'oggetto da parte del soggetto. Hegel indica qui piuttosto il fatto che la filosofia si “immerge” per così dire nel suo oggetto, e ne segue il ritmo necessario e immanente, senza aggiungere alcun tipo di alterazione. Il filosofo è colui che annulla la sua “soggettività”, le sue pretese arbitrarie, allo scopo di comprendere ciò che va studiando per come questo è. Questo carattere distingue nuovamente la filosofia dalle scienze positive³¹³: la filosofia è indagine immanente, mentre le scienze positive sono indagini estrinseche. A questo riguardo Hegel, nella Prefazione, trattando della matematica, scrive che “il metodo ora citato [quello matematico] è una conoscenza che rimane esteriore (*äusserlich*) alla materia”³¹⁴. Poco prima Hegel scrive che “Nella conoscenza matematica, d'altra parte, la comprensione è un'attività esteriore (*äusserliches*) alla Cosa, e dunque, di conseguenza, la verità della Cosa viene alterata”³¹⁵, e ancora, “il movimento della dimostrazione matematica, infatti, non appartiene all'oggetto, ma è un'operazione *esteriore* (*äusserliches*) alla Cosa”³¹⁶. Questo carattere estrinseco, unito alla “povertà del suo *fine*” e alla “deficienza della sua *materia*”, rende la conoscenza matematica una “conoscenza imperfetta (*mangelhaften Erkennens*)”³¹⁷, una conoscenza *inadeguata* ad esprimere il Vero. “La verità è infatti il movimento di sé in sé stessa”³¹⁸, e il seguire tale

³¹² Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Prefazione, p. 115.

³¹³ Trattato in parte nel primo capitolo, paragrafo 2 – “Filosofia come scienza rigorosa: interrogare il noto”.

³¹⁴ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Prefazione, p. 107.

³¹⁵ *Ivi*, p. 99.

³¹⁶ *Ivi*, p. 97.

³¹⁷ *Ivi*, p. 101.

³¹⁸ *Ivi*, p. 107.

movimento è ciò che rende la filosofia pienamente adeguata e scientifica. Riuscire a calarsi nel ritmo immanente della Verità, tuttavia, richiede una preliminare rimozione di ogni exteriorità, e questa rimozione è proprio ciò che la *Fenomenologia* espone. Giunti al sapere assoluto, abbandonata ogni aderenza al finito, la coscienza è come un'anima completamente purificata, che con la rimozione di ogni "incrostazione" finita, giunge a una piena trasparenza, in grado finalmente di "riflettere" l'assoluto, senza alterarlo. La coscienza filosofica è la coscienza che, eliminata ogni pretesa soggettiva, riflette con trasparenza la Verità, permettendo allo Spirito di divenire pienamente sé stesso, cioè *autocoscienza effettuale*. L'immanentismo hegeliano è così un tratto ineliminabile di scientificità, e forse il più importante di tutti.

Vediamo allora l'immanentismo in gioco nella *Fenomenologia*. Come già visto in precedenza, nella Introduzione della *Fenomenologia* Hegel scrive che "La violenza (*Gewalt*) che impedisce alla coscienza di accontentarsi di qualsiasi appagamento limitato, dunque, proviene in realtà dalla coscienza stessa"³¹⁹, e che "è la coscienza a esaminare sé stessa, non ci resta dunque altro atteggiamento che il puro stare a vedere (*reine Zusehen bleibt*)"³²⁰. Infine, in un ulteriore passaggio Hegel esplicita, e forse con maggiore forza, l'immanentismo in gioco nella *Fenomenologia*, descrivendo il cammino fenomenologico "come l'itinerario dell'anima (*Weg der Seele*) che, attraversando la serie delle proprie figurazioni come stazioni prefissate (*vorgesteckter Stationen*) dalla sua stessa natura (*durch ihre Natur*), si purifica (*sich läutere*) e si innalza allo Spirito"³²¹. Questo passaggio, vedremo, sarà fondamentale anche successivamente in questo capitolo.

Il cammino coscienziale non viene intaccato o alterato da nulla che sia ad esso estrinseco, e in questo senso esso è mosso da un finalismo immanente; la meta sorge autonomamente, senza bisogno di alcuna "spinta" dall'esterno. Il cammino coscienziale avviene senza forzature estrinseche (ogni figura risulta *spontaneamente* dalla precedente) e così la meta di questo cammino non è già presente come un qualcosa che vada solo raggiunto, ma è il risultato del cammino stesso. Ecco che, essendo la stessa coscienza a fare violenza a sé stessa e a esaminare sé stessa, la sua "liberazione" è a sua volta compiuta da sé stessa. Non c'è, dunque, il filosofo che da fuori mostra alla coscienza la sua ingenuità, imponendole una conversione forzata; se così fosse, sarebbe in dubbio l'intera *Fenomenologia*, il cui compito, ricordiamolo, è

³¹⁹ *Ivi*, Introduzione, p. 157.

³²⁰ *Ivi*, p. 163.

³²¹ *Ivi*, p. 153.

accompagnare la coscienza comune alla filosofia, e non imporgliela con violenza “da fuori”³²². Il sapere assoluto, inoltre, non può strutturalmente interagire con la coscienza, essendo il suo cammino esposto nella memoria del sapere assoluto. La coscienza è giunta allora alla sua piena formazione in completa autonomia, ossia nella massima immanenza. “La coscienza è oltrepassamento di sé stessa”, perché è oltrepassamento del suo stesso limite, anche se ciò, ancora una volta, è colto solo dal sapere assoluto. Infine, il sapere assoluto non sarebbe mai sorto, se per farlo sorgere la coscienza che lo raggiunge avesse avuto bisogno dell’intervento del sapere assoluto sorto; si avrebbe cioè una assurda circolarità, e però questa volta davvero irrisolvibile³²³.

La piena immanenza del cammino coscienziale viene poi esplicitata da Hegel anche in altri passaggi, ad esempio quando, nell’Introduzione, scrive che “La coscienza reca in sé stessa la propria misura (*Masstab*), e a ricerca sarà pertanto un confronto della coscienza con sé stessa”³²⁴, e questo perché “la distinzione di cui parlavamo in precedenza [il presupposto coscienziale], infatti, cade al suo interno”³²⁵. L’avanzamento fenomenologico, che consiste nel progressivo avvicinamento dei due lati separati dalla stessa coscienza, è un avvicinamento compiuto ad opera della stessa coscienza. Essendo lei a separare i due lati (presupposto sostanziale), la misura che permette la comparazione di essi non può che essere nella coscienza stessa. Tale misura è “Ciò che la coscienza, dentro di sé, definisce come l’*In sé* o come il *vero*”³²⁶. La piena immanenza coscienziale del cammino fenomenologico, nonché l’immanenza del suo orientamento finalistico, stanno nel fatto che la coscienza è al contempo origine e

³²² Ciò avviene, a detta di Houlgate, nelle meditazioni metafisiche di Cartesio, dove a dubitare di tutto è immediatamente la coscienza filosofica. A tal proposito si veda Stephen Houlgate, *Hegel’s Phenomenology of Spirit, Chapter one: “Context”*, e in particolare il paragrafo “*Phenomenology, immanence and scepticism*”. In generale, in questo primo capitolo Houlgate sottolinea con forza la necessità di un rigoroso immanentismo nel cammino fenomenologico, tant’è che definisce lo scetticismo coscienziale pienamente ad opera della coscienza stessa. Infatti, a p. 8 scrive: “Phenomenological scepticism is thus not the work of free thought (or of the Cartesian I), but it is carried forward by natural consciousness itself”. L’interpretazione di Houlgate ci tornerà molto utile anche nei paragrafi successivi.

³²³ A tal proposito, Chiereghin, ne *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, a p. 43 scrive che “il puro stare a vedere non designa infatti alcuna forma d’inerzia, ma è, se mai, la forma più alta di attività, perché nell’esercitare la difficile arte del trattenersi dall’operare per lasciare agire la cosa, consegue il risultato di fare pervenire la cosa stessa alla compiuta attuazione di sé”.

³²⁴ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Introduzione, p. 161.

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ *Ibid.*

confronto della scissione ed è, in ultima istanza, anche la soluzione di essa³²⁷. In virtù di tutto questo, “non avremo bisogno di portare con noi altre misure e di applicare alla ricerca *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*. Ora, per il fatto che concetto e oggetto sono dati nella coscienza stessa, ci viene risparmiata non solo la fatica di andare alla ricerca della misura, ma anche quella del confronto tra misura e misurato e, in definitiva, dell’*esame* nel senso stretto del termine; anche da questo punto di vista, in quanto è la coscienza ad esaminare sé stessa, non ci resta altro atteggiamento che il puro stare a guardare”³²⁸. In alcun modo ci è necessario intervenire per smuovere la coscienza o “aiutarla” nell’*esame* che va operando, perché essa è pienamente autonoma. Il *nostro* intervento sta invece, come mostrato nel capitolo precedente, ne rilevare la connessione fondamentale tra le figure, nel cogliere cioè ciò che avviene “alle spalle” della coscienza.

Arriviamo ora al secondo tratto dell’immanentismo fenomenologico, quello per cui la meta non è qualcosa di propriamente estrinseco alla coscienza. Per la coscienza ogni tappa non è presente prima che la coscienza vi giunga, poiché è invece “prodotta” dalla coscienza stessa nel suo fare esperienza. Nell’esposizione scientifica del cammino coscienziale, ossia nella *Fenomenologia*, ogni figura coscienziale *risulta* da una figura più astratta, in una perfetta disposizione che dalla più astratta arriva alla più concreta. In questo senso le tappe del cammino sono tappe solo da un punto di vista retrospettivo; solo una volta raggiunte e superate esse appaiono come tappe. Lo stesso accade per il traguardo del sapere assoluto. Esso non è già presente alla coscienza come il fine del percorso a cui essa tende consapevolmente, ma è semmai presente in lei in potenza, e perviene al suo dispiegamento mediante il calvario della storia.

Per meglio comprendere questo particolare percorso della coscienza si può provare a rappresentarlo mediante un’immagine. Non si può però immaginare questo cammino come si è spontaneamente essere portati a fare in virtù di ciò che comunemente intendiamo per

³²⁷ Chiereghin, ne *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, scrive a p. 39 che “La coscienza è quindi la fonte della scissione, ma al tempo stesso della possibilità del suo superamento: il metodo della trattazione dovrà ancora una volta affidarsi unicamente alla coscienza e alle peculiari strutture che emergono dal processo in virtù del quale oltrepassa sé stessa”. In questo senso, “Un intervento dall’esterno è superfluo”, oltre che paradossale, perché “portare con sé misure estranee all’operare della coscienza” finirebbe “per allontanare all’infinito la soluzione della difficoltà, secondo uno schema formale già applicato da Platone nel *Parmenide* alla critica della dottrina delle idee e divenuto poi classico con la denominazione di “argomento del terzo uomo”.

³²⁸ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, p. 163.

“cammino”, ad esempio immaginandolo come una montagna di cui la cima è il traguardo, ossia il sapere assoluto e la base è il punto di partenza, cioè la certezza sensibile. Rappresentato in questo modo, il filosofo sarebbe *già* in cima alla montagna, e la meta sarebbe quindi ben chiara alla coscienza la quale, visto dove deve andare, ci andrebbe consapevolmente. Immaginato in questo modo, però, il cammino fenomenologico sarebbe totalmente frainteso: il finalismo sarebbe esterno, perché la meta pre-esisterebbe al cammino attirando “da fuori” la coscienza verso di sé, e intenzionale, perché, essendo la meta ben visibile dalla coscienza, essa ci tenderebbe consapevolmente. In realtà, invece, non c’è alcuna montagna da scalare, né un filosofo che dall’alto possa “fare il tifo” per la coscienza. Il percorso è piuttosto da immaginare (con tutti i limiti strutturali che può avere una rappresentazione in questo ambito) come quello prodotto da un tratto di inchiostro su un foglio bianco; il tratto di inchiostro compare sul foglio solo quando la punta tocca il foglio, e non prima. Così immaginato, solo una volta che il percorso sia stato disegnato, solo quando la punta si sia staccata dal foglio, esso figura come percorso distinto in tappe e culminante in una meta, ma in realtà queste sono sorte solo una volta raggiunte, il che vuol dire che non sono state raggiunte, ma prodotte. È dal punto di vista del sapere assoluto, dunque, cioè di chi osserva il tratto d’inchiostro completo, che il percorso coscienziale figura come percorso. La coscienza, che nella rappresentazione fatta è il tratto d’inchiostro, compone il suo cammino come una penna che, senza staccarsi dal foglio fino alla fine (per la continuità logica del cammino mediante il principio della negazione determinata), mostrerà solo alla fine il senso di quel tratto. La meta non è così qualcosa di presente fuori dalla coscienza e prima che essa vi giunga, perché è solo col sorgere di questa che il cammino è interpretato finalisticamente. La meta “sorge” ad un certo punto dell’esperienza coscienziale³²⁹.

Va però ricordato che lo Spirito è la verità della coscienza, è il divenire *per sé* di ciò che la coscienza naturale possedeva solo *in sé*. La coscienza è quel seme che si inverte nel frutto, che è lo Spirito. La tensione verso questa verità è una tensione d’amore, e tuttavia l’oggetto di

³²⁹ A questo proposito, quella che è stata utilizzata più volte come metafora del cammino fenomenologico, ossia la scala (vedi nota n. 127, p. 52), appare in un certo senso fuorviante. Seppure renda bene l’idea del compito che la *Fenomenologia* si propone, ossia di accompagnare la coscienza comune fino alla scienza, e in questo senso il lettore trova nella *Fenomenologia* una scala offerta dal sapere assoluto che, come sappiamo, ha riorganizzato con rigore le figure coscienziali, il rischio è che, ancora una volta, si perda il carattere fortemente immanente del percorso, carattere che, si è visto, è più volte e con grande attenzione rimarcato dallo stesso Hegel. Anche Stern, che ne *Routed Philosophy GuideBook to Hegel and the Phenomenology of Spirit* pensa al cammino fenomenologico come all’esplorazione che Dante compie accompagnato da Virgilio, rischia di snaturare il rigore immanentista del percorso. Per come egli ne parla, però, nella metafora Hegel è Virgilio e il lettore Dante, e dunque la coscienza protagonista del cammino rimane pienamente autonoma.

questo amore non è totalmente altro dal soggetto amante, poiché ne è piuttosto la verità latente. Il carattere intrinseco della finalità coscienziale si gioca così su questa ambiguità; la meta è in parte altro dalla coscienza (altrimenti non vi sarebbe cammino coscienziale), ma non pienamente altro. La meta è la coscienza che ha scoperto la sua verità, e tuttavia non ci sarebbe scoperta se questa verità fosse da sempre stata presente alla coscienza. È, così, l'*inconscio* della coscienza che la sospinge a oltrepassare l'ingannevole sapere di sé, con l'esito di portare pienamente a galla ciò che era solo latente. La coscienza è, per concludere, in *potenza* Spirito, ma lo diviene in *atto* solo nel Sapere assoluto: "Quel movimento è il circolo che ritorna in sé stesso, che presuppone il proprio inizio, e che lo raggiunge solamente alla fine"³³⁰. Ancora una volta, la presenza iniziale del sapere assoluto non è solo esterna, come narratore onnisciente (e scienziato fenomenologico), ma anche interna, come inconscio coscienziale, come ciò che ha spinto la coscienza alla verità.

Se il passaggio dall'ingenuità alla scienza è il passaggio dalla sostanza allo spirito, ossia dal sapere in sé al sapere per sé come autocoscienza effettuale, va ricordato che questo passaggio avviene tramite la coscienza. La coscienza trova il suo "fondale" di inveramento nello Spirito, e dunque viene a sapere che si era fino ad allora pensata mediante un'astrazione. La coscienza è l'astrazione dello Spirito, che è il vero e unico concreto. La coscienza dominata dal presupposto della separazione è la coscienza "tagliata fuori" dalla sua verità, ed è in virtù di questa separazione forzata che essa ritorna al concreto. Essa tende spontaneamente alla sua verità che è il sapere, e in ciò essa ama il sapere. La coscienza è dunque quel *finito* la cui idealità si sviluppa per via immanente mediante l'istinto di oltrepassamento di sé.

Per comprendere pienamente il finalismo coscienziale, ed in particolare il suo immanentismo, occorre ora rifarsi esplicitamente all'altro tratto fondamentale di questa teleologia; la sua inintenzionalità.

§ 2.3 – *La cecità coscienziale*

Abbiamo, in parte, già affrontato la questione della cecità coscienziale nel secondo capitolo di questo lavoro di tesi, analizzando la struttura della coscienza e la sua ingenuità di fondo. La

³³⁰ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Sapere assoluto, p. 1053.

cecità coscienziale, poi, è stata già trattata indirettamente nei paragrafi precedenti di questo capitolo. Tuttavia, ora viene fatta esplicitamente oggetto di discorso.

La coscienza è, nel suo fare esperienza, completamente immersa in essa, al punto che tutto ciò che la precede e la segue è da lei totalmente oscurato. La coscienza è, in questo senso, cieca e smemorata, poiché non vede dove sta andando, e non ricorda da dove è arrivata. L’unica cosa di cui la coscienza “ha coscienza” è la presente e immediata esperienza che va vivendo. Ogni figura coscienziale, allora, è pienamente immersa e assorbita entro le coordinate del suo esperire, e non ricorda affatto di essere *risultata* da una precedente figura né vede il sorgere della successiva come conseguenza del cadere di sé stessa. *Per la coscienza*, cioè, a sorgere è semplicemente un nuovo oggetto, un *altro* oggetto, e in questa ingenuità il suo cammino le appare come un qualcosa di frammentato, senza alcuna consequenzialità logica: nuovi oggetti si susseguono caoticamente. Il cammino, dunque, fino a che non giungerà al termine, verrà saputo dalla coscienza come un percorso casuale e senza meta, come il mero susseguirsi e alternarsi di nuovi oggetti³³¹.

Quel “movimento dialettico che la coscienza esercita in sé stessa” e che Hegel definisce “esperienza (*Erfahrung*)”³³², è ciò che, dunque, non è saputo dalla coscienza. Il filo rosso che è costituito dal principio di negazione determinata le sfugge totalmente, perché le sfugge strutturalmente ciò che “avviene alle sue spalle”, ovvero il suo continuo rovesciamento dialettico. Invece che passare da un oggetto *In-sé* ad un altro ogniqualvolta questo si rivela *in sé* solo *per lei*, la coscienza dovrebbe rendersi conto che non c’è *in sé* che non sia *per lei*, giacché è lei stessa a postulare l’*in sé*. Tuttavia, in virtù di questa sua cieca smemoratezza, la coscienza scambia ingenuamente il rovesciamento dialettico che ha luogo in lei come il mero

³³¹ A questo proposito, Chiereghin, ne *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, scrive a p. 40 che: “la coscienza occulta a sé stessa questo movimento dialettico, di fronte alla trasformazione subita dall’oggetto essa crede di trovarsi di fronte qualcosa di nuovo, nei confronti del quale riprende a far valere la pretesa di una verità indipendente e di una certezza rapportata ad essa. La coscienza sembra così non imparare mai nulla dalle esperienze anteriori e, abbarbicata dal presupposto di una verità irrelata e indipendente dal sapere, frantuma il proprio esperire in una serie di momenti sconnessi tra loro”. Dopodiché, Chiereghin esemplifica la cecità e smemoratezza coscienziali ricorrendo all’esempio della vista: “Si potrebbe dire che alla coscienza assunta nella sua immediatezza naturalistica accade lo stesso che al nostro modo naturale di vedere”, infatti, “ci pare di poter trascorrere di oggetto in oggetto senza soluzione di continuità”, ma in realtà “l’occhio passa di oggetto in oggetto non con un movimento continuo, ma per salti discreti e, paradossalmente, la condizione di possibilità del sorgere alla vista di un nuovo oggetto è proprio il momento di cecità” come “frattura qualitativa” che però “non viene avvertita ed è tuttavia essenziale al suo [della vista] costituirsi” (p. 41).

³³² Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Introduzione, p. 165.

susseguirsi di un oggetto ad un *altro* oggetto. In ciò, in realtà, la coscienza ri-postula un *In sé* che le sia indipendente, e così via fino all'esaurimento di ogni rapporto³³³.

Scrivendo Hegel che “da un lato, infatti, la coscienza è coscienza dell'oggetto, dall'altro, invece, è coscienza di sé stessa: coscienza di ciò che ai suoi occhi è il vero, e coscienza di sapere questo vero”³³⁴. Ora, “Poiché entrambi i momenti sono *per la coscienza*, essa stessa è il loro confronto”³³⁵, e proprio in virtù di ciò, “divenendo altro il sapere, dunque, diviene altro anche l'oggetto stesso. 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*”³³⁶. La coscienza, totalmente immersa nel suo esperire, non si rende conto dell'intima connessione tra ciò che ritiene essere l'*in sé* e il suo sapere, e dunque fraintende il divenir *per sé* di quell'*in sé* come un inadeguatezza del proprio sapere, ripostulando un nuovo *In sé* che, però, si mostrerà nuovamente essere *per la coscienza*. In altre parole, ogni figura coscienziale è inizialmente convinta che il suo sapere sia conforme e adeguato alla verità, cioè alla *misura* che la coscienza possiede in lei stessa (essendo lei stessa a postulare l'*in sé*). Ogni volta, però, il sapere finisce per mostrarsi inadeguato a tale verità, e una volta che la misura è stata per così dire “rotta” nel corso dell'esperienza della figura, ciò che si è rivelato ad essa il sapere che realmente possedeva, diviene così la nuova misura. *In sé* o *per noi*, quindi, l'esperienza coscienziale è il continuo esplicitarsi del sapere *in sé* che, nel rovesciamento di ogni figura, diviene il sapere *per sé* della figura successiva, e così via (si pensi alla certezza sensibile; essa pensa di sapere il questo immediato e singolare, e invece ha un sapere mediato dell'universale). Tuttavia, “Ai suoi occhi [della coscienza] sorge il nuovo vero oggetto”³³⁷, e la coscienza è così convinta di imbattersi in un *nuovo* oggetto totalmente slegato dal primo. In realtà, 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

³³³ Chiereghin, ne *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, a p. 40 scrive: “la coscienza ha a che fare sempre con il medesimo oggetto, solo che esso inizialmente è assunto come lo “in sé”, mentre poi appare come un essere “per” la coscienza di quel primo “in sé””. In questo senso, “la coscienza è sospinta verso oggetti sempre diversi dalla speranza irrealizzabile di poterli afferrare nella loro verità senza perturbarli nella loro indipendenza”, speranza che è irrealizzabile in quanto è la coscienza stessa a postulare un *in sé* indipendente al rapporto con lei. Ogni *in sé* è inevitabilmente *per la coscienza*, perché è *nella* coscienza stessa che essa postula l'*in sé*. A questo proposito si veda il secondo capitolo.

³³⁴ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Introduzione, p. 163.

³³⁵ *Ibid.*

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ *Ivi*, p. 165.

della coscienza si innalza a cammino scientifico, mentre *non* è affatto *per* la coscienza naturale che consideriamo”³³⁸. La coscienza, cioè, non vede nel nuovo oggetto un *risultato* del suo rovesciamento dialettico, e in questo modo non coglie alcuna necessità nell’*interezza* della sua esperienza. “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”³³⁹. Concludendo, “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”³⁴⁰.

A questo punto, va però aggiunto un altro “carattere” di cui la coscienza è inconsapevole, e forse il più importante. In virtù della sua cecità e smemoratezza, la coscienza prosegue istintivamente, e tuttavia questo percorso istintivo si scopre essere finalisticamente orientato. La coscienza, infatti, oltre a non avere coscienza del cammino che va compiendo, non ha coscienza neanche della sua verità più intima, di quel nucleo fondamentale che ne determina la natura e l’andamento. La coscienza non sa cioè di essere spirito; essa è così spirito solo *in sé*, e non ancora *per lei*.

Come detto molte volte, in particolare nel capitolo terzo, la *Fenomenologia* ha il compito di portare quell’*in sé* al *per sé*, di mostrare l’elevazione del sapere assoluto che dalla sua presenza silenziosa nella coscienza naturale diventa pienamente cosciente nella coscienza filosofica. La coscienza, dunque, non ignora solo l’esperienza che va compiendo, ma ancor di più ignora il motore più intimo di questa esperienza, ignora cioè la sua (della coscienza) verità; essendo lei all’origine di quella separazione che finisce per incatenarla al sapere finito, essa ha un sapere di sé che non è affatto adeguato a sé. La verità della coscienza risulta così “sepolta”, celata da quel velo reificante che la stessa coscienza, nella sua naturale ingenuità, getta su sé stessa. In questo senso, quando Hegel scrive che “La coscienza naturale mostrerà di essere soltanto concetto del sapere, cioè sapere non reale” e, subito dopo, che il cammino fenomenologico “assume per essa un significato negativo” perché “la realizzazione del concetto le appare piuttosto come perdita di sé stessa. Lungo questo cammino, infatti, la coscienza naturale perde la propria verità”³⁴¹, si ha qui l’esplicitazione del fatto che, lungo il cammino, la coscienza

³³⁸ *Ivi*, p. 167.

³³⁹ *Ibid.*

³⁴⁰ *Ibid.*

³⁴¹ *Ivi*, p. 153.

naturale finisce per perdere sé stessa nel senso in cui perde la propria ingenuità, e con questa la propria astratta cognizione di sé.

La fondamentale differenza che segna l'intero andamento fenomenologico, ossia quella tra concetto e oggetto, sapere e verità, determina anche quello che è l'oggetto stesso della scienza fenomenologica, ossia la coscienza. La differenza è che, come mostrato nei paragrafi precedenti, ciò che la coscienza naturale pensa di essere è da lei dato totalmente per scontato. La coscienza naturale postula cioè il presupposto della separazione, e lo spaccia come una evidenza originaria. La coscienza considera allora sé stessa come strutturalmente contrapposta ad un oggetto altro e indipendente³⁴². Essa ha cioè un sapere di sé che, mediante il cammino fenomenologico, si scopre inadeguato a ciò che lei è davvero. In quanto il presupposto della coscienza naturale è dato tanto per scontato da divenire un assolutamente noto (una rappresentazione comune, ordinaria), la coscienza è inconsapevole di essere all'origine di esso, di essere cioè altra da ciò che pensa di essere; essa cioè scambia un "prodotto (da lei)" per un "dato". La coscienza è cioè vittima di una visione astrante, reificante, cristallizzante, che proviene però da lei stessa; la sua smemoratezza recide il processo *genetico* e fissa in astratto solo il *risultato* di esso, il quale viene però spacciato per *dato*. Ciò fa sì che, nella sua ingenuità, essa sappia sé in quanto reificata, e non invece per quanto lei è "in verità", cioè "pre-reificazione". La coscienza, in altre parole, è sapere assoluto che, in quanto cristallizzato dall'ingenuità naturale, finisce per essere una potenza solo *in sé*: il sapere assoluto, cioè, è presente solo nel fondale inconscio della coscienza che si è reificata mediante il presupposto della separazione. A essere prioritariamente inadeguato, allora, è il sapere che la coscienza ha di sé: essa si sa come contrapposta al mondo (*concetto*), ma è in verità in unità dinamica e dialettica con esso (*oggetto*). La coscienza naturale, se così si può dire, è una *falsa coscienza*; essa sa il suo isolamento come una "datità", poiché ne ha dimenticato la *genesi*: quel suo stato isolato è in verità *prodotto* della sua ingenua postulazione, della sua operazione astrante. Questa verità occulta è ciò che verrà a galla nel cammino fenomenologico³⁴³.

³⁴² In questo senso, la coscienza sa sé come coscienza naturale, ma è più di questo. F. Chiereghin, ne *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Verifiche, Trento 1980, scrive a p. 253: "La coscienza come appare a sé stessa, o coscienza "naturale"", esplicitando così l'apparire riduzionistico della coscienza a sé stessa.

³⁴³ Questo è, "rovesciato" nel lato coscienziale, ciò che Lukacs ne *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, rintraccia sul lato per così dire "oggettuale": con la *Fenomenologia* la società passa dall'essere sostanza quasi naturale a divenire "opera di tutti e di ciascuno", passa cioè dall'essere intesa come datità naturale a operare sociale delle coscienze individuali. Similmente, ciò che vado sostenendo, è che la coscienza "fluidifica"

Questo sapere inadeguato di sé non costituisce una figura determinata, e neanche un determinato momento; esso costituisce invece la coscienza dell’intero cammino fenomenologico, sicuramente fino al momento “Religione”³⁴⁴. Questo “sapere inadeguato” è quello che nella prima parte abbiamo chiamato *presupposto sostanziale*, e che costituisce ogni figura e ogni momento. In virtù della sua assoluta evidenza nella coscienza, però, questo noto non viene mai interrogato direttamente, e finisce per dissolversi solo quando tutte le sue configurazioni sono giunte all’autocontraddizione. “In generale, infatti, ciò che è noto, appunto in quanto noto, non è conosciuto”³⁴⁵, ed è proprio questo noto che la coscienza naturale ignora totalmente. Essa non è dunque cieca solo dinanzi al suo cammino, ma è cieca anche dinanzi alla sua verità, la quale è totalmente celata da quel noto che, lungo il cammino, giunge a essere saputo come non conosciuto. Ciò che la coscienza non conosce è, in ultima istanza, sé stessa, la sua verità, la sua vera natura. Essa si pensa in astratto, dopo che si è per così dire “slegata” dal concreto che solo la inverte, ossia lo Spirito.

È in virtù di questa astrazione originaria che viene spacciata per nota che la coscienza, in quanto astrazione, tende irresistibilmente al concreto. Essa è cioè da sempre immersa in realtà nel concreto di cui è *momento*, ma si sa invece erroneamente come astratta, irrelata³⁴⁶:

la sua stessa identità, passando dal pensarsi come atomo isolato a “momento” dello spirito in costante interazione con la sostanza spirituale; il velo reificante, così, colpisce non solo la storia (che viene saputa come dato naturale), ma anche la stessa coscienza che viene, così, reificata (si pensi, a tal proposito, a Lukacs, G., *Geschichte un Klassenbewusstsein*; trad. it. di G. Piana, *Storia e coscienza di classe*, SugarCo Edizioni S.r.l., Milano 1991 e, in particolare, al saggio *La reificazione e la coscienza del proletariato*, dove Lukacs mostra la reificazione capitalistica della stessa coscienza oltre che del mondo sociale, anche se lo fa ponendo l’accento sull’attività della coscienza). L’idealismo assoluto cui perviene la *Fenomenologia* è, infatti, nei termini di K. R. Westphal (ne *Hegel’s epistemological realism. A Study of the Aim and Method of Hegel’s Phenomenology of Spirit*), un *olismo ontologico* e dinamico, pienamente contrapposto, allora, alla visione frammentata e astratta del realismo ingenuo della coscienza naturale.

³⁴⁴ Tra gli altri, sia Chiereghin (ne *Fenomenologia dello Spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*) che Illetterati (ne *Hegel*, di Illetterati, Giuspoli e Mendola) sostengono che con il momento religione si è già, in un certo senso, nel sapere assoluto. Nella sezione Spirito, cioè, la coscienza giungerebbe finalmente alla “forma assoluta” del rapporto mediante il compiuto riconoscimento; essa diviene cioè autocoscienza effettuale. Il momento religione, dunque, ha già a che fare con l’assoluto che conosce sé stesso, e tratta di quel modo ancora “difettoso” che ha per conoscersi, ossia nella forma esteriore della rappresentazione.

³⁴⁵ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Prefazione, p. 85.

³⁴⁶ Dal punto di vista della filosofia politica, l’astrazione della coscienza naturale corrisponde all’orizzonte concettuale politico moderno, ossia all’orizzonte strettamente liberale che, sorto con Hobbes (sull’origine implicita del liberalismo in Hobbes si veda C. Schmitt, *Sul Leviatano*, Il Mulino, trad. it. di C. Galli, Bologna 2017, mentre sull’origine dell’orizzonte concettuale moderno in Hobbes si veda, ad esempio, *Storia dei concetti e filosofia politica* di S. Chignola e G. Duso, Franco Angeli, Milano 2019, e *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Carocci, Roma 2015), ha una visione strettamente algebrica, quantitativa, della società, tant’è che, in piena astrazione, pone l’individuo isolato come atomo sociale. In netta polemica con questa

quell'astrazione che è la coscienza naturale tende così al proprio fondale di inveramento che è il suo concreto. In questo modo, la concretezza che è la sua verità diviene lungo il cammino *per la coscienza*, e in questo modo sorge il sapere assoluto. Il sapere assoluto è allora il ristabilirsi dell'identità tra soggetto e mondo ma *mediata* dalla sua separazione. Ecco perché, ancora una volta, il sapere assoluto sorge storicamente solo nella modernità, perché è nella modernità che l'astrazione coscienziale diventa il centro del pensare filosofico e dell'agire politico. Il sapere assoluto è allora identità dialettica o mediata di soggetto e mondo, e dunque non può che passare per quella alienazione che costituisce il presupposto coscienziale della modernità, modernità che, nella *Fenomenologia*, costituisce, non a caso, il capitolo "Il mondo dello Spirito estraniato da sé (*sich entfremdeten*). La cultura (*die Bildung*)". La preliminare identità e compattezza della sostanza etica antica viene – passando per lo stato giuridico romano dove il concetto di persona individuale viene a galla – "strappata", "lacerata" dalla volontà di autodeterminazione di quell'Io che finisce infine per farsi "libertà assoluta" e distruttiva nella Rivoluzione francese. Si ha qui l'apice della contrapposizione di coscienza e mondo, il massimo della lacerazione, il punto massimo del presupposto coscienziale³⁴⁷ e, tuttavia, è mediante questa separazione che lo Spirito può ritornare in sé stesso e sapersi come soggetto. Il sapere assoluto, dunque, non può che sorgere a seguito di questa illusione di separazione di cui la coscienza moderna è portatrice. La coscienza, allora, deve in qualche modo "coprire" il suo germe latente, perché solo in quanto

visione "reificata" della società sta, ad esempio, il contro-rivoluzionario J. De Maistre che, ne *Della sovranità del popolo*, Editoriale Scientifica, a cura di R. Albani, Napoli 1999, ironizza su questa visione astratta e pone nuovamente la "famiglia" come atomo sociale. L'uomo non nasce isolato, ma nasce in relazioni e, in termini hegeliani, determinato dallo Spirito del mondo. La visione astratta del politico viene peraltro presentata da Hegel nell'Introduzione ai *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio* quando, discutendo della volontà libera, mostra le contraddizioni dell'arbitrio, che costituisce il modo "ordinario", cioè ingenuo e reificato, di concepire la libertà. La libertà liberale è, in un certo senso, una libertà anti-sociale, esclusiva, giacché finisce per vedere nell'altra persona un potenziale ostacolo e limite alla propria espressione. Ecco che il liberalismo, proponendo come base sociale l'individuo come atomo isolato, è in verità l'ideologia borghese che, vittima della reificazione che lei stessa getta sul mondo, finisce per considerare la società civile come luogo di competizione tra individui isolati e, dunque, "privatizzati".

³⁴⁷ Non è causale, a questo proposito, che le figure del momento "coscienza", cioè le figure più astratte, vengano da Hegel ricollocate proprio all'interno di questo capitolo, in particolare in riferimento all'illuminismo. Le figure più astratte della coscienza, quelle cioè dove la separazione presupposta è più netta, sono appunto figure della modernità, epoca il cui presupposto della separazione è, sostanzialmente, il tratto dominante. La modernità come l'epoca della scissione, lacerazione, è, dopotutto, un'intuizione fondamentale di Hegel che lo accompagna dall'età più giovanile fino alla vecchiaia. In questo senso viene in piena evidenza che l'ordine delle figure è un ordine prioritariamente fenomenologico-logico; per quanto sia nella storia che il sapere assoluto sorge, esso, come si è visto nel terzo capitolo, ripercorre nella memoria le sue figure ma lo fa in forma scientifica, cioè riordinandole secondo l'andamento dalla più astratta alla più concreta.

“disvelato” il sapere assoluto è autenticamente tale. La filosofia speculativa sorge mediante una formazione, e questa formazione non è altro che la rimozione di quella reificazione che la stessa coscienza naturale ha calato nel mondo e su sé stessa. Essa, tuttavia, in quanto naturale, non poteva non farlo, e in questo senso la doppia inerzia vista nei paragrafi precedenti è ciò che la contraddistingue e ciò senza la quale il sapere assoluto non sarebbe tale, perché è solo in quanto *risultato*.

Si è dunque compreso, con questo paragrafo sulla cecità coscienziale, che la coscienza è cieca in due sensi: 1) essa non vede nell’alternarsi degli oggetti il movimento del *risultare*, ossia non coglie il suo andamento come esperienza dialettica; 2) essa non vede la sua vera essenza, ma si coglie e comprende in forma astratta, succube lei stessa del presupposto della separazione. La coscienza, dunque, non vede cosa le accade alle spalle non solo nel senso che non vede il movimento dialettico in atto nel suo cammino, e dunque il fatto che di figura in figura è sempre più ricca, ma anche nel senso in cui non ha memoria di essersi da sé “imprigionata” in quel realismo ingenuo che produce una reificazione del mondo e di sé stessa. La coscienza è cioè vittima del suo stesso presupposto, e tuttavia, avendolo spacciato per noto, ha piena certezza di essere quello che in realtà non è; lato scisso, contrapposto al mondo. L’astrazione della separazione, però, verrà sgretolata nell’interezza del cammino coscienziale.

CAPITOLO 5:

FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO COME

“SCIENZA DELL’AMORE PER IL SAPERE”

§ 1 – Premessa: Il dubitare coscienziale come “sapere di non sapere” e il doloroso “parto fenomenologico”

In modo estremamente chiaro Hegel descrive, nell’Introduzione della *Scienza della logica*, il compito fondamentale della *Fenomenologia*: “Nella Fenomenologia dello spirito esponi la coscienza nel suo avanzare dalla prima immediata opposizione sua e dell’oggetto fino al sapere assoluto”³⁴⁸. Nonostante l’estrema complessità dell’opera, nonostante l’infinita ricchezza di contenuti, il compito assegnato da Hegel alla *Fenomenologia* è, come si è peraltro già visto nella prima parte di questo lavoro, decisamente limpido; rimuovere l’opposizione da cui è inficiata la coscienza naturale, ordinaria. Tale rimozione, si è visto, è la rimozione del presupposto del *realismo ingenuo* di cui è vittima la coscienza ordinaria; essa cioè si pensa *immediatamente* come *coscienza-di-qualcosa*, e in ciò postula l’esistenza di questo *qualcosa* come indipendente al rapporto con lei.

Si è già osservato, in particolare nel secondo capitolo e nel paragrafo precedente, che la rimozione del presupposto è ad opera della stessa coscienza che lo pone, ed è necessario che sia così; è proprio perché è lei stessa a porre il presupposto, che essa ha la forza di rimuoverlo. Tale rimozione, che avviene nella forma indiretta per cui ad essere rimosse sono tutte le configurazioni possibili di quel presupposto, ossia tutte le modalità di rapporto tra soggetto e

³⁴⁸ Hegel, *Scienza della logica*, cit., Introduzione, Concetto generale della logica, p. 29.

oggetto distinti, porta *per via negativa* al sorgere della concezione adeguata: il sapere assoluto come unità dialettica di soggetto e oggetto, come identità della identità e della non identità. Il *risultare* del sapere assoluto, allora, è un risultare indiretto; la dimostrazione è *apagoga*³⁴⁹, poiché il sapere assoluto sorge come ciò che, negato, porta all’assurdo, all’autocontraddizione. È solo partendo dalla coscienza immediata, è solo “svolgendo la dialettica di essa fino al punto di vista della scienza filosofica”, che la necessità di quest’ultima “è per mezzo di questo processo dimostrata”³⁵⁰. Negare l’identità dialettica di Io e mondo porta all’autocontraddizione, e ciò avviene sia sul piano teoretico che su quello pratico. I due piani, poi, sembrano convergere quando l’autocoscienza finita giunge al suo pieno dispiegamento nel *riconoscimento* reciproco delle autocoscienze morali (nello “Spirito certo di sé stesso. Moralità”). Ognuna ritrova sé nel suo altro. Qui il sapere assoluto sorge con la sua *forma assoluta*³⁵¹, poiché la coscienza è in verità autocoscienza, e l’autocoscienza non è tale senza un autentico (non “monco” o “asimmetrico”, come nella dialettica signoria-servitù) riconoscimento.

Ad ogni modo, in quest’ultimo capitolo ci si concentrerà nel provare ad intendere il sapere assoluto come ciò che, presente in forma latente nella coscienza naturale, come motore che la spinge ad auto-trascendersi, si manifesta in ogni figura coscienziale nel momento in cui il sapere immediatamente posseduto inizia a mostrare la sua inadeguatezza. Ciò avviene, vedremo (e in parte si è già visto nel secondo capitolo), in un atteggiamento “scettico” portato avanti dalla stessa coscienza, la quale non si accontenta veramente del sapere che possiede, ma tende irresistibilmente a “metterlo alla prova”³⁵², a porlo in questione, a dubitare della sua verità

³⁴⁹ Ciò è sostenuto, ad esempio, anche da K. R. Westphal e da Vinci, che “esplicitamente” mostrano la dimostrazione *negativa* del sapere assoluto. Vinci, infatti, ne *Spirito e tempo. Commentario della Fenomenologia dello spirito. Il sapere assoluto*, scrive a p. 11 della Premessa che la *Fenomenologia* ha un compito di “introduzione-giustificazione del sapere filosofico, che pensa di ottenere il suo obiettivo attraverso una via *a negativo*, mostrando l’incessante autosmentirsi delle posizioni che in qualche modo contestano la sua prospettiva ultima. Abbiamo così un movimento negativo ascendente, che ha un carattere “misto”, cioè che dispiega contemporaneamente sapere finito e sapere infinito, intendendo con quest’ultimo la capacità di ottenere dalla negazione un risultato positivo, che contiene e conserva il momento superato”.

³⁵⁰ Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., annotazione al § 25, p. 40.

³⁵¹ Forma assoluta che, unita al contenuto assoluto esposto nella religione, porta al sapere assoluto.

³⁵² In ciò sta quello che K. R. Westphal, ne *Hegel’s epistemological realism. A Study of the Aim and Method of Hegel’s Phenomenology of Spirit*, definisce con “fallibilismo”, per cui ogni sapere deve “mettersi alla prova”, e solo nel fallimento sorge il sapere autentico, pienamente adeguato. Hegel rifiuta, come è noto, l’idea che “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 il mezzo più adatto per scorgerlo” (Introduzione della *Fenomenologia dello spirito*, p. 147). Quello che Inwood chiama, nella sua introduzione alla sua traduzione della *Fenomenologia*, “modello camera”, porta con sé una circolarità assurda e viziosa. Come scrive Hegel nell’Enciclopedia, infatti,

immediata. Lo *scetticismo che compie sé stesso* che costituisce, come abbiamo visto nella prima parte, la *Fenomenologia dello spirito*, è uno scetticismo che è portato avanti dalla stessa coscienza naturale; è dunque un *auto-scetticismo*. Questo in virtù di quell'immanenza che delinea con massimo rigore (pena la perdita di scientificità) l'andamento fenomenologico, e del finalismo cieco e appunto immanente, che si manifesta in quel tratto su cui Hegel pone notevole attenzione, in particolare all'interno dell'Introduzione: l'irrequietezza coscienziale, la sua incapacità di accontentarsi del sapere finito, il suo istintivo e cieco tendere all'autotrascendimento, in direzione di un sapere che sia veramente adeguato. In ciò, ancora una volta, si manifesta l'inconscio amore che anche la coscienza più ingenua ha per il sapere autentico. È proprio perché la coscienza ama strutturalmente un sapere che sia veramente adeguato, giustificato, fondato, ossia la Scienza, che la coscienza non si accontenta di alcun sapere finito.

Nel porre in questione ciò che ogni figura dà per scontato, ossia il proprio sapere immediatamente identificato con la verità, nel domandare il noto, allora, si rivela quella tensione d'amore alla verità speculativa che, in forma di autentico scetticismo, rivela quanto ogni noto sia, nel profondo, sconosciuto. Ciò investe, alla fine, quel noto originario e sostanziale che è il presupposto coscienziale; tale presupposto verrà infine saputo per quello che è, ossia *presupposto*, qualcosa che è cioè privo di *giustificazione*. Il presupposto della separazione, allora, lungi dall'essere una adeguata posizione di sapere, è un'opinione che si spaccia per scienza, un'opinione che, in quanto tale, è priva di giustificazione e deduzione. La coscienza, dunque, giunge infine a sapere quel sapere come non sapere, quel noto come sconosciuto, quell'opinione come opinione.

Hegel scrive nelle Introduzioni (anche quella manoscritta del 1820) alle lezioni sulla storia della filosofia che “Le opinioni sono ciò che è mio, ciò che m'appartiene, ciò che appartiene al soggetto che io sono: e ciascuno ha le sue”³⁵³, “Un'opinione è una *rappresentazione soggettiva*, un'idea qualsiasi, una fantasticheria che io posso avere in un modo ed un altro in un modo diverso; un'opinione è *qualcosa che riguarda me*, non è un pensiero universale, un pensiero che è in sé e per sé”³⁵⁴. Hegel gioca qui col termine tedesco che sta per opinione, ossia

l'idea per la quale “si dovrebbe apprendere a conoscere l'*strumento*, prima d'intraprendere il lavoro che per mezzo di esso deve essere portato a termine”, è tanto assurdo quanto pretendere “d'imparare a *nuotare* prima di *arrischiarsi in acqua*” (pp. 16-17).

³⁵³ Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit. Introduzione, p. 17.

³⁵⁴ Appendice alle *Lezioni sulla storia della filosofia*, Manoscritto del 1820, cit., p. 526.

“*Meinung*”. Esso contiene il termine “*mein*”, aggettivo possessivo che significa “mio”. In questo senso, l’opinione, la *Meinung*, è sempre qualcosa di personale, di mio, di *mein*. Proprio per questo, l’opinione è nettamente distinta dalla scienza, la *Meinung* dalla *Wissenschaft*, la *doxa* dall’*episteme*, poiché mentre la prima ha valore solo personale, la seconda afferma ciò che è vero universalmente; mentre l’opinione è un pensiero soggettivo, la scienza è un *pensare oggettivo*³⁵⁵.

Ora, ogni figura coscienziale pone inizialmente l’identità immediata della propria opinione, del proprio sapere, con la verità (ritiene cioè il proprio sapere immediatamente adeguato alla misura). Ciò che accade in seguito, però, è il mostrare, da parte della stessa figura, che ciò che ha immediatamente identificato con la verità, è in realtà distinto da essa, è in realtà opinione, e quindi non è scienza. Il cammino fenomenologico mostra cioè il costante rivelarsi del noto come sconosciuto, dell’opinione come opinione, del sapere come non sapere, dell’ombra come ombra. Ogni qualvolta questo accade, in ogni figura è in atto, nella sua forma latente, il sapere assoluto; esso si manifesta infatti come messa in questione del noto, dell’opinione, del sapere finito. Domandare il noto è quell’atteggiamento preliminare e “negativo” che abbiamo visto essere il “lato negativo” di ogni filosofia autentica. La liberazione dalla prigionia del noto è, allora, condizione preliminare per l’accesso al Vero, perché verso di esso, ciò che è *mio* o *tuo*

³⁵⁵ Illetterati, ne *Hegel*, di Illetterati, Giuspoli e Mendola, capitolo 3: “La filosofia come scienza”, nel paragrafo “Pensiero oggettivo”, si concentra su tale nozione. Nelle pp. 126-129 scrive: “Per Hegel il pensiero costituisce la struttura stessa del mondo”, e tuttavia specifica che “Se però il pensiero fosse semplicemente un’attività soggettiva e questa fosse l’oggetto della logica, tale scienza – la logica – non si differenzerebbe in alcun modo da una filosofia dello spirito soggettivo (intesa come filosofia della mente), ovvero da un’indagine sul modo in cui funzionano i nostri processi mentali”. “Riconoscere però che l’Io è il soggetto pensante, il soggetto nel quale il pensiero è, per così dire, “attivo” e nel quale è possibile cogliere l’automovimento del pensiero, non chiude affatto il pensiero all’interno delle pure determinazioni soggettivistiche”; “la vera natura dell’oggetto, a cui il soggetto, attraverso la riflessione, perviene, è vera non perché il soggetto *la rende vera*, ma perché egli, con il pensiero, è in grado di andare al di là dei limiti soggettivistici della propria esperienza della cosa, perché il soggetto *nel* pensiero e *con* il pensiero, trascende i limiti soggettivistici della sua esperienza della cosa e può dunque coglierla nella sua essenza”. Con l’espressione *pensiero oggettivo*, dunque, Hegel indica “il *logos* universale che attraversa l’intera realtà, la trama razionale del mondo *in cui* il soggetto pensa e riesce a “dare significato” alle cose, ma che non per questo è frutto di una produzione del soggetto”. Sempre a questo proposito, R. Bodei scrive ne *Logica inconscia e soggettività in Hegel*, saggio contenuto ne AA.VV., *La Logica di Hegel e la storia della filosofia*, a cura di G. Movia, Atti del Convegno di Cagliari (20-22 aprile 1993), Edizioni AV, Cagliari 1996, pp. 95-113, a pp. 105-106, che: “Solo se il pensiero è impersonale, libero dalle incrostazioni della coscienza soggettiva e dal suo carico accidentale di rappresentazioni annesse, può giungere alla coscienza di sé stesso. Le categorie logiche non sono perciò espressione di una ragion pura, ma, piuttosto, di una ragione depurata: rappresentano ciò che si ottiene una volta che il pensiero dell’individuo – elevandosi all’universale – abbia deposto tutte le sue scorie soggettive (sentimenti, passioni, opinioni, che sono bensì manifestazioni di pensiero, ma di un pensiero non consapevole di sé stesso)”.

non ha più alcun valore. Rimuovere l’opinione significa allora elevare la coscienza alla scienza, perché il filosofo non ha il compito di esporre il mondo per come vuole o pensa immediatamente che sia, ma per come è per sua interna necessità. La filosofia non è il luogo dell’opinione, ma è l’arido e freddo³⁵⁶ mondo del pensiero oggettivo. Sapere il proprio sapere come non sapere, dunque, è sapere l’opinione come tale. In questo modo viene ristabilita la corretta “gerarchia epistemologica”, il corretto “statuto epistemologico”, poiché si libera l’*episteme* dal violento agguato dell’opinione che tende spontaneamente a un atto di *hybris*. Sapere il non sapere come tale è dunque la condizione preliminare per l’autentico sapere, ed è solo attraverso le lunghe e dolorose doglie del cammino fenomenologico che può avere luogo il parto della filosofia autenticamente speculativa. Il sapere assoluto *in sé e per sé*, dunque, sorge solo dopo lunghe doglie, doglie che lo stesso *sapere assoluto* ancora *in sé* procura all’interno della coscienza ordinaria, nell’atto di “staccarla” con violenza dalle sue catene, trascinandola dolorante verso la luce del sapere autentico³⁵⁷. Il sapere assoluto *in sé* è come quel pargolo nascituro che, ansioso di venire all’esistenza, scalcia irrequieto nell’anima ingenua, e per la forza che già possiede in questa sua fase germinale, causa violenti scosse che fanno crollare ogni certezza non adeguatamente fondata.

§ 2 – La misteriosa origine del domandare

“È proprio *alla certezza sensibile*, dunque, che bisogna chiedere: *che cos’è il Questo (Was ist das Diese)?*”³⁵⁸; così prende avvio l’indagine che porta poi la certezza sensibile a rovesciarsi (e inverarsi) nella percezione. È di nostro interesse, a questo punto, prendere ad esempio una figura allo scopo di vedere in atto l’istante del rovesciamento. Con questo scopo, è conveniente porre ad oggetto di analisi la figura più semplice, più astratta, quella in cui, a detta di molti

³⁵⁶ Hegel, nell’Introduzione manoscritta del 1820 (pp. 558-605) alle lezioni di storia della filosofia, si riferisce in questi termini al pensiero che pensa in forma pura, senza ricorrere ad allusioni mitologiche o ad altre forme rappresentative. Prende in ciò ad esempio l’“arido ed astratto *Parmenide*” (p. 600) di Platone, con lo scopo di mostrare che, seppur Platone ricorresse a molti miti, l’apice della sua filosofia sta dove il pensiero pensa sé stesso in forma pura.

³⁵⁷ La questione è stata in parte affrontata anche nel primo paragrafo del primo capitolo di questo lavoro di tesi, “Filosofia come scienza rigorosa: interrogare il noto”, dove nelle note riporto a riguardo illuminanti passaggi di Rametta e Illetterati.

³⁵⁸ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., *Certezza sensibile*, p. 173.

studiosi, Hegel esplicita, trattandosi della figura iniziale, tratti che poi le altre figure mettono in gioco implicitamente. Osserviamo allora la *certezza sensibile*.

Ogni figura fenomenologica ha una sua idea immediata di cosa sia la verità (per via della misura in suo possesso). Se infatti chiedessimo ad esempio alla certezza sensibile “che cos’è la verità?”, essa risponderebbe dicendo che “è il sapere immediato del *questo* sensibile, ciò che percepisco qui e ora”, il che corrisponde al sapere che ritiene immediatamente di avere. Sapere e verità, concetto e oggetto, dunque, all’inizio di ogni figura, coincidono immediatamente; il sapere posseduto è (sembra essere) immediatamente adeguato alla misura, e quindi alla verità (o meglio a ciò che la rispettiva figura ritiene essere la verità). Ora, sapendo che la certezza sensibile ritiene vero il *questo immediato*, la domanda “che cos’è il *Questo?*” la costringe a giustificare questa verità immediata, a indagare ciò che lei dà per scontato, ad elevarsi al di sopra di quella che è in apparenza una assoluta immediatezza: cosa è più immediato, infatti, dell’atto sensoriale istantaneo, di un sapere per il quale il sapere autentico è quello fornito dai soli sensi, prima di qualsiasi altra mediazione possibile, del sapere che si limita a testimoniare che “esso è (*es ist*)”³⁵⁹ qui e ora, nell’immediatezza istantanea del mio sentire, toccare, vedere ecc...? “Nella certezza sensibile, insomma, la Cosa è, ed è soltanto perché è. La Cosa è: in ciò risiede l’essenziale per il sapere sensibile, e questo puro *essere*, questa immediatezza semplice, costituisce la *verità* della Cosa. La certezza, dal canto suo, in quanto *rapporto*, è appunto rapporto puro e *immediato*: la coscienza è *Io* e nient’altro, è un puro *Questo*. Il *singolare* sa un puro *Questo*, sa cioè *singolare*”³⁶⁰.

La domanda “*Che cos’è il Questo?*” costringe allora la coscienza a porre in questione il suo *noto*, il suo presupposto, ciò che è immediatamente assunto come verità, e proprio per questa immediatezza non è in alcun modo giustificato. “La verità è il questo immediato”, dice la certezza sensibile, allo stesso modo in cui un prigioniero che abbia visto solo ombre ritiene che esse siano la vera realtà. L’atto del domandare, del *fragen*, dunque, ha un valore inestimabile: costringe la coscienza a voltarsi verso quei presupposti che giacciono silenziosi all’origine del suo sapere, non interrogati, fissi e reificati. Domandare il sapere immediato significa *costringere* la coscienza a una *conversione* che, per quanto faticosa e dolorosa (ricordiamo che la *Fenomenologia* è la “via vel dubbio e della disperazione”), sola può portare a galla l’*apparente* verità, fino a mostrarla nella sua inconsistenza. La *doxa*, che nell’oscurità in cui

³⁵⁹ *Ivi*, p. 169.

³⁶⁰ *Ivi*, p. 171.

giace si spaccia per *episteme*, viene smascherata quando, portata alla luce, si rivela per ciò che davvero è; *doxa*.

Ciò che è necessario chiedersi a questo livello è chi sia il soggetto del domandare, da dove, cioè, arrivi la domanda che mette in moto il cammino fenomenologico³⁶¹. In tedesco è scritto: “Sie ist also selbst zu sagen: *Was ist das Diese?*”, dove il “Sie” è riferito alla “*sinnliche Gewissheit*” con cui si chiude il periodo precedente (...*wie ihn die sinnliche Gewissheit an ihr hat*). Questa affermazione viene tradotta da Cicero, come si è visto poco sopra, nel modo seguente: “È proprio *alla certezza sensibile*, dunque, che bisogna chiedere: *che cos’è il Questo?*”³⁶².

La difficoltà riguardante l’origine del domandare sta nel fatto che, stando alla traduzione, questo sembra provenire *dall’esterno*, sembra cioè provenire da *noi*, piuttosto che dalla coscienza stessa come certezza sensibile. È ciò possibile? Non rischia questo modo d’intendere l’origine del domandare di destare numerose difficoltà? Come può essere spiegata l’origine “non coscienziale” della domanda, visto l’immanentismo e l’irrequietezza che invece alla coscienza appartengono strutturalmente ed esplicitamente?

Andiamo con ordine e assumiamo che il domandare sia esterno alla coscienza operante, come sembra suggerire la traduzione. Se il domandare fosse veramente esterno, e se senza il domandare la coscienza rimanesse ferma al suo “torpore” iniziale, ciò significherebbe che senza

³⁶¹ Come scrive Chiereghin ne *La fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, a p. 45: “Senza il domandare infatti non prende inizio l’esame che la coscienza fa dentro sé stessa: se non fosse costretta dalla forza dell’interrogare, la coscienza non sarebbe nemmeno sfiorata dal sospetto che quello che si dà a vedere nella certezza sensibile possa non corrispondere alla verità dell’oggetto”, e ancora, “Dal domandare prende quindi l’avvio il processo di verifica da cui dipende il carattere propriamente scientifico dell’itinerario fenomenologico”.

³⁶² È la traduzione adoperata fino ad ora, di V. Cicero, Bompiani, Firenze-Milano 2021. Il passaggio in questione viene tradotto in modo praticamente uguale nell’edizione Einaudi della *Fenomenologia*, la cui traduzione è ad opera di G. Garelli, *Sistema della scienza, parte prima: La fenomenologia dello spirito*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2017⁴. Nella traduzione di Garelli, a p. 71 si può leggere: “Proprio *a tale certezza* bisogna dunque domandare: *che cos’è il “questo?”*”. Entrambe le traduzioni sembrano, per quanto riguarda questo passaggio, rifarsi, a quella di E. De Negri, dell’edizione de La Nuova Italia, Scandicci (Firenze), 1996, dove a p. 63 si può leggere: “Proprio *a lei* devesi chiedere: *che cosa è il questo?*”. Si può giusto notare che il testo in tedesco non si spinge tanto in là; provando a tradurlo letteralmente, infatti, sembrerebbe dire: “così è lei [la certezza sensibile] di per sé stessa a (dover) dire: *che cos’è il Questo?*”. Il testo originale, infatti, non suggerisce che il domandare sia esterno alla coscienza ma, al contrario, sembra dire che sia proprio quest’ultima, come certezza sensibile, a chiedersi “che cos’è il Questo?”. Questo modo di intendere il passaggio, vedremo, è più coerente e desta meno problemi rispetto alla traduzione italiana. L’argomentazione che in questo paragrafo si propone, tuttavia, è strettamente di ordine logico e concettuale. Il passaggio in questione, allora, anche nel caso in cui fosse inteso secondo la traduzione italiana, troverà nella argomentazione una sua coerentizzazione. In altri termini, l’argomento proposto rimane perfettamente intatto anche considerando la traduzione italiana del passaggio.

un “intervento esterno” la coscienza è destinata a rimanere eternamente dentro le coordinate ingenu e immediate della certezza sensibile. Ciò, tuttavia, non può essere accettato in vista di tutto ciò che si è visto precedentemente in questo lavoro, e in particolare nei paragrafi precedenti. Se il domandare fosse realmente esterno, infatti, il cammino coscienziale risulterebbe immediatamente “falsato”, perché l’immanentismo che ne costituisce la scientificità (come suo requisito necessario) verrebbe automaticamente meno, insieme alla stessa scientificità del cammino. Se, cioè, fosse ad esempio il sapere assoluto (lo scienziato fenomenologico) che accompagna il *noi* a domandare alla coscienza la verità del suo sapere³⁶³, allora la *Fenomenologia* non sarebbe tanto diversa dalla geometria che, studiando il triangolo, lo scompone e ricompono nella dimostrazione, intaccandolo così notevolmente dall’esterno³⁶⁴. Se il domandare fosse realmente esterno, la coscienza e il suo cammino sarebbero alterati dal “fuori”, con la conseguenza che il cammino non designerebbe più il “ritmo immanente” della coscienza osservata, e la *Fenomenologia* non sarebbe più autentica “scienza dell’esperienza della coscienza”. Dall’altro lato, se fosse il sapere assoluto a domandare alla coscienza, si avrebbe l’assurdo per cui ciò che dal cammino autonomo della coscienza è sorto ha la capacità, nel ricordo (*Erinnerung*) di tale cammino, di interagire col soggetto che lo ha portato a sorgere. Per quanto il sapere assoluto, come scienziato fenomenologico, operi col materiale che possiede nella memoria, riorganizzandolo e rintracciandone un filo rosso che prima era passato

³⁶³ È questa la proposta di Chiereghin, sostenuta ne *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura e più in particolare ne Dialettica dell’assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall’ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Parte II: “La *Fenomenologia dello spirito*: dalla dialettica topica alla logica dialettica”. Tuttavia, su questo punto mi sembra che Hegel sia molto esplicito nell’affermare che l’atto del domandare il proprio sapere o, più in generale, di “rottura” del torpore iniziale, proviene in realtà dalla coscienza stessa. A dimostrare ciò sono tutti quei passaggi che in questo capitolo e in particolare nel paragrafo 2.1 sull’immanenza sono andati commentando e, tra tutti, due passaggi che si trovano rispettivamente a p. 157 e a p. 163 (che si riportano anche nel testo a breve). Nel primo (p. 157) Hegel scrive che “La violenza che impedisce alla coscienza di accontentarsi di qualsiasi appagamento limitato, dunque, proviene in realtà dalla coscienza stessa”. Nel secondo (p. 163) poi scrive che “in quanto è la coscienza a esaminare sé stessa, non ci resta dunque altro atteggiamento che il puro stare a guardare”. L’irrequietezza coscienziale, unita alla sua immanenza (tratti che si contrappongono all’estrinsecità del domandare) vengono ribaditi così tanto e con così tanta attenzione da Hegel che mi sembra non sia possibile porli in dubbio in alcun modo. Essendo questi tratti e il domandare esterno caratteri reciprocamente escludentesi, sono più propenso ad optare per un domandare intrinseco all’operare coscienziale, domandare che, vedremo, prende la forma più spontanea della “messa alla prova” del proprio sapere e, più in generale, della propria concezione del mondo, sia teoretica che pratica.

³⁶⁴ Questione discussa da Hegel nella Prefazione della *Fenomenologia*. A p. 99, infatti, Hegel scrive, in riferimento all’esteriorità della conoscenza matematica, che “il triangolo viene sezionato, e le sue parti sono convertite in altre figure sorte per mezzo della costruzione; il triangolo con cui avevamo inizialmente e propriamente a che fare viene restituito nella sua totalità solo alla fine, mentre nel corso della dimostrazione era stato perso di vista ed era presente solo in brani che appartenevano ad altre totalità”.

inosservato, la coscienza è e *deve* rimanere, nel suo esperire, completamente autonoma, cosa che peraltro sottolinea con molta insistenza lo stesso Hegel in più punti del testo, come è stato mostrato più volte lungo questo lavoro di tesi, particolarmente nel capitolo precedente. Ancora una volta, infatti, “in quanto è la coscienza a esaminare sé stessa, non ci resta dunque altro atteggiamento che il puro stare a guardare”³⁶⁵. L’ambiguità del passaggio che stiamo esaminando, dunque, è evidente. Quale soluzione può allora essere proposta? Quale alternativa interpretativa può coerentizzare il tutto evitando tali complicazioni?

Ciò che qui si propone è che a domandare il sapere non può che essere la coscienza stessa portatrice di quel sapere. Se così non fosse, come si è accennato, tutte le affermazioni inerenti all’autonomia del cammino coscienziale, al fatto che è la coscienza stessa a confrontare il sapere e la verità, che la coscienza ha in sé la misura, e quelle riguardanti la sua irrequietezza, il suo non rimanere ferma nel “torpore” iniziale poiché essa scuote sé stessa, si oltrepassa, si auto-trascende, perderebbero di senso. Nel testo hegeliano ci sarebbe così una evidente contraddizione, poiché da un lato si dichiarerebbe apertamente la piena immanenza e autonomia del cammino coscienziale, e dall’altro lato si esporrebbe invece (senza, per altro, alcuna precisazione a riguardo) la necessità di un intervento esterno alla coscienza che solo la smuoverebbe dal suo torpore iniziale. Per quanto il sapere assoluto riorganizzi le figure coscienziali nel fare scienza di quel cammino, il passaggio da una figura all’altra è totalmente ad opera della figura stessa. Il sapere assoluto (in sé e per sé), ricordiamolo, sorge storicamente, risulta cioè dal cammino autonomo della coscienza nella storia, e solo una volta sorto fa scienza del suo sorgere.

Nella *Scienza della logica* Hegel scrive che “La vera confutazione deve penetrare dov’è il nerbo dell’avversario e prender posizione là dove risiede la sua forza; attaccarlo fuor di lui stesso e sostener le proprie ragioni là dov’egli non si trova, non conclude a nulla”³⁶⁶. La confutazione immanente è un requisito fondamentale di scientificità; ogni *determinazione* esaminata deve cioè portare da sé stessa alla propria autocontraddizione, e dunque deve “partorire” da sé la determinazione seguente, come sua conseguenza immanente, come ciò che reclama per “inverarsi”, come ciò senza di cui la contraddizione rimane insanabile³⁶⁷. Si

³⁶⁵ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Introduzione, p. 163.

³⁶⁶ Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 656.

³⁶⁷ Si ha così quel peculiarissimo andamento che segna la Scienza filosofica e speculativa, andamento cui abbiamo accennato nel primo paragrafo del primo capitolo di questo lavoro di tesi. L’andare avanti e un tornare al fondamento.

potrebbe tuttavia obiettare che, anche se il domandare fosse esterno alla coscienza, l’autocontraddizione cui essa perviene sarebbe comunque ad opera di sé stessa. Il domandare sarebbe così, in un certo senso, una piccola “spinta” che mette in moto il movimento autonomo del rovesciarsi coscienziale, sarebbe così una “nostra aggiunta” superflua³⁶⁸. Ciò, tuttavia, non è accettabile nel caso di quell’oggetto che è la coscienza³⁶⁹; a “smuoverla” sarebbe necessariamente un’altra coscienza, e se questa fosse (come sarebbe necessario stando all’argomentazione) la coscienza formata, filosofica, risulta lecito chiedersi come quest’ultima si sia formata alla filosofia se per farlo ha avuto bisogno di una coscienza già filosofica. La coscienza formata apparirebbe così come un “angelo” disceso dai cieli della Scienza per “salvare” la coscienza ordinaria, ma in ciò la distanza dal testo di Hegel è evidente.

La posizione che sostiene che alla coscienza sarebbe soltanto posta una domanda, e che le conseguenze di essa ricadrebbero totalmente in essa, però, potrebbe obiettare che la confutazione di ogni figura coscienziale può dirsi ugualmente immanente nonostante la domanda provenga dall’esterno. Oltre all’assurdità appena mostrata, però, va mostrato che questo argomento, per quanto risulti accettabile per la gran parte delle figure o determinazioni esaminate da Hegel nella totalità dei suoi scritti, non è accettabile per quanto riguarda quell’oggetto specifico che è la coscienza fenomenica.

Si è già discusso sulla differenza *sostanziale* tra la scienza speculativa vera e propria³⁷⁰, che ha ad oggetto l’assoluto compiuto, e la scienza fenomenologica, che ha ad oggetto lo spirito nella sua esistenza esteriore, cioè come formantesi. Questa distinzione di “oggetto” (con tutte le precisazioni del caso) ha una ricaduta anche nell’operare della scienza stessa. Mentre, ad esempio, le determinazioni logiche sono “reificate” mediante un intervento estrinseco, quello dell’intelletto astrante che le fissa e cristallizza, la coscienza, in quanto è essa stessa sede

³⁶⁸ Come sostiene Chiereghin.

³⁶⁹ La differenza tra la scienza della fenomenologia dello spirito e la scienza speculativa in quanto tale, infatti, sappiamo essere quella per cui l’oggetto della *Fenomenologia* non è ancora l’assoluto, ma quel “primum” che è l’esserci immediato ed esteriore dello Spirito, ossia la coscienza. La differenza è, come si sostiene a breve, qualitativa, sostanziale, e ciò fa in modo che anche il “metodo” (che è invece il ritmo immanente della cosa esaminata) abbia due forme differenti. Nel caso della Scienza fenomenologica, infatti, il requisito dell’immanenza è “totale”, perché l’oggetto preso ad indagine non è una determinazione del logos reificata da fuori, ma è invece la sede stessa della reificazione, ossia la coscienza naturale. Non c’è allora soggetto che possa smuovere la coscienza se non la coscienza stessa. Ogni intervento esterno presuppone “una coscienza già filosofica” che però non sarebbe mai sorta dalla coscienza naturale se il suo “smuoversi” non fosse stato ad opera di sé stessa.

³⁷⁰ Ad esempio, nel primo paragrafo del secondo capitolo, ma in generale in vari punti sparsi di questo lavoro di tesi.

dell’intelletto astraente, si “auto-reifica”, e se la “fluidificazione” di questa reificazione avvenisse per meriti esterni, ciò porterebbe a conseguenze assurde. Inoltre, essendo la *Fenomenologia* l’esposizione nel ricordo (*Erinnerung*) che il sapere assoluto fa del suo cammino, risulta assurdo che il sapere assoluto possa “interagire” con la coscienza, essendo essa il sapere assoluto ancora in formazione. Infine, in tutte le figure successive alla certezza sensibile (o quasi), il domandare viene sostituito con la “messa alla prova”, da parte della figura di riferimento, della propria concezione del mondo. Ogni figura, cioè, spontaneamente “mette alla prova” la propria concezione, finendo per rivelarla inadeguata (si pensi soprattutto alle figure “pratiche”). Se anche si volesse continuare a sostenere che il domandare è esterno, dunque, ciò comunque non troverebbe conferma nel seguito del testo in cui la coscienza giunge a scoprire le contraddizioni della sua concezione teoretica o pratica mettendola spontaneamente in atto.

Infine, vale la pena riportare un passaggio estremamente chiaro, un passaggio che tra tutti quelli già riportati e riguardanti l’autonomia dell’operare coscienziale, sembra togliere ogni dubbio a riguardo. Hegel infatti scrive che “La violenza che impedisce alla coscienza di accontentarsi di qualsiasi appagamento limitato, dunque, proviene in realtà dalla coscienza stessa (*Das Bewusstsein leidet also diese Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben, von ihm selbst*)”³⁷¹. Senza tornare a trattare di ciò che si è già trattato in precedenza, riguardo all’irrequietezza coscienziale e all’immanentismo fenomenologico, va qui sottolineato che il momento di “rottura” cui giunge ogni figura è ad opera della stessa figura. La “violenza”, *Gewalt*, che la coscienza procura a sé stessa (*von ihm selbst*), boicottando ogni appagamento, è la violenza del domandare o, più in generale, della messa alla prova del proprio immediato sapere. Ciò, inoltre, scandisce l’intero andamento di tutte le figure fenomenologiche. Ogni figura è inizialmente certa che il suo sapere sia adeguato alla verità, e viene infatti presentata da Hegel come figura trionfante e appagata, soddisfatta. Puntualmente, però, tale situazione “pacifica” non è destinata a perdurare e, come mostra nell’Introduzione, e come si è già osservato, “il pensiero infatti turba il torpore mentale, e la sua inquietudine sconvolge l’inerzia”³⁷², e “il processo verso questa meta [quella fenomenologica] è quindi inarrestabile (*unaufhaltsam*) e non trova appagamento in nessuna stazione anteriore”³⁷³. È la coscienza che

³⁷¹ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Introduzione, p. 157.

³⁷² *Ivi*, p. 159.

³⁷³ *Ivi*, p. 157.

si mette da sé in moto, che sconvolge da sé la sua inerzia, e questo perché la coscienza è *strutturalmente* oltre sé stessa³⁷⁴: essa tende irresistibilmente, per la sua stessa struttura (la doppia inerzia vista nei paragrafi precedenti), ad un sapere che sia veramente adeguato, essa è letteralmente filosofa.

Per tutti questi motivi, allora, c’è un solo modo possibile di interpretare la domanda nella certezza sensibile, e la sua apparente estrinsecità. Se si volesse sostenere che il quesito proviene

³⁷⁴ Ciò, in realtà, è confermato anche dallo stesso Chiereghin quando, ne *Dialettica dell’assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall’ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, a p. 257 scrive: “In ogni caso la *Umkehrung* non viene imposta alla coscienza da una violenza estranea, ma è se mai una violenza inconsapevole che essa esercita dentro sé stessa” e, a p. 254 che “concetto e oggetto, misura e materia dell’esame e lo stesso movimento di trascendere sé stessa sono immanenti alla coscienza”. Invece, per quanto riguarda la tesi di Chiereghin riguardante il domandare come “nostra aggiunta”, mi allontano in parte da questa lettura (riproposta poi anche da Biscuso ne *Hegel, Lo scetticismo antico e Sesto empirico. Lo scetticismo e Hegel*), optando invece, ad esempio, per la lettura di Houlgate e di Hyppolite (ma potrei fare riferimento anche a molti altri, ad esempio a K. R. Westphal e al suo esaustivo e preciso studio sulla necessaria immanenza del “criterio” per risolvere il *dilemma del criterio* di Sesto Empirico, e dunque alla sua interpretazione della *Fenomenologia* come una “epistemologia circolare”). Houlgate, ne *Hegel’s Phenomenology of Spirit*, nei primi due capitoli si concentra con grande attenzione nel rimarcare la totale immanenza del cammino fenomenologico, e l’importanza che non vi sia alcuna “alterazione” esterna di esso. La coscienza, mostra Houlgate, è assolutamente autonoma. A p. 8, poi, c’è un passaggio che ho già avuto modo di citare per la sua chiarezza: “Phenomenological scepticism is thus not the work of free thought (or of the Cartesian I), but it is carried forward by natural consciousness itself. For that reason Hegel calls phenomenology thoroughgoing or “self-actualising scepticism””. Poi, in un passaggio ancor più esplicativo, sempre a p. 8, Houlgate scrive che “Consciousness is thus subjected to no “violence” from philosophy [cioè dal sapere assoluto in sé e per sé, cioè lo scienziato fenomenologico]; but it suffers “violence at its own hands”. Simply by adhering to its own point of view, it loses the very certainties it holds dear”. Lo scetticismo genuino che smuove continuamente la coscienza dalle sue immediate certezze è, ed è necessario che sia, un *auto-scetticismo*. Nel paragrafo successivo, poi, Houlgate fa una proposta di cui tratteremo meglio nel prossimo paragrafo. L’Autore, infatti, scrive a pp. 8-9 che: “Hegel’s immanent examination of consciousness is also reminiscent of Socrates’s approach to his interlocutors (or at least at the ideal “Socratic” approach). In both cases, the aim is to let one’s opponent undermine his own position. Unlike Socrates, however, Hegel does not engage in a dialogue with his opponent, but undertakes a systematic, logical, analysis of the latter’s position”. Hyppolite, poi, ribadisce con estrema chiarezza la totale autonomia del movimento coscienziale proprio commentando la certezza sensibile ne *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, quando a p. 109 scrive: “l’importante è che sia lei stessa [la certezza sensibile] a scoprire la propria povertà dietro l’apparente ricchezza. La dialettica della coscienza sensibile dev’essere la sua, non la nostra. In qual modo essa può mettere alla prova il proprio sapere immediato e scoprirne il carattere negativo, cioè introdurre la mediazione, l’universale? Se restassimo fermi all’identità pura e semplice della certezza e della verità, tale coscienza non potrebbe mai progredire, ma così non sarebbe neppure più coscienza o sapere. Vi è in lei una distinzione, quella fra il proprio sapere e il proprio oggetto, e un’esigenza, quella di determinare l’essenza del proprio sapere”. E a p. 110, poco dopo: “distinguere l’essenziale dall’inessenziale è opera della coscienza stessa: è lei a distinguere ciò che è in sé da ciò che è per lei”. Per altri riferimenti su immanenza, irrequietezza e auto-scetticismo, si vedano rispettivamente il paragrafo 2 del capitolo quarto, e il capitolo secondo della prima parte. Il significato teoretico della *Fenomenologia* è, come sappiamo, fondamentale e molto delicato. L’immanentismo in gioco nell’opera mi sembra che sia il sia uno dei requisiti più importanti della scientificità in generale e, in questo caso, fenomenologica. Si è poi visto che la proposta fatta, lungi dal complicare la comprensione del testo, la semplifica, poiché si pone in continuità con la logica del testo (oltre che con una molteplicità di affermazioni estremamente chiare a riguardo).

dall’esterno, questa proposta non potrebbe però reclamare alcun significato propriamente “teoretico”, ma al più meramente espositivo. Hegel, cioè, trattandosi della prima figura in assoluto, avrebbe preferito esplicitare ciò che per tutte le figure successive avviene implicitamente, ovvero la messa alla prova, da parte della rispettiva coscienza, del proprio sapere. Trattandosi della prima figura esposta, Hegel avrebbe ritenuto utile esplicitare ai massimi termini ciò che successivamente avverrà spontaneamente, facendo in qualche modo apparire la domanda come un impersonale sussurro che perviene all’ottuso orecchio della coscienza³⁷⁵. Al di là di questa “finzione espositiva”, tuttavia, il prigioniero fenomenologico è in grado di liberarsi da sé.

Ad ogni modo, al di là di questo *aut aut* osservato, si può comunque provare a proporre una certa “armonizzazione” delle due alternative, mostrando una possibile *terza via*. Sulla scorta di quanto affermato nei paragrafi precedenti riguardo alla “doppia” inerzia della coscienza naturale per cui essa da un lato è ingenua e dall’altro irrequieta o, letteralmente, filosofa, si può ora provare a trarne le massime conseguenze. Seppure il domandare (e in generale il mettere alla prova il proprio sapere) debba (per i motivi osservati) essere interno alla coscienza stessa, esso può comunque essere inteso, senza cadere in assurdit , in un certo senso “esterno” alla coscienza, se per coscienza intendiamo qui in senso stretto la *coscienza naturale*. Il porre in questione il proprio sapere, infatti, proviene da un soggetto che, tecnicamente, non   la *coscienza naturale* stessa, pur essendo comunque la *coscienza*.

Si   mostrato nei paragrafi precedenti che la coscienza naturale ha una doppia inerzia: da un lato tende a identificare immediatamente il proprio sapere e la verit ; dall’altro lato, per l’irrequietezza che la contraddistingue, la coscienza tende a “domandare” il proprio sapere, a metterlo alla prova, finendo per rivelarlo apparente. Questa doppia inerzia, in realt , non appartiene *tecnicamente* allo stesso soggetto: il tratto dell’ingenuit    infatti proprio della *coscienza naturale, ingenua, ordinaria*, della coscienza cio  che si accontenta immediatamente del proprio sapere; il tratto dubitativo, irrequieto, che non si accontenta del sapere finito, invece, proviene dall’interiorit  pi  profonda della coscienza, dal suo embrione filosofico, dal sapere assoluto latente e inconsciamente presente nella coscienza come ancora *in s *, ancora *in potenza*. Seppure, dunque, sia sempre la coscienza a compiere entrambi gli atti, sono pi  precisamente i due lati di essa che, rispettivamente, compiono prima l’uno e poi l’altro. La domanda che

³⁷⁵ Ci    sostenuto, ad esempio, da Hyppolite, ne *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, nel commento alla certezza sensibile (pp. 99-123).

perviene alla coscienza, dunque, stando alla traduzione, può essere correttamente intesa come “esterna” alla certezza sensibile; essa infatti proviene “dal di fuori” dell’ingenuità che contraddistingue la prima figura, poiché proviene da quell’intima verità che la certezza sensibile, e in generale la coscienza naturale, va celando mediante il presupposto della separazione. La coscienza, dunque, è in un certo qual modo, se così si può dire, “bipolare”, scissa³⁷⁶. Essa è, dunque, sia ingenua che filosofa, poiché tende a dare per scontato il noto (ingenua), ma anche a domandarne la giustificazione (filosofa). È in virtù di questa peculiare natura, allora, che anche la coscienza più ingenua è letteralmente filosofa, giacché tende inconsciamente al sapere autentico, e lo fa richiedendo a sé stessa (come coscienza ingenua) la giustificazione di ogni sapere. Alla coscienza nel suo lato ingenuo e naturale, allora, la domanda perviene in un certo senso “da fuori”, e tuttavia a porla è pur sempre la coscienza, anche se dal suo lato “irrequieto”. È il sapere assoluto nella sua fase ancora embrionale, allora, presente solo nell’inconscio coscienziale, che scuote il conscio della coscienza, come accade con una scossa che dal basso del fondale marino arriva, propagandosi verticalmente, a scuotere le onde in superficie³⁷⁷.

Tale scissione, dunque, è interna alla stessa coscienza, e in questo senso, dal punto di vista del lato ingenuo, il domandare proviene da fuori, ma dal punto di vista della coscienza in generale, vi è invece la contraddittoria compresenza dei due lati, poiché il domandare è ad opera di sé stessa. In questo senso l’inquietudine si placa soltanto quando la coscienza si imbatte nel sapere autentico, giustificato mediante la confutazione immanente di tutti i saperi finiti; questo è il sapere assoluto, ed esso non è altro che il lato “filosofico” della coscienza che, finalmente, tolto il lato ingenuo, prende coscienza di sé, “prende cioè il controllo”, se così si può dire, dell’integralità della coscienza.

Con questa “presa di coscienza” si chiude il cammino coscienziale. A venire meno, alla fine di tutto, è la “differenza qualitativa”, “sostanziale”, dei due lati dell’assoluto, e allo stesso tempo il “bipolarismo” della coscienza naturale. La coscienza rimuove la sua ingenuità contemporaneamente alla rimozione della distinzione tra sé e il mondo, e con questo sorge in

³⁷⁶ La struttura scissa della coscienza ha portato peraltro vari studiosi ad assolutizzare la figura della “coscienza infelice” come *meta-figura* fenomenologica. Tra tutti, si consideri l’estrema rilevanza che viene data all’autocoscienza infelice da J. Wahl ne *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Presses Universitaires de France, Paris 1951; trad. it. di F. Occhetto, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Mondadori, Milano, 1972.

³⁷⁷ A tal proposito, si vedano le note n. 296 (p. 117) e 303 (p. 120) dove Hyppolite tratta della tracotanza della coscienza come ciò che sa di sé meno di quanto realmente è.

forma compiuta il sapere assoluto, il quale è il sapersi, da parte dell’assoluto, nella e mediante la coscienza giunta alla sua piena formazione filosofica.

In questo modo, può risultare più chiaro quel passaggio in cui Hegel scrive che il cammino fenomenologico può essere inteso “come l’itinerario dell’anima (*Weg der Seele*) che, attraversando la serie delle proprie figurazioni come stazioni prefissate (*vorgesteckter Stationen*) dalla sua stessa natura (*durch ihre Natur*), si purifica (*sich läutere*) e si innalza allo Spirito”³⁷⁸. Essendoci, nella coscienza naturale, due tendenze opposte in atto, ed essendo il suo lato filosofico quello che il cammino va innalzando, la coscienza appare, in questo arduo viaggio, come l’anima in via di purificazione, poiché la *Fenomenologia* è come quel purgatorio del sapere finito che, attraversato, porta al “toglimento” della finitezza che intacca la coscienza naturale. La coscienza è come l’anima che si purifica dalla propria ingenuità, elevando finalmente il lato migliore di sé a totalità del sé, il lato più intimo a sua verità. Il sapere assoluto solo *in sé*, presente nella forma inconscia dell’impossibile appagamento di ogni finitezza, viene a galla, lungo il purgatorio fenomenologico, fino a sostituirsi integralmente a quel lato che, fino alla fine, la coscienza ha consapevolmente spacciato come totalità di sé. Il cammino verso la filosofia speculativa è, così, dal punto di vista della coscienza naturale, un “cammino che assume per essa un significato negativo, e la realizzazione del concetto le appare piuttosto come perdita di sé stessa”³⁷⁹. Lungo il cammino il pensare ordinario si costringe a smuoversi dalle sue catene finite, costringe i presupposti fossilizzati alla rimozione. È solo costringendosi nella posta in questione della propria opinione, infatti, che la coscienza giunge a scoprirla come opinione. Il noto che si rivela sconosciuto, allora, è il venire meno del dominio del noto, e la coscienza, invece che essere soggiogata dall’opinione, riesce infine a farsi dominio di pensiero puro.

Ancora una volta, e si spera sempre più chiaramente, la liberazione che la coscienza naturale sperimenta nel suo cammino è una liberazione compiuta da lei stessa. Il suo amore per il sapere si manifesta nell’insoddisfazione verso qualsiasi sapere finito. Il suo amore per il sapere si manifesta nel porre in dubbio il proprio sapere, scoprendolo come sapere apparente: la coscienza che sa il proprio sapere come non sapere è la coscienza che si scansa dal dominio dell’opinione, e che libera il trono al soggetto che solo è legittimato ad occuparlo; il pensiero autofondantesi, ossia la Scienza.

³⁷⁸ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Introduzione, p. 153.

³⁷⁹ *Ibid.*

§ 3 – Sapere assoluto come “amore per il sapere”

Occorre a questo punto affrontare nuovamente la questione dello scetticismo fenomenologico. È a questo livello, infatti, che lo scetticismo in opera nella *Fenomenologia* trova finalmente il suo, per così dire, “inveramento”.

Nella prima parte di questo lavoro, ci si è concentrati sul carattere fondamentale “negativo” della *Fenomenologia*: essa può infatti essere letta come scetticismo autocompientesi, poiché la coscienza finisce col porre in questione la totalità delle configurazioni del suo sapere finito, scoprendosi capace di un sapere assoluto e autentico. Dopo tutto ciò che è stato detto fino a questo punto, però, siamo in grado di rivelare la causa e il motore dello scetticismo coscienziale, o, in altre parole, di rispondere al “perché” di questo scetticismo. Dopo aver compreso la circolarità del sapere assoluto, circolarità che, si è cercato di dimostrare, è sia esterna (come autore e “scienziato” fenomenologico) che interna (come impulso all’autotrascendimento della coscienza), occorre ora analizzare più da vicino il suo lato interno, per comprendere il quale era necessario prima affrontare la peculiare teleologia fenomenologica. La domanda da porre ora, dunque, è la seguente: perché la coscienza è scettica?

La risposta a questa domanda è in realtà già presente nell’argomentazione condotta fino a questo punto; occorre solo esplicitarla del tutto. La coscienza è scettica perché essa è da sempre filosofa nel senso più letterale. Essa, come si è visto, tende sì spontaneamente ad appoggiarsi sull’ordinario e sulle sue rappresentazioni spacciate per note, e tuttavia tende altrettanto spontaneamente a porre a tema e a critica il piano ordinario, scoprendolo inconsistente. Ciò accade perché, abbiamo visto, è la coscienza ad essere l’origine della “prigionia nel noto”, e dunque non può che essere lei stessa a “liberarsi” da tale prigionia.

L’eco platonico è, in questo specifico punto, decisamente presente, e tuttavia, se nell’allegoria della caverna di Platone il “liberatore” è di origine misteriosa, anche se si può ipotizzare ragionevolmente che sia la filosofia stessa, nella *Fenomenologia* hegeliana il liberatore e il prigioniero, in un certo senso, sono lo stesso, ossia la coscienza. Quella domanda che abbiamo visto pervenire alla certezza sensibile come origine della sua conversione è cioè il domandare filosofico in quanto tale, domandare che non può che essere formulato da quel

germe latente che da sempre segna la natura della coscienza. La coscienza, così, da un lato, in quanto naturale, è portatrice di sapere finito, mediante l’immediata identificazione della propria opinione con la verità, dall’altro, come filosofa, è distruttrice di ogni sapere finito, rivelatrice della sua infondatezza. Ecco che lo scetticismo sfrenato che scandisce quella che non a caso viene definita “la via del dubbio e della disperazione” è la manifestazione di quel “lato negativo” che abbiamo visto essere il lato propedeutico della filosofia autentica.

L’amore inconscio per il sapere porta dunque anche la coscienza più ingenua a porre in questione il proprio sapere (che è la convinzione sia teoretica che pratica) o, più in generale, a metterlo alla prova³⁸⁰. La coscienza è scettica poiché è *in sé* sapere assoluto, il quale si manifesta nella forma di un attivo criticismo nei confronti della concezione finita via via dominante³⁸¹. In questo suo atteggiamento che, in quanto da lei occultato (non ne ha propriamente coscienza), può in un certo senso essere inteso come inconscio, la coscienza “si guasta” costantemente ogni appagamento finito e immediato, si spinge cioè verso un sapere che sia veramente autentico e fondato. Mettendo alla prova il proprio sapere, la coscienza finisce per scoprirlo come inconsistente, diverso da quel sapere stabile ed autentico che poco prima credeva di possedere. La coscienza si rende conto che quello che riteneva essere sapere vero, certo, era in realtà una volatile opinione, debole, inconsistente, presupposta, ingiustificata.

Ciò che a noi interessa particolarmente a questo livello è il momento “negativo” della messa alla prova del proprio sapere. È infatti qui che si cela l’inconscio tendere della coscienza ad un sapere che sia veramente e stabilmente fondato.

La coscienza comune, infatti, per quanto abbia una immediata fede nella verità del proprio sapere, non è ingenua e cieca a tal punto da rimanere ferma eternamente in questo torpore iniziale. L’attivo *fragen* il proprio sapere è, infatti, quel lato latente e occulto che permea anche la coscienza più ingenua, anche la certezza sensibile. Quell’attivo domandare, dal punto di vista retrospettivo e scientifico del sapere assoluto, è proprio il momento in cui il sapere assoluto si mostra come presente in forma immanente³⁸² sin dall’inizio del cammino. In questo senso, lo scetticismo come specifica figura fenomenologica (*autocoscienza scettica*) non assorbe in alcun

³⁸⁰ È ciò che K. R. Westphal definisce “fallibilismo”. A riguardo, si veda nota n. 352, pp. 138-139.

³⁸¹ A tal proposito Westphal, ne *Method and speculation in Hegel’s Phenomenology*, a p. 17 scrive: “the Phenomenology must demonstrate to natural consciousness that the absolute standpoint is itself already within the structure of natural consciousness, albeit as unrecognized and unthematized”. “a *virtual* presence of the absolute standpoint within natural consciousness, and as an *actual* presence of natural and immediate self-certainty within the absolute standpoint”.

³⁸² E non, quindi, estrinseca, la cui impossibilità si è vista nel paragrafo precedente.

modo il costante operare scettico della coscienza nella totalità del suo cammino, e ne esprime, invece, soltanto l’apice cosciente nella forma di figura. La coscienza, in altre parole, non è scettica solo come *autocoscienza scettica*, ma lo è strutturalmente, sin dall’inizio del cammino, e fino alla fine. La costante presenza del dubitare scettico fa della *Fenomenologia* quel cammino disperato che Hegel annuncia nell’Introduzione.

È nel domandare il noto, il presupposto, la rappresentazione naturale, che la filosofia fa la sua prima comparsa, ed è in virtù di questo continuo porre in questione il proprio sapere che la coscienza esce dal proprio “torpore” e si accinge a pensare attivamente. Nella messa alla prova del proprio sapere immediato, la coscienza si rivela già da sempre filosofa, e però filosofa nel senso più letterale, e cioè come amante del sapere, di un sapere che sia coerente, stabile, vero, ossia autenticamente fondato. È in questo senso che la *Fenomenologia* espone il passaggio dall’amore per il sapere al sapere effettivo; la coscienza fenomenica ama il sapere, ma giunge a possederlo effettivamente solo a seguito di quella “via del dubbio e della disperazione” che è il cammino e calvario fenomenologico. Le contraddizioni nascoste dalla propria immediata posizione finiscono dunque per venire a galla e reclamano una posizione più adeguata che sappia risolverle. Questo accade sia in ambito teoretico, dove il sapere è propriamente sapere e il mettere alla prova è propriamente uno scoprire l’inadeguatezza della conoscenza posseduta, ma accade anche in ambito pratico, dove il sapere è una convinzione morale, o religiosa, o artistica, e il mettere alla prova è invece un agire, un combattere, un distruggere. In un modo o nell’altro, la propria ingenua certezza e visione del mondo finisce per vacillare, ed è la stessa coscienza che, conoscendo o agendo, porta questa immediata certezza al proprio crollo.

La coscienza, dunque, è scettica perché è da sempre filosofa, perché tende da sempre al sapere come ciò che ama, perché non si accontenta dei propri presupposti, perché decide di girare le spalle alle ombre scoprendo che sono soltanto delle proiezioni di oggetti. Il sapere assoluto che sta latente e non saputo come inconscio della coscienza è in realtà la fonte inesauribile della sua irrequietezza, il “movente” del suo domandare, il motore del suo cammino. Sotto alla superficialità e ingenuità della coscienza ordinaria si cela il nucleo strettamente filosofico, nucleo irrinunciabile e cuore più intimo dell’operare coscienziale.

Lo scetticismo si conferma così come quel “lato negativo” e preliminare della filosofia che consiste nel porre in questione i presupposti e nel mostrare l’inconsistenza dei saperi finiti. La filosofia appare dunque anzitutto come amore per il sapere, ossia come scetticismo attivo, e sorge, alla fine di questo negativo dubitare, come sapere propositivo, sapere autentico e vero.

Nella coscienza naturale convergono allora questi due sensi della filosofia; nel cammino fenomenologico è in gioco il lato negativo ossia il significato letterale della filosofia; nella meta fenomenologica sorge il lato autenticamente speculativo, e dunque il significato assoluto della filosofia. La coscienza in cammino è, nel percorrere quella via del dubbio e della disperazione che è la via fenomenologica, coscienza scettica, negativa, liberantesi. Giunta alla meta, però, la coscienza si sa come autenticamente filosofa, e nel suo autentico sapere giunge a sapere la propria formazione come intrinsecamente orientata al sapere, giunge cioè a vedere nella propria passata ingenuità quel germe filosofico che l’ha portata a trascendersi continuamente verso il sapere assoluto. Lo scetticismo coscienziale è, allora, “causato” dall’amore per il sapere che ciecamente muove la coscienza verso la rimozione della sua ingenuità. È perché essa ama solo un sapere che sia autenticamente tale, che essa dubita di tutti i saperi immediatamente spacciati per veri.

Ora, al di là dell’evidente ripresa della *paideia* platonica allegoricamente esposta nel mito della caverna³⁸³, ripresa nella forma della *Bildung* coscienziale, è in gioco, nello scetticismo fenomenologico, la stessa operazione maieutica di Socrate esposta nel *Teeteto*, solo che, ancora una volta, tale operazione è tutta ad opera della stessa coscienza³⁸⁴. Mentre nella prassi socratica è Socrate che, con il suo incessante domandare, rivela al portatore del sapere finito il carattere meramente *doxastico*, non scientifico, di tale sapere, nella *Fenomenologia* questi due lati convergono in unità nella coscienza. Essa perviene infatti al “so di non sapere” in maniera

³⁸³ Chiereghin, *Dialettica dell’assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall’ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Parte seconda, *La Fenomenologia dello spirito: dalla dialettica topica alla logica dialettica*, Capitolo 1: “La coscienza come appare a sé stessa e il problema della sua organizzazione concettuale”, pp. 256-261, “Paideia platonica e Bildung hegeliana”. A p. 257 scrive: “Com’è stato notato, vi è una stretta affinità tra il comportamento della coscienza hegeliana e la trattazione platonica dell’anima, qual è esposta in luoghi famosi, come, ad esempio, il libro VII della *Repubblica*”.

³⁸⁴ Sia K. R. Westphal che Houlgate avvicinano il metodo fenomenologico a quello socratico, con la differenza che nella *Fenomenologia* a portare il sapere apparente all’aporia è la stessa coscienza portatrice di quel sapere. Chiereghin, poi, a questo riguardo, ne *Dialettica dell’assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall’ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, scrive a p. 260 che “In Platone, se si vuole rifarsi al mito della caverna, una volta accertato che la capacità di girare attorno è connaturata all’anima, è tuttavia difficile dire chi o che cosa costringa il prigioniero e rovesciare il proprio modo di vedere: vi riesce da sé o grazie ad un altro? e se da sé, in virtù di quale energia? e se da altro, questi chi lo ha reso libero? [...] Per Hegel invece il rovesciamento che la coscienza attua dentro sé stessa non è solo un potere virtuale, ma procede da essa ed è in atto ogniqualvolta essa fa ciò che propriamente si chiama esperienza”. E ancora, a pp. 260-261: “In Hegel, infatti, è la coscienza a costituire l’inconsapevole torturato del *reine Zusehen*: se la coscienza gode del singolare privilegio di frantumare progressivamente la propria immediata naturalità e di morire a sé stessa in ogni esperienza vissuta, questo è il punto (essenziale per noi, ma ignoto ad essa) che la spinge ogni volta a proporre con rinnovata innocenza il proprio contraddittorio rapporto all’oggetto”.

pienamente autonoma, mediante la messa alla prova del proprio sapere, che viene rivelato inconsistente. Nel porre in questione il noto la coscienza lo sa come “non sapere”, come sapere apparente e, pur sostituendolo con un nuovo sapere altrettanto fallibile, essa tende infine a rimuovere ogni sapere apparente fino a giungere all’autentico sapere. La coscienza, amando il sapere, finisce per sapere ogni suo sapere apparente come non sapere, perché con atteggiamento socratico pone incessantemente in questione ogni sapere fino a portarlo a piena auto-contraddizione, fino a giungere al vicolo cieco, cioè all’*a-poria* che porta successivamente al sorgere di un sapere più adeguato. La coscienza, in virtù dell’immanentismo che designa il suo cammino, è non solo “madre” di quella posizione finale che va partorendo e di cui la *Fenomenologia* espone le dolorose doglie, ma è anche la stessa “levatrice” di sé stessa; porta cioè avanti autonomamente quell’operazione maieutica che, passando per il dubbio e giungendo all’*aporia*, si compie col parto dell’autentica verità del sapere assoluto. Il sapere assoluto nella sua forma germinale è scetticismo genuino, è il lato negativo e propedeutico del sapere autenticamente scientifico. La *Fenomenologia* è, in questo senso, un doloroso parto della verità come concezione compiuta, poiché mediante la messa in questione di ogni sapere finito (cioè di ogni possibile configurazione del presupposto sostanziale), scaturisce come *risultato* il sapere assoluto. Non c’è autentico sapere, però, senza rimozione del sapere apparente o, ancora meglio, non c’è autentica scienza, senza ricostituzione del corretto *statuto epistemologico* dei vari saperi. Finché l’opinione si spaccherà per scienza, finché le ombre verranno sapute come verità, l’autentico sapere è relegato nella notte delle possibilità. Così come Socrate, con il suo incalzante domandare, apriva le porte ad una compiuta ricerca della verità, allo stesso modo la *Fenomenologia*, attraverso l’auto-rimozione del sapere finito da parte della coscienza, apre al regno della verità.

Il passaggio che la *Fenomenologia* permette è, dunque, quello che va dal *non sapere di non sapere* – condizione iniziale di ogni figura coscienziale in cui il proprio sapere è immediatamente identificato con la verità – e, passando per il *sapere di non sapere* – attimo di “rottura” e “inversione” critica di ogni figura che pone in questione il proprio sapere – giunge al *sapere autentico*, risultato della *Fenomenologia* come l’unica concezione veramente coerente. Il momento scettico, che è il momento propriamente dialettico, definisce il cadere di ogni figura, la rivelazione del tratto *doxastico* di ogni sapere finito. In quell’istante in cui la coscienza inizia a dubitare della verità del proprio sapere è in atto il sapere assoluto ancora in sé, che con la sua immane potenza riesce già in questa fase germinale a sconvolgere ogni

certezza. In questo momento è in gioco quello scetticismo genuino che abbiamo analizzato nella prima parte di questo lavoro, poiché lo scetticismo fenomenologico è appunto uno scetticismo integrale, rivolto ad *ogni* certezza. È uno scetticismo che non fa sconti a nessuno, è un terremoto costante che investe l’intero ambito e illegittimo regno del sapere finito.

La coscienza della *Fenomenologia* è, quindi, coscienza scettica, ed è coscienza scettica proprio perché è filosofa, ossia proprio perché ama profondamente (e, tecnicamente, solo in profondità) un sapere che sia autenticamente fondato. Se il filosofo è colui che non si accontenta di ciò che è noto, e preferisce porlo in questione, se in Socrate ritroviamo questo atteggiamento critico e distruttivo verso l’arroganza e la tracotanza della *doxa*, la coscienza fenomenica, in virtù della sua irrequietezza, è propriamente filosofa perché libera il trono dall’illegittimo sovrano della *doxa*. Essa stessa si conduce ad aporia, alla paralisi terrificante di colui che scopre di essersi da sempre affidato a opinioni, anziché a verità autenticamente fondate. Come l’interlocutore di Socrate, parlando con lui, perviene ad una spaventosa vertigine, poiché scopre di essere da sempre stato sospeso nel vuoto, invece che con i piedi ben saldi a terra, come il prigioniero della caverna vive la sua liberazione come un che di dolorosissimo, trascinato con violenza verso l’uscita³⁸⁵, così la coscienza in viaggio della *Fenomenologia* si sottopone alla violenza del domandare filosofico, si costringe alla conversione verso la Scienza, all’arduo pellegrinaggio nella valle infernale della scepsti. Il filosofo è colui che preferisce cadere anziché oscillare in eterno, perché sa che questo doloroso passaggio è un momento anziché il punto di arrivo, perché intravede speranzoso la luce della Scienza dietro alle nubi del non sapere.

Per la coscienza fenomenica, dunque, ben si addice quell’immagine paradossale con cui spesso si accusano le circolarità paradossali, ossia quella di quel barone che, sprofondata nel pantano di una palude, riesce a uscirne tirandosi per i capelli. E tuttavia in questo caso l’immagine perde la sua assurdità: la coscienza presenta sì una paradossale circolarità, e però questa perde la sua assurdità se si comprende il “bipolarismo” coscienziale, per cui la coscienza è contemporaneamente portatrice di un lato critico e filosofico e di un lato ingenuo, e se si comprende che il lato critico e filosofico ha tutta la capacità di sconvolgere il lato ingenuo. È la coscienza, dopotutto, ad avere una scorretta concezione di sé, e tuttavia *noi* siamo in grado

³⁸⁵ Il carattere doloroso della liberazione del prigioniero nel Mito della caverna è sottolineato da Chiereghin ne *Dialettica dell’assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall’ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Parte seconda, *La Fenomenologia dello spirito: dalla dialettica topica alla logica dialettica*, Capitolo 1: “La coscienza come appare a sé stessa e il problema della sua organizzazione concettuale”, pp. 256-261, “Paideia platonica e Bildung hegeliana”.

di vedere in lei ben più di quanto lei pensa vede di sé. La coscienza naturale non è semplicemente ingenua, ma ama il sapere nel suo profondo, e dunque lo ricerca senza tregua. In questo senso, la liberazione dalla prigionia del noto, che è un’auto-liberazione, è la liberazione che la filosofia compie nei confronti del pensare ordinario, della prigionia dei noti, dei presupposti, delle opinioni. In un certo senso, allora, come Hegel ha già ben chiaro nella *Differenza*, “L’assoluto c’è già, altrimenti come potrebbe essere cercato? La ragione lo produce solo liberando la coscienza dalle limitazioni; questo togliere le limitazioni è condizionato dalla presupposta illimitatezza”³⁸⁶.

Che cos’è, allora, in definitiva, il sapere assoluto? Esso può a questo punto essere colto nei suoi due lati, negativo e propositivo, *in sé* (nel cammino fenomenologico come forza critica) e *per sé* (come meta fenomenologica).

Il sapere assoluto in sé è la messa in questione dell’opinione, della *doxa*, della *Meinung*, atto che porta il pensiero ordinario all’autocontraddizione, e in questo modo lo “purga”, lo “purifica”. È il domandare socratico, che è domandare filosofico. È atto di conversione, di liberazione dalle catene del noto. È il momento propriamente dialettico che accompagna dall’interno l’interezza del cammino fenomenologico. È l’atto profondamente scettico che scandisce “la via del dubbio e della disperazione”, che rende la coscienza naturale strutturalmente legata al suo cammino. È una *postura* dubitante e scettica.

Il sapere assoluto per sé, invece, è ciò che risulta da questo preliminare atto critico e scettico. È il pensiero puro e libero, condizione che altro non è che il punto di partenza della *Scienza della logica*, dove il pensiero sta finalmente nel suo proprio elemento, nel puro pensare. È la *postura* purificata, è l’adeguato punto di vista sul mondo³⁸⁷. In questa seconda (e compiuta) accezione, il sapere assoluto è, letteralmente, *ab-solutus*³⁸⁸, sciolto da ogni finitezza, dall’assolutizzazione di ogni opinione, purificato dall’“arbitrio soggettivo”, dalle “pretese personali”, capace finalmente di cogliere la razionalità del reale. A sciogliere il sapere

³⁸⁶ Hegel, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling in rapporto ai contributi di Reinhold per un più agevole quadro sinottico dello stato della filosofia all’inizio del diciannovesimo secolo, fascicolo 1*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 2014, cit., p. 17.

³⁸⁷ Per dirla con Stern (ne *Routed Philosophy GuideBook to Hegel and the Phenomenology of Spirit*), siamo nel sapere assoluto quando diventiamo coscienti della razionalità del reale, quando ci sentiamo a casa nostra nel mondo, ossia quando la dialettica speculativa determina il nostro punto di vista. Prima di allora vaghiamo invece in forme finite e condizionate di conoscenza. Il sapere assoluto, allora, è l’autentico punto di vista sul mondo, l’autentica *Weltanschauung*: la prospettiva dialettica sul mondo.

³⁸⁸ Si veda nota n. 80, p. 35.

dall’opinione, a svincolarlo dalla finitezza, è però il sapere assoluto stesso, il quale passa da essere germe interiore dubitante a essere pensiero puro mediante il suo elevarsi alla piena purezza di sé. Non può esserci Scienza speculativa, allora, prima della liberazione dall’ingenuità dell’ordinario. La *Fenomenologia* è la scienza di questa liberazione che lo Spirito, nella storia, ha portato a sé stesso.

Sostenere ciò significa rendersi conto che può darsi sapere assoluto compiuto solo se la possibilità di esso è da sempre presente in quel soggetto del sapere che è la coscienza. Essa, è vero, si forma alla scienza, e tuttavia in questa formazione è già scienza in potenza, nella peculiare forma del domandare scettico. Non c’è scienza senza scetticismo, sosteneva Hegel nell’articolo analizzato all’inizio di questo lavoro di tesi, e questa idea viene, con la *Fenomenologia*, riproposta e compiuta. La scienza è, anzitutto, scienza del suo sorgere, e il suo sorgere è un sorgere *negativo*, scettico, critico. La coscienza come portatrice del punto di vista scientifico è, prima, una coscienza che si forma esplicitando questa sua potenzialità nel calvario del sapere finito.

In questo lungo viaggio, il sapere assoluto viene via via presentandosi come una *postura filosofica*, come il cosciente e attivo domandare il noto che libera il pensiero dalla sua spontanea aderenza al finito. Questo suo lato propedeutico, cioè, viene sì portato avanti in forma inconscia dalla coscienza fenomenica, e tuttavia, una volta esplicitato come meta del cammino, costituisce quell’atteggiamento filosofico e propedeutico che si occupa dell’esplicitazione dei presupposti, che ha tutto l’interesse, nel suo voler sapere autenticamente, a smascherare tutti gli ostacoli che si frappongono tra sé e quella amata meta. Il filosofo, in quanto amante del sapere, ripudia il non sapere che, tracotante, si spaccia per ciò che non è. Il filosofo, in questo caso, deve anzitutto ristabilire l’ordine perduto, un ordine epistemologico distrutto dalla tracotanza dell’opinione e, dopo questa operazione negativa, fare scienza autentica. La coscienza fenomenica è inconscia portatrice di questa postura eminentemente filosofica, è il *lato negativo* in atto di ogni filosofia autentica. In questo senso la filosofia, nella visione hegeliana, si può dire che fa la sua prima comparsa come amore per il sapere, e giunge mediante il calvario fenomenologico a trasformarsi in sapere. Lo scetticismo animato da questa tensione d’amore non lascia cioè il *nulla astratto* ma, in virtù del principio della negazione determinata, apre le porte al sapere autentico, il quale risulta, effettivamente, dalla confutazione immanente di ogni sapere doxastico che si spaccia per episteme. Non c’è sapere autentico senza un atteggiamento scettico preliminare, ma non c’è questo atteggiamento senza autentico amore per il sapere. In ciò,

dunque, la *Fenomenologia* espone la lunga via che permette all’amore per il sapere di trasformarsi in sapere effettivo, e tuttavia essa è più di questo: è scienza di questo amore per il sapere.

Nel momento storico in cui la *Fenomenologia dello spirito* viene scritta e pubblicata, la possibilità di un punto di vista assoluto sul mondo è sorto. A questo livello, chiunque abbia voglia di esporsi alla *fatica* del pensare filosofico, dovrà anzitutto assumere una *postura* filosofica, ossia scettica. Dovrà, come prima grande fatica, staccarsi attivamente da ogni noto, da ogni opinione e certezza, da ogni dato ingiustificato e, criticamente, elevarsi al pensare puro. In questo senso, prima della sua possibilità storica, il sapere assoluto non era ancora sviluppato, poiché la coscienza filosofica era ancora, necessariamente, amante del sapere, cioè ancora strutturalmente portatrice di saperi finiti. Con l’epocale sorgere del sapere autentico, però, colui che voglia fare filosofia, dovrà impegnarsi a “*voler pensare puramente*, mercè la libertà che astrae da tutto e concepisce la sua pura astrazione, la semplicità del pensiero”³⁸⁹. Non c’è sapere autentico, allora, senza una costante attività critica, e, nelle parole con cui abbiamo esposto la questione appena sopra, non c’è sapere assoluto per sé senza sapere assoluto in sé. Si può guardare il mondo dal punto di vista di Dio (essendo il sapere assoluto l’Idea che pensa sé stessa) solo se ci si sforza continuamente di non ricadere nell’ingenuo pensare, solo se, cioè, si porta avanti con rigore e meticolosità la distruzione di ogni opinione che, nella sua tracotanza, prende illegittimamente il posto della Scienza.

§ 4 – Conclusione: *Fenomenologia dello Spirito* come “*Scienza dell’amore per il sapere*”

“La figura autentica in cui la verità può esistere è soltanto il sistema scientifico della verità stessa (*das wissenschaftliche System*). Ora, collaborare affinché la filosofia si avvicini alla forma della scienza, affinché giunga alla meta in cui possa deporre il proprio nome di *amore del sapere* per essere *sapere reale*, è ciò che mi sono appunto proposto”³⁹⁰. Siamo partiti, in questo lavoro di tesi, proprio dalla questione della scientificità della filosofia. Hegel ritiene che la filosofia debba elevarsi da essere soltanto amore per il sapere a divenire finalmente sapere reale, *effettuale*, ossia Scienza autentica e speculativa.

³⁸⁹ Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., annotazione al § 78, p. 95.

³⁹⁰ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Prefazione, p. 53.

Ora, il compito che Hegel si propone viene, in parte, compiuto proprio dalla *Fenomenologia dello Spirito*. Essa espone il passaggio dall’amore del sapere al sapere, lasciando poi alla Logica l’esposizione propriamente speculativa dell’Assoluto. La *Fenomenologia* è una grande opera di passaggio, un *metaxy* o, come si è detto in altre occasioni, una scala che porta al sapere autentico. E tuttavia la *Fenomenologia* non è soltanto questo, non è cioè solo *introduzione* al sapere, ma è sapere essa stessa. È, come si è visto, sapere non ancora dell’assoluto in quanto assoluto, ma dell’assoluto nel suo divenire tale. Essa è “scienza della fenomenologia dello Spirito”, ma anche “scienza dell’esperienza della coscienza”, poiché è la coscienza quel luogo in cui lo Spirito appare a sé stesso, ed è dunque la coscienza che, in quanto spirito che esiste nell’esteriorità, è spirito che in questa esteriorità giunge a sapersi come spirito, ossia come autocoscienza effettuale, Soggetto e non solo sostanza. Ebbene, la *Fenomenologia* è scienza del divenire Spirito da parte dello Spirito, poiché mostra la necessità logica e dialettica di questo processo, costituendosi come quell’opera fondamentale e irrinunciabile in cui la grande proposta hegeliana di “concepire ed esprimere il vero non tanto come *sostanza*, bensì propriamente come *soggetto*” viene esposta nella sua verità. L’Assoluto, il Vero, Dio, è Soggetto, perché ritrova sé nel suo assoluto esser-altro, perché, lungi dal rimanere nella sua immota e tautologica auto-identità, si pone come altro e si riflette in questo altro. Questo ritrovamento nel suo altro è proprio ciò che la *Fenomenologia* intende mostrare come necessario. Lo Spirito *deve* ritrovarsi dopo la sua *estrinsecazione*, giacché lo Spirito è tale solo mediante questo ritrovamento.

Ora, la coscienza, come esistere immediato dello Spirito, è la sede, insieme alla storia (che è tuttavia un prodotto delle coscienze come “operare di tutti e di ciascuno”), di questo ritrovamento. In questo senso, l’amore che la coscienza ha per la sua verità, ossia per lo Spirito che, in quanto autocoscienza effettuale, è Sapere autentico, è l’amore che lo Spirito ha per sé stesso, per il suo compimento. L’esposizione scientifica di questo *realizzarsi* dello Spirito come tale è, allora, “Scienza dell’amore per il sapere”, giacché lo Spirito, “caduto” nella notte della coscienza, ama perduto sé stesso e si guida, silenzioso, verso la luce della Scienza. La coscienza più ingenua, allora, è la coscienza più lontana dalla luce speculativa, è la coscienza che è totalmente immersa nell’oscurità della sua ingenuità, e tuttavia, in quanto alienazione dello Spirito, tende istintivamente al Sapere come una falena alla luce più flebile, e anzi ama questo Sapere come il suo fine interiore. L’anima che, come dice Hegel nell’introduzione,

giunge alla sua purificazione con la *Fenomenologia*, è lo stesso Spirito che, calatosi nella lunga notte dell’alienazione e della finitezza, riesce infine a sorgere come il Sole.

La Scienza dell’amore per il sapere è la Scienza dell’uscita dalla caverna dell’opinione, del sapere finito, e questa è l’uscita che lo Spirito impone a sé stesso nella storia e nella filosofia. Lo Spirito alienato nella sua forma finita, ossia nella coscienza, ama sé stesso e cioè ama il suo pieno dispiegamento. Per questo esso tende irrequieto al suo pieno sviluppo, e per questo il giungere alla meta non è affatto causale ma, come mostra la *Fenomenologia*, necessario. Allo stesso modo in cui il seme giunge, passando per la pianta, a produrre il frutto, lo Spirito perviene, vagabondando notte dell’ingenuità coscienziale, a sapersi. Non c’è sapere senza amore per esso, perché non c’è Spirito senza mediazione e processo. In questo lungo cammino verso il sapere, lo spirito come coscienza passa, mediante il sapere il non sapere, dal non sapere di non sapere al sapere effettivo, allo stesso modo in cui il prigioniero giunge, voltandosi dalle ombre a ciò che le proiettano, alla propria liberazione. A liberarsi è però lo stesso Spirito, poiché l’alienazione come prigionia di sé è ad opera di sé stesso.

Come scrive Hegel, “La scienza contiene al proprio interno questa necessità di exteriorizzare la forma del Concetto puro, e contiene quindi il passaggio del Concetto nella *coscienza*. Lo Spirito che sa sé stesso, infatti, appunto perché coglie il proprio concetto, è quell’autouguaglianza immediata che, nella sua differenza, costituisce la *certezza dell’Immediato*, cioè la *coscienza sensibile*: dunque, proprio l’inizio da cui abbiamo preso le mosse. Questa emancipazione della forma del proprio Sé è la suprema libertà e sicurezza del sapere che lo Spirito ha di sé stesso”³⁹¹. L’emancipazione dello Spirito è il suo divenir Soggetto, è il pervenire della coscienza, mediante la storia, alla verità di sé stessa. “L’esperienza, infatti, è appunto questo: il contenuto – che è lo Spirito – è *in sé* sostanza e, dunque, è *oggetto* della *coscienza*; questa sostanza che è lo Spirito, però, è il *divenire* di ciò che lo Spirito è *in sé*; e solo come questo divenire che si riflette entro sé stesso esso è, in sé e in verità, lo Spirito. In sé, lo Spirito è il movimento che costituisce la conoscenza, è la trasformazione di quell’*In-sé* nel *Per-sé*, della *sostanza* nel *soggetto*, dell’oggetto della *coscienza* nell’oggetto dell’*autocoscienza*, cioè nell’oggetto che è a un tempo anche rimosso, in breve: è la trasformazione dell’oggetto nel *Concetto*. Questo movimento è il circolo che ritorna entro sé stesso, il circolo che presuppone il proprio inizio e lo raggiunge solo alla fine”³⁹². Il sapere assoluto, che è l’Assoluto che sa sé

³⁹¹ Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., Sapere assoluto, p. 1061.

³⁹² *Ivi*, p. 1053.

stesso in modo assoluto, è anzitutto il divenire di questa condizione, il suo venire a sapersi nella e mediante la sua dispersione. È il sapere assoluto, allora, che imprigiona sé per poi liberarsi, ed è questo che la *Fenomenologia*, come Scienza dell’amore per il sapere, va esponendo.

La *Fenomenologia* è, in ultima istanza, “Scienza della filosofia”, intendendo con filosofia il suo senso più letterale e generico come “amore per il sapere”, amore che si rivela nel costante auto-superarsi di quella fondamentale alienazione dello Spirito che è la coscienza e, ancor più in particolare, il sapere finito di cui è portatrice. In questo senso, non c’è sapere autentico che non dimostri la propria necessità, giacché un sapere che si limiti a “porsi”, è un sapere che si pre-suppone, e dunque non è sapere, ma opinione.

La *Fenomenologia*, in quanto scienza dell’amore per il sapere è, se la filosofia è e deve essere scienza, “scienza della scienza”. Quella che alcuni hanno definito essere una epistemologia circolare³⁹³, dunque, ben si addice alla *Fenomenologia*. Il sapere anzitutto sa il suo divenire sapere, ma lo “sa” in quanto ne ha scienza, giacché non c’è vero sapere che non sia scientifico nel senso hegeliano. Si può in ciò vedere una *metafilosofia*³⁹⁴ nella filosofia hegeliana che, però, è tutta interna alla filosofia stessa. Sapere il proprio sorgere significa, per la filosofia speculativa, avere scienza della filosofia nel suo abito iniziale, ossia nella sua forma di amore per il sapere. La filosofia, dunque, sa il proprio sorgere come tensione d’amore al sapere, e sa la coscienza naturale come portatrice inconscia di questo amore.

“Tutti gli uomini per natura tendono al sapere”³⁹⁵, dice Aristotele nel celebre incipit della *Metafisica*, rintracciando ciò nell’assoluta stima che ha l’uomo per i sensi, primo tra tutti la vista, che permette di conoscere di più rispetto agli altri sensi, in quanto manifesta il maggior numero di differenze. Ora, questa tensione al sapere da parte di quello spirito finito che è la coscienza è evidentemente presente anche per Hegel il quale, come abbiamo cercato di sostenere, ritrova anche nella coscienza più ingenua una spinta all’auto-trascendimento. Dopotutto, come dice nell’introduzione al suo corso di storia della filosofia del semestre

³⁹³ È la fondamentale tesi di K. R. Westphal, esposta ne *Hegel’s epistemological realism. A Study of the Aim and Method of Hegel’s Phenomenology of Spirit* e ne *Hegel’s epistemology*.

³⁹⁴ È l’epistemologia circolare, come definita da Westphal o, più in generale, è il problema del cominciamento in filosofia. Per una compiuta esposizione di una possibile metafilosofia nella filosofia di Hegel, si veda *The relevance of Hegel’s concept of philosophy. From Classical German Philosophy to Contemporary Metaphilosophy*, edited by L. Illetterati and G. Miolli.

³⁹⁵ Aristotele, Μετὰ τὰ φυσικά; trad. it. di G. Reale, *Metafisica*, Giunti Editore / Bompiani, Il Pensiero Occidentale, Milano-Firenze 2019, cit., Libro primo, p. 4.

invernale del 1825-1826, “L’uomo è per essenza ragione”³⁹⁶. L’uomo, in quanto ha coscienza, che è spirito, tende inesorabilmente al sapere, e proprio con questo Hegel può affermare l’esistenza di tre istituzioni strettamente connaturate a lui, e dunque perennemente presenti nella sua storia³⁹⁷: l’arte, la religione e la filosofia che, nella sua visione, hanno tutte e tre a che fare in qualche modo con la conoscenza dell’assoluto. Solo la filosofia, però, ha l’ambizione di conoscere l’assoluto in forma razionale, solo la filosofia non si accontenta cioè della forma rappresentativa, che ricorre ad esteriorità empiriche e finitezze. La filosofia è puro pensiero dell’assoluto, ma è anzitutto amore per questo pensiero puro dell’assoluto, in quanto è amore per il sapere puro dell’assoluto.

“Tutti gli uomini, per natura, amano il sapere”, dunque, anche se, si potrebbe dire altrettanto correttamente, che “tutti gli uomini, per natura, si adeguano al sapere finito”. C’è, nella coscienza fenomenica osservata, questa duplicità contraddittoria la quale, proprio in virtù della sua contraddittorietà, determina e causa il movimento coscienziale che è costante auto-trascendimento di sé. Se la coscienza naturale, come si è a lungo osservato, è struttura separante, e, se come dice Hegel nella *Differenza*, “La scissione è la fonte del *bisogno della filosofia*”³⁹⁸, allora risulta ancor più chiara la strutturale ricerca che anima la coscienza umana, ricerca che viene continuamente sospinta da un cieco, seppur ineluttabile, amore per il Sapere. Con ciò la contraddizione tra i due impulsi della coscienza, lungi dal tenerla incatenata al non sapere, funge da motore e da anima, da principio di vita che solo porta in definitiva a un sapere pienamente autentico. Come scrisse Hegel nella *Scienza della logica*, trattando della contraddizione: in contrapposizione alla morta identità, “la contraddizione invece è la radice di ogni movimento e vitalità; qualcosa si muove, ha un istinto e un’attività, solo in quanto ha in sé stesso una contraddizione”, e poco dopo: “In pari maniera il muoversi interno, il vero e proprio muoversi, l’istinto in generale (l’appetito o il *nisus* della monade, l’entelechia dell’essenza assolutamente semplice) non consiste in altro, se non in ciò che qualcosa è, in sé stesso, sé e la sua mancanza, il negativo di sé stesso, sotto un unico e medesimo riguardo”³⁹⁹.

³⁹⁶ Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 9.

³⁹⁷ Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, capitolo terzo: “Apparenza ed epoca”, pp. 189-255.

³⁹⁸ Hegel, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling in rapporto ai contributi di Reinhold per un più agevole quadro sinottico dello stato della filosofia all’inizio del diciannovesimo secolo, fascicolo 1*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 2014. cit., p. 13.

³⁹⁹ Hegel, *Scienza della logica*, cit., pp. 491-492.

Dire che la *Fenomenologia* è la *scienza dell’amore per il sapere*, allora, significa che la filosofia si è *già* trasformata in sapere, e che solo dall’alto di questa posizione assoluta essa può avere scienza di sé nella sua formazione. La *Fenomenologia* è alle prese con il “già-non ancora” del sapere, della scienza, della filosofia autenticamente speculativa⁴⁰⁰. Il sapere deve anzitutto apparire, e il luogo del suo apparire è proprio la coscienza la quale, ergendosi da naturale a filosofa, trasforma conseguentemente il sapere da apparente ad assoluto. La *Fenomenologia* come scienza dell’amore per il sapere, dunque, è filosofia *della* filosofia, nel senso in cui la filosofia pienamente dispiegata (nella forma) fa scienza (che è filosofia) della filosofia come amore per il sapere (significato letterale). Si possono così osservare quei due tratti della filosofia che abbiamo iniziato ad intravedere già nei primi paragrafi di questo lavoro di tesi, nella forma di “lato negativo” e “lato positivo” della filosofia. Il secondo *conserva* il primo, e ne ha scienza. Il lato negativo, che è scetticismo autentico, è posto ad oggetto della stessa filosofia scientifica. La *Fenomenologia* come scienza dell’amore per il sapere, dunque, è quella scienza negativa di cui abbiamo trattato nella prima parte di questo lavoro, e che è stata in questa seconda parte osservata nel suo elemento positivo, cioè come “scienza dell’esperienza della coscienza”. Essa sa, in un certo senso, lo stesso sapere di non sapere, il quale è la traduzione, in altri termini, dell’azione scettica portata avanti dalla coscienza fenomenica. La *Fenomenologia*, infine, è sapere del sapere di non sapere, è appunto, scienza dell’amore per il sapere.

⁴⁰⁰ Espressione usata da Vinci che, ne *Spirito e tempo. Commentario della Fenomenologia dello spirito. Il sapere assoluto*, a p. 11 scrive: “La formula di questa modalità di accesso alla Scienza filosofica è il “già-non ancora”, la meta è garantita e fonda il percorso che conduce fino a sé stesso ma Hegel mostra anche di considerare costitutivo e indispensabile il processo attuativo che porta al risultato e dà vita a una continua interazione fra le due prospettive”.

CONCLUSIONE

Come si è detto nella Introduzione, con questo lavoro di tesi si è cercato di avanzare una lettura complessiva della *Fenomenologia dello Spirito* che faccia perno sul concetto di scetticismo. Inoltre, nello studio della corposa letteratura sulla *Fenomenologia* si sono trovati numerosi spunti non pienamente sviluppati. Si è qui cercato di portarli alle loro compiute conseguenze.

Più in particolare, con questo lavoro ci si è concentrati sul compito e sul ruolo della *Fenomenologia* nell'economia della filosofia hegeliana, con l'obiettivo di fornire un quadro che fosse il più possibile armonico, coerente e sistematico. Tutti i punti che si sono trattati, dunque, non sono mai stati trattati in forma isolata, scissa e, si potrebbe dire, astratta. Al contrario, la gran parte delle conseguenze che si sono potute trarre sulle singole questioni, sono state possibili grazie all'incastro reciproco e dinamico delle varie questioni trattate. Lo scetticismo fenomenologico, ad esempio, è stato compreso fino in fondo solo in quanto connesso all'immanentismo, al finalismo, alla circolarità del sapere assoluto e alla negazione determinata. Allo stesso modo il finalismo coscienziale ha trovato la sua base e origine nella circolarità interna del sapere assoluto, al presupposto della coscienza che finisce per investire la coscienza stessa, e al sapere assoluto come attivo domandare il noto. L'intera trattazione ha cercato cioè di trarre una visione complessiva e unitaria del testo passando per numerose questioni che hanno trovato la loro soluzione solamente nell'interazione reciproca.

Il carattere dominante su cui si è voluto porre l'accento, ciò che, in un certo senso, ha svolto il ruolo di stella polare di questa lettura della *Fenomenologia*, è la proposta che funge da titolo del lavoro. Con questo lavoro, cioè, si è cercato di intendere il sapere assoluto della *Fenomenologia* come presente circolarmente non solo in forma "esterna", ma anche in forma immanente nella coscienza, dove si presenta come amore inconscio verso il Sapere autentico,

amore che funge da motore dell'inquietudine coscienziale. Tutte le altre questioni e indagini sono fondamentalmente rivolte a questo risultato, il quale appunto *risulta* dalla totalità dei punti trattati, e trova allora la sua esplicitazione solo nei paragrafi conclusivi del lavoro. La circolarità "interna" del sapere assoluto, unita alla presentazione della lettura della *Fenomenologia* come un'opera autenticamente scettica, sono i due grandi "ceppi" della tesi che ci si è proposti di dimostrare.

Ai fini di tale dimostrazione, si è cercato di proporre una argomentazione il più possibile conseguente e serrata. Nel *Fedro* Platone fa dire a Socrate che un discorso può dirsi veramente tale quando è come un organismo vivente, e cioè quando ha una testa, un corpo, e dei piedi, posti in un ordine coerente e collaborativo: "ogni discorso deve essere composto come un essere vivente che abbia un suo corpo, sicché non risulti senza testa e senza piedi, ma abbia le parti di mezzo e quelle estreme scritte in maniera conveniente l'una rispetto all'altra rispetto al tutto"⁴⁰¹. Un discorso, cioè, è pienamente tale, quando ogni sua parte ha la sua specifica posizione e il suo specifico ruolo. Al contrario, un discorso in cui le parti possono essere invertite tra di loro senza che il senso complessivo venga mutato, è un discorso morto, privo di vita e, quindi, a rigor di termini, un *non-discorso*. È questo il caso della epigrafe di Mida il Frigio, in cui "non cambia nulla che un verso venga pronunciato per primo o per ultimo"⁴⁰². Hegel ha sviluppato a pieno questa riflessione platonica con la sua proposta di un sistema del sapere vivente e organico, dove ogni parte ha la sua necessaria collocazione. Ciò che ho ritenuto necessario fare in questo lavoro è stato cercare di riproporre, nel mio piccolo, tale modello discorsivo, sia perché richiesto spontaneamente da uno studio sulla filosofia hegeliana, sia perché, avendo il lavoro proposto un carattere e una ambizione dimostrative, esso ha richiesto una struttura argomentativa serrata, ossia una composizione non casuale, ma necessaria, delle sue parti. Questo lavoro di tesi, dunque, cerca di essere il più possibile un "discorso" nel senso appena proposto, di avere cioè una rigorosa continuità e un rigoroso ordine (ciò che viene dopo viene dopo necessariamente), cerca cioè di avere una testa, un corpo e anche dei piedi.

Vale la pena di fornire, a questo punto, un breve riassunto schematico dell'argomentazione proposta.

Cercando anzitutto di pensare la *Fenomenologia* come opera scettica (asse, abbiamo detto, dell'intero lavoro, ma più in particolare della prima parte), si è partiti, con il primo capitolo,

⁴⁰¹ Platone, *Φαῖδρος*; trad. it. di G. Reale, *Fedro*, Giunti Editore / Bompiani, Firenze-Milano, 2020, cit., p. 571.

⁴⁰² *Ibid.*

prima ancora che dalla concezione hegeliana del rapporto tra scetticismo e filosofia, dalla concezione hegeliana della filosofia come “scienza autentica”. Ciò è risultato necessario alla trattazione dei paragrafi direttamente successivi, in cui l’interpretazione dello scetticismo come “lato negativo di ogni filosofia” si chiarisce, difatto, comprendendo che per Hegel la filosofia è scienza autentica, scienza che, in quanto tale, non lascia essere i presupposti, ma li giustifica. Se la filosofia è questo, è evidente che essa non può che essere, nel suo “primo gradino”, o primo passo, scetticismo genuino, ovvero critica attiva dei presupposti, che altrove Hegel definisce *noti* i quali sono, in realtà, *sconosciuti*. Questo lato negativo, tuttavia, non sfocia in un *nulla astratto*: se così fosse, lungi da essere propedeutico al vero sapere, sarebbe l’assoluta distruzione del sapere stesso. È così che si è passati al secondo capitolo, dove la *Fenomenologia dello spirito* interviene come quell’opera in cui quel risultato meramente negativo si trasforma in uno positivo, e ciò avviene mediante l’introduzione del principio della negazione determinata, e la scoperta della “fonte occulta” di ogni sapere finito, ossia la coscienza. La piena e rigorosa confutazione del sapere finito, infatti, apre a quel sapere autentico che è il sapere assoluto. Se la *Fenomenologia* è un’opera scettica, e se lo scetticismo è il “lato negativo”, introduttivo, propedeutico, di ogni filosofia autentica, allora la *Fenomenologia* è da pensare come introduzione negativa al sapere assoluto. Questa introduzione, poi, in quanto negativa, e in quanto è essa stessa scienza (“scienza dell’esperienza della coscienza”), è *scienza negativa*. La domanda che è sorta a questo punto è: negativa rispetto a cosa? Rispetto al sapere finito, si direbbe restando alle acquisizioni del capitolo precedente, e tuttavia il sapere finito non esiste in quanto tale, come disincarnato, ma ha una sua sorgente attiva e, inizialmente, occulta: la coscienza. Giunti alla coscienza, ci si è dedicati ad una prima analisi della sua struttura, mossi dalla domanda “che cos’è la coscienza?”: essa è struttura relazionale di differenziazione da sé di un qualcosa al quale essa stessa si rapporta. Essendo essa all’origine di questa condizione oppositiva, si è cercato di pensare il “sapersi” della coscienza come il grande presupposto di ogni configurazione specifica. Se il ruolo negativo si rivolge al sapere finito, e se tale sapere finito è originato dalla coscienza mediante un presupposto spacciato per assolutamente noto da essa stessa, ne consegue che la negatività si deve rivolgere verso quel presupposto. L’argomentazione di questa prima parte si è conclusa, poi, con un accenno all’auto-rimozione di questo presupposto da parte della sua stessa fonte, ossia la coscienza, e con ciò il primo punto è stato guadagnato: la *Fenomenologia* è scetticismo che compie sé stesso.

La seconda parte del lavoro ha voluto approfondire il carattere autonomo dello scetticismo fenomenologico. A tal proposito ci si è concentrati su ciò che sorge da questo scetticismo automaturantesi: il sapere assoluto. Sono sorte così due domande: 1) Che cos'è allora il sapere assoluto? 2) Perché la coscienza è scettica? La seconda parte del lavoro risponde a questi quesiti.

Seppure le due domande si rivelino poi strettamente connesse, si è deciso di iniziare rispondendo alla prima, mediante una prima risposta più canonica. Per comprendere il sapere assoluto, tuttavia, essendo esso Spirito che sa sé come Spirito, è stato necessario trattare della concezione dell'assoluto in Hegel, per giungere così con più chiarezza a quella circolarità che la *Fenomenologia dello spirito* presenta; ciò è stato fatto nel terzo capitolo. La *Fenomenologia*, si è visto, non è solo scienza negativa, ma è anche scienza positiva, in quanto è la scienza del sorgere della scienza. A questo livello, dunque, la visione complessiva dell'opera si è arricchita: la *Fenomenologia* è passata da essere un'opera negativa a essere vera e propria scienza, e dunque un'opera propositiva. A questo punto, si è ritenuto necessario approfondire la questione dello scetticismo, e rispondere cioè alla seconda domanda: di ciò si sono occupati gli ultimi due capitoli. Se la *Fenomenologia* è scetticismo che compie sé stesso, e se questo auto-compimento è ad opera di quel protagonista dell'opera che è la coscienza, ci si è allora domandato perché la coscienza fosse scettica. È a questo proposito, e cioè rispondendo alla seconda domanda, che la prima ha trovato una più completa risposta. La coscienza, infatti, è perennemente inquieta, e lo è perché tende, ciecamente e con piena immanenza, alla meta del sapere assoluto. In quanto ciò accade, in quanto cioè la coscienza è mossa da un *finalismo immanente e inintenzionale*, è risultato necessario pensare alla coscienza come internamente scissa tra un lato *naturale*, ingenuo, ordinario, e un suo lato più occulto e inconscio che è il lato *critico*. Essa, cioè, tende sì alla spontanea identificazione del proprio sapere alla verità, ma tende contemporaneamente alla messa in questione di questo sapere, alla sua messa alla prova. In questa profonda inquietudine che è una vera e propria tensione d'amore verso il sapere, si è visto nella coscienza il sapere assoluto nella sua forma implicita, potenziale, *in sé*. La coscienza fenomenica, dunque, ama il sapere in quanto è essa stessa, come luogo dell'apparire del sapere, sapere assoluto in sé. Il sapere assoluto, dunque, completando la risposta alla prima domanda, ha una doppia circolarità e quindi una doppia presenza iniziale: come narratore onnisciente presenta una circolarità *esterna*; come inconscio e movente del cammino fenomenologico presenta invece una circolarità *interna*.

Se, come dice Hegel, occorre “concepire ed esprimere il vero non tanto come *sostanza*, bensì propriamente come *soggetto*”⁴⁰³, la *Fenomenologia* si presenta come quell’opera che fa dell’assoluto un *sapersi*, e più precisamente, come Spirito che sa sé come Spirito, una *autocoscienza effettuale*, la quale giunge al suo perfetto compimento proprio mediante il calvario fenomenologico. La coscienza, dunque, come *esserci immediato* dello Spirito, passa dal sapere sé come isolata e contrapposta ad una alterità, a *sapersi* come Spirito in cerca di sé stesso, e in questo senso la scienza dell’esperienza della coscienza è anche fenomenologia dello Spirito. Quest’ultimo, come autocoscienza effettuale, è l’unione dinamica, o dialettica, di soggetto e oggetto, di pensiero ed essere, di epistemologia e ontologia. Ecco perché il sapere assoluto è esso stesso Spirito in sé e per sé, poiché è il *sapersi* dello Spirito come Spirito. La *Fenomenologia*, come scienza del sorgere di questo pieno sapere, è la scienza del tendere, da parte della coscienza, ad esso. In ciò, il compito che Hegel si prefigura nella Prefazione, e cioè di “far sì che la filosofia smetta di essere amore per il sapere, e divenga finalmente sapere effettivo”⁴⁰⁴, è ciò che la *Fenomenologia dello spirito* persegue, configurandosi come “scienza dell’esperienza della coscienza”, e aprendo con ciò alla Scienza dell’Assoluto. Essa è scienza dell’amore per il sapere, perché è l’esposizione scientifica, da parte del sapere assoluto, del suo stesso sorgere come tale. La *Fenomenologia dello spirito* è la fuoriuscita dalla caverna dell’opinione, la liberazione dalle catene del noto, ma è più in particolare la scienza di questa liberazione.

Le conclusioni raggiunte con questo lavoro di tesi, allora, sono le risposte alle due domande poste nell’Introduzione: 1) può la *Fenomenologia dello spirito* essere intesa come un’opera scettica? 2) Lo scetticismo esposto nella *Fenomenologia* è ad opera della stessa coscienza fenomenica? Se sì, in che senso?

Ebbene, non solo la *Fenomenologia* è leggibile come opera scettica, ma lo è essenzialmente (1). Non solo lo scetticismo fenomenologico è ad opera della stessa coscienza, ma lo è strutturalmente (2). La *Fenomenologia* è l’esposizione (scientifica) dell’attivo scetticismo della coscienza che, per quanto povera possa essere, è e rimane *momento* dello Spirito, e in quanto tale ama il suo pieno compimento come sapere assoluto.

Oltre a queste conclusioni esplicite, ve ne sono altre più “silenziose”, e suscettibili di ulteriori sviluppi: il rapporto fruttuoso e fondamentale tra scetticismo e filosofia o, in altre

⁴⁰³ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Prefazione, p. 67.

⁴⁰⁴ *Ivi*, p. 53.

parole, tra scetticismo e sapere; la necessità, da parte della scienza, di dimostrare sé stessa, e cioè di auto-fondarsi, affinché sia scienza in senso rigoroso; l'immanentismo come principio scientifico fondamentale, come superamento del modello dogmatico di opposizione e di estrinsecità tra il soggetto che studia e l'oggetto di studio; l'amore per il sapere come il motore filosofico fondamentale, come spinta speranzosa alla scienza autentica, che si manifesta nel costante pervenire al "so di non sapere" di ogni presupposto spacciato per noto. In generale, però, ciò che funge da filo rosso dell'intero elaborato, è la visione della filosofia come un che di rigorosamente scientifico, e anzi, come la Scienza in quanto tale, poiché criticamente rivolta ad ogni noto, ad ogni opinione, ad ogni ingenuità. C'è davvero filosofia laddove dei presupposti rimangono ingiustificati? C'è davvero filosofia senza un attivo e compiuto scetticismo?

Nonostante la compiutezza e autosufficienza dell'argomentazione portata, il lavoro proposto è suscettibile di svariate continuazioni, sia in vista di un allargamento al discorso hegeliano in generale, ad esempio, alla *Scienza della logica*, sia in vista di una "apertura" del lavoro ad un terreno ben più ampio, ossia quello del rapporto tra scetticismo e filosofia, e del carattere autenticamente scientifico della filosofia. Ad ogni modo, il lavoro proposto è, si spera, sufficientemente coerente e compiuto e, si spera ancor di più, sufficientemente innovativo e stimolante. La *Fenomenologia dello Spirito* è, dopotutto, un grande classico del pensiero, e si sa che ogni classico è tale proprio perché sempre vivo e attuale. Ogni classico, cioè, se interrogato diversamente, ha sempre nuove risposte da dare. Spero allora, in definitiva, di aver posto le giuste domande a questa grande opera, perché, nonostante tutto, ha ancora molto da dire.

Bibliografia

LETTERATURA PRIMARIA

- Aristotele, *Metà tà φυσικά*; trad. it. di G. Reale, *Metafisica*, Giunti Editore / Bompiani, Il Pensiero Occidentale, Milano-Firenze 2019.
- De Maistre, J., *Della sovranità del popolo*, Editoriale Scientifica, a cura di R. Albani, Napoli 1999.
- Hegel, G. W. F., *Frühe Schriften I-II*, herausgegeben von F. Nicolin und G. Schüler, Hamburg 1989; trad. it. di E. Mirri, *Scritti giovanili*, Ortothes, Napoli-Salerno 2015.
- ID., *Jenaer Systementwürfe II*, Hamburg 1971, pp. 3-178, a cura di R. P. Horstmann e J. H. Trede; trad. it. di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, A. Gaiarsa, M. Giacini, F. Longato, F. Menegoni, A. Moretto, G. Perin Rossi, *Logica e Metafisica di Jena (1804-05)*, a cura di F. Chiereghin, Quaderni di Verifiche 4, Trento 1982.
- ID., *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, in Beziehung auf Reinhold's Beiträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, Istes Heft*, Jena 1801; trad. it. di R. Bodei, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling in rapporto ai contributi di Reinhold per un più agevole quadro sinottico dello stato della filosofia all'inizio del diciannovesimo secolo, fascicolo I*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 2014.
- I.D., *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, in

- “Kritisches Journal der Philosophie”, Zweiten Bandes erstes Stück, Tübingen 1802, pp. 3-188; trad. it. di R. Bodei, *Fede e sapere*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 2014.
- ID., *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedene Modifikationen, und Vergleichung des neusten mit der alten*, 1802, ora in *Gesammelte Werke*, vol. 4: *Jenaer kritische Schriften*, hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler, Meiner, Hamburg 1968, pp. 197-238; trad. it. di R. Pettoello e E. Colombo, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia. Esposizione delle sue diverse modificazioni e confronto di quello più recente con l'antico*, a cura di R. Pettoello e E. Colombo, Els La Scuola, Editrice Morcelliana, Brescia 2018.
- ID., *System des Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes*, Göbhardt, Bamberg und Würzburg 1807, ora in *Gesammelte Werke*, Band 9, a cura di Bonsiepen e R. Heede, Meiner, Hamburg 1980; trad. it. di A. De Negri, Nuova Italia, Scandicci (Firenze) 1996.
- ID.; trad. it. di G. Garelli, *Sistema della scienza, parte prima: La fenomenologia dello spirito*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2017⁴.
- ID.; trad. it. di V. Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Firenze-Milano 2021.
- ID.; trad. ing. di M. Inwood, Oxford University Press, Oxford 2018.
- ID., *Wissenschaft der Logik*, Schrag, Nürnberg 1812-1816, ora in *Gesammelte Werke*, Bände 11,12,21, a cura di F. Hogemann e W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1978; trad. it. di A. Moni, *Scienza della logica*, Laterza, Bari 2008¹³.
- ID., *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelber, Oßwald 1817; trad. it. di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, G. F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni e A. Moretto, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (Heidelberg 1817)*, Quaderni di Verifiche 5, Vicenza 1987.
- ID., *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrechts und Staatswissenschaft im Grundrisse*, 1820; trad. it. di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, con le aggiunte di Eduard Gans, trad. it. di B. Henry, a cura di G. Marini, Editori Laterza, Bari-Roma 2019¹¹.

- ID., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Berlin 1831³; trad. it. di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Editori Laterza, Roma-Bari 2018³.
- ID., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, a cura di K. L. Michelet, in G. W. F. Hegel, *Werke. Vollständige Ausgabe durch ein Verein von Freunden des Verewigten*, Bande XIII-XV, Duncker und Humblot, Berlin 1840-1844; trad. it. di R. Bordoli, *Lezioni sulla storia della filosofia tenute a Berlino nel semestre invernale del 1825-1826 tratte dagli appunti di diversi uditori. In Appendice i manoscritti delle introduzioni del 1820 e del 1823*, a cura di R. Bordoli, Laterza, Bari 2018⁴.
- Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, Berlino 1799³; trad. it. di A. Gargiulo, *Critica del giudizio*, Laterza, Roma-Bari 2018⁸.
- Lambert, J. H., *Neues Organon*, Lipsia 1764; trad. it. di R. Ciafardone, *Nuovo Organo*, Laterza, Roma-Bari 1977.
- Lukacs, G., *Geschichte un Klassenbewusstsein*, Vienna 1922; trad. it. di G. Piana, *Storia e coscienza di classe*, SugarCo Edizioni S.r.l., Milano 1991.
- Platone, *Πολιτεία*; trad. it. di M. Vegetti, *Repubblica*, Bur, Milano 2018.
- ID., *Φαῖδρος*; trad. it. di G. Reale, *Fedro*, Giunti Editore / Bompiani, Firenze-Milano, 2020.
- Schmitt, C., *Sul Leviatano*, Il Mulino, trad. it. di C. Galli, Bologna 2017.
- Spinoza, B., *Ethica more geometrico demonstrata*, ora nel vol. II degli *Opera* di Spinoza, a cura di C. Gebhardt, Winter, Heidelberg 1925; trad. it. di S. Landucci, *Etica dimostrata in maniera geometrica*, Editori Laterza, Bari-Roma 2021⁴.

LETTERATURA SECONDARIA

- AA.VV., *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Problemi e interpretazioni*, a cura di A. Arienzo, F. Pisano e S. Testa, Federico II University Press, Scuola di Scienze Umane e Sociali. Quaderni 10, Napoli 2018.

- AA.VV., *Principio, metodo e sistema nella Filosofia classica tedesca*, a cura di G. Basileo e G. Di Tommaso, Inschibboleth edizioni, Roma 2019.
- AA.VV., *Guida a Hegel. Fenomenologia, Logica, Filosofia della natura, Morale, Politica, Estetica, Religione, Storia*, a cura di C. Cesa, Editori Laterza, Bari 2004².
- AA.VV., *Filosofia e Scienze filosofiche nell'“Enciclopedia” hegeliana del 1817*, a cura di F. Chiereghin, Quaderni Verifiche 6, in collaborazione con l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Trento 1995.
- AA.VV., *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Carocci, Roma 2015.
- AA.VV., *Filosofia classica tedesca: parole chiave*, a cura di L. Illetterati e P. Giuspoli, Carocci, Roma 2016.
- AA.VV., *Hegel*, a cura di L. Illetterati, P. Giuspoli, G. Mendola, Carocci editore, Roma 2021.
- AA.VV., *The relevance of Hegel's concept of philosophy. From Classical German Philosophy to Contemporary Metaphilosophy*, edited by L. Illetterati and G. Miolli, Bloomsbury Academic, Bloomsbury 2022, , London [etc.] Bloomsbury Academic 2022.
- AA.VV., *La filosofia e l'altrove. Festschrift per Giangiorgio Pasqualotto*, a cura di E. Magno e M. Ghilardi, Mimesis, Milano-Udine, 2016.
- AA. VV., *Hegel's Phenomenology of Spirit. A Critical Guide*, di D. Moyar e M. Quante, Cambridge University Press, New York 2008.
- AA.VV., *La Logica di Hegel e la storia della filosofia*, a cura di G. Movia, Atti del Convegno di Cagliari (20-22 aprile 1993), Edizioni AV, Cagliari 1996.
- AA.VV., *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, a cura di R. Bonito Oliva e G. Cantillo, Guerini, Milano 1988.
- Adorno, T. W., *Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1963; trad. it. di F. Ferra, *Tre studi su Hegel*, a cura di G. Zanotti, Il Mulino, Bologna, 2014².
- Bacchin, G. R., *Anypotheton: saggio di filosofia teoretica*, Bulzoni Editore, Roma 1975.

- Bertram, G. W., *Hegel un die Frage der Intersubjectivität. Die Phänomenologie des Geistes als Explikation der sozialen Strukturen der Rationalität*, Berlin 2008.
- Biscuso, M., *Hegel. Lo scetticismo antico e Sesto Empirico*, Edizioni “La Città del Sole”, Napoli 2005.
- Brandt, R. B., *A Spirit of Trust. A reading of Hegel’s Phenomenology*, The Belnap press of Harvard University press, Cambridge, Massachusetts, London, England 2019.
- Bodei. R., *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Società editrice il Mulino, Bologna 2014².
- I.D., *La “Fenomenologia dello spirito”: un “viaggio di scoperta”*, Il Mulino, Iride, Fascicolo 3, Bologna 2007, pp. 559-563.
- Bordignon M. e Menegoni F., *Che cos’è il sapere assoluto? Sul Capitolo conclusivo della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Verifiche, Trento 2008.
- Chiereghin, F., *L’influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, Casa editrice Leo S. Olshki Firenze, Università di Padova, pubblicazioni della facoltà di lettere e di filosofia, Vol. XXXVI, Padova 1960.
- ID., *Hegel e la metafisica classica*, Pubblicazioni della scuola di perfezionamento in filosofia dell’università di Padova, CEDAM, Casa editrice Antonio Milani, Padova 1966.
- ID., *Dialettica dell’assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall’ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Verifiche, Trento 1980.
- ID., *Rileggere la scienza della logica di Hegel*, Carocci editore, Roma 2016
- ID., *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Carocci editore, Roma 2021.
- Chignola S. e Duso G., *Storia dei concetti e filosofia politica*, Franco Angeli, Milano 2019.
- Cicero, V., *Il Platone di Hegel*, Vita e Pensiero, Milano 1998.
- Cortella, L., *Dopo il sapere assoluto. L’eredità hegeliana nell’epoca post-moderna*, Guerini e associati, Milano 1995.

- Cunningham, G. W., *The Significance of the Hegelian Conception of Absolute Knowledge*, «*The Philosophical Review*», 17 (1908), pp. 619-642.
- Duso G., *Hegel interprete di Platone*, CEDAM, Padova 1969.
- Ferrarin, A., *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Fleischmann, E., *La science universelle ou la logique de Hegel*, Librairie Plon, Paris 1968; trad. it. di A. Solmi, *La logica di Hegel*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1975.
- Furlani, S., *La critica hegeliana a Fichte nella "Scienza della logica"*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2006.
- Hyppolite, J., *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris 1946; trad. it. di G. A. De Toni, *Genesi e struttura della fenomenologia*, La Nuova Italia, Firenze 1972.
- ID., *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, Presses Universitaires de France, 1953; trad. it. di S. Palazzo, *Logica ed esistenza. Saggio sulla logica di Hegel*, Giunti Editore / Bompiani, Firenze-Milano 2017.
- Houlgate, S., *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Bloomsbury Academic, Bloomsbury 2013.
- Heidegger, M., *Hegel's Phänomenologie des Geistes. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1930-31*, in *Gesamtausgabe*, vol. XXXII, a cura di I. Görland, Klostermann, Frankfurt am Main 1980; trad. it. di S. Caianello, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel*, a cura di E. Mazzarella, Guida Editori, Napoli 1988.
- Illetterati L. e Tripaldi E., *L'ambiguità della metafisica nel pensiero di Hegel*, in *Storia della metafisica*, a cura di E. Berti, Carocci, Roma 2021, pp. 251-278.
- Jameson, F., *The Hegel variations. On the Phenomenology of Spirit*, Verso, London-New York 2010.
- Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la «Phénoménologie de l'Esprit» professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, a cura di R. Queneau, Librairie Gallimard, Paris 1947; trad. it. di G. F. Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla «Fenomenologia dello Spirito» tenute dal*

- 1933 al 1939 all'École des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau, Adelphi, Milano 1996.
- Landucci, S., *Hegel: la coscienza e la storia. Approssimazione alla "Fenomenologia dello spirito"*, La Nuova Italia, Firenze 1976.
- ID., *La contraddizione in Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1978.
- Lauer, Q., *A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Fordham University Press, 1998³.
- Löwith, K., *Von Hegel zu Nietzsche*, Europa Verlag, Zürich 1941; trad. it. di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 2022².
- Lugarini, L., *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rileggendo la Scienza della logica*, Guerini, Milano 1998.
- Lukacs, G., *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Aufbau-Verlag, Berlin 1948; trad. it. di R. Solmi, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Giulio Einaudi editore, Torino 1960².
- Marx, W., *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in "Vorrede" und "Enleitung"*, Frankfurt a. M. 1981²; trad. eng. by P. Heat, *Hegel's phenomenology of spirit: a commentary on the preface and introduction*, Harper & Row, New York 1975.
- Masi, G., *Il potere della ragione. Eraclito, Platone, Hegel*, Editrice Gregoriana, Padova 1971.
- McTaggart, J. E., *Commentario alla logica di Hegel*, a cura di M. Cascio, Mimesis, Milano 2022.
- Moyar, D., *Absolute knowledge and the ethical conclusion of the Phenomenology*, in *The Oxford Handbook of Hegel*, a cura di D. Moyar, Oxford University Press, New York 2017, pp. 166-199.
- Rametta, G., *Il problema dell'esposizione speculativa nel pensiero di Hegel*, Inschibboleth, Roma 2020².
- ID., *Filosofia come "sistema della scienza". Introduzione alla lettura della Prefazione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Inschibboleth, Roma 2021².

- Ritter, J., *Metafisica e politica: studi su Aristotele e Hegel*, a cura di G. Cunico, Casale Monferrato: Marietti, 1983.
- Santi R., *Platone, Hegel e la dialettica*, Vita e Pensiero, Milano 2000.
- Siep, L., *Hegel's phenomenology of Spirit* *Hegel's Phenomenology of Spirit*, translated by Daniel Smith, Modern European Philosophy, Cambridge University Press, 2014.
- Stern, R., *Routed Philosophy GuideBook to Hegel and the Phenomenology of Spirit*, Routledge Philosophy GuidBooks, Taylor & Francis e-library, London 2002.
- Varnier, G., *Ragione, negatività e autocoscienza. La genesi della dialettica hegeliana a Jena tra teoria della conoscenza e razionalità assoluta*, Guida Editori, Napoli 1990.
- Vieweg, K., *Il pensiero della libertà. Hegel e lo scetticismo pirroniano*; trad. it. di V. Müller-Lüneschloß, T. Pierini e G. Varnier, Edizioni ETS, Pisa 2007.
- Vinci, P., *Spirito e tempo. Commentario della Fenomenologia dello spirito. Il sapere assoluto*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2021.
- Verra, V., *Introduzione a Hegel*, Editori Laterza, Bari 1988.
- Wahl, J., *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Presses Universitaires de France, Paris 1951; trad. it. di F. Occhetto, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Mondadori, Milano, 1972.
- Westphal, K. R., *Hegel's epistemological realism. A study of the Aim and Method of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989.
- ID., *Hegel's epistemology*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis 2003⁷.
- Westphal, M., *Method and Speculation in Hegel's Phenomenology*, Hope college, Humanities Press Inc e Harvester Press Ltd., 1982.
- ID., *History and Truth in Hegel's phenomenology*, Atlantic Highlands (N.J.), Humanities Press International, Inc., New Jersey, London 1979, Paperback edition 1990.