

LA RELAZIONE DI COSCIENZA E OGGETTO NELL'INTRODUZIONE ALLA FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO DI HEGEL

ALDO STELLA* · GIANCARLO IANULARDO**

SOMMARIO: 1. Introduzione. 2. Il conoscere come mezzo. 3. Corrispondenza o unità? 4. Unità e assolutezza. 5. Il sapere assoluto. 6. Il rapporto intrinseco al sapere e il suo superamento. 7. L'unità del fondamento nell'Introduzione alla Fenomenologia. 8. Conclusioni.

1. INTRODUZIONE

IL tema della relazione è centrale in Hegel. Abbiamo cercato di mostrarlo in numerosi scritti¹ e in uno di essi, *Il concetto di "relazione" nella "Scienza della logica" di Hegel*, ci siamo sforzati di evidenziare come tale concetto possa venire inteso in due accezioni diverse.

La prima accezione intende la relazione come costruito e, in quanto tale, essa costituisce la struttura stessa dell'esperienza. Per tale ragione, è possibile definire la relazione come *l'inevitabile*: quando ci si colloca nell'ordine dell'esperienza (e del discorso), infatti, il costruito relazionale risulta imprescindibile.

La seconda accezione intende la relazione come *atto*, cioè essa vale come l'intrinseco *referirsi* di ciascun dato ad ogni altro, stante l'insufficienza a sé del dato. Poiché, insomma, ogni determinazione si pone in forza di un *limite*, essa

* Università per Stranieri di Perugia, Piazza Fortebraccio 4, 06123 Perugia; Università degli Studi di Perugia, Piazza Ermini 1, 06123 Perugia. E-mail: aldo.stella@unipg.it

** University of Exeter, Streatham Court, Exeter (UK), EX4 4PU. E-mail: g.ianulardo@exeter.ac.uk

¹ Tra i principali, ricordiamo A. STELLA, *Indagini sulla struttura del nesso hegeliano di "logica" e di "fenomenologia"*, «Rivista di Teoretica», II (1985), pp. 145-187; *Il concetto di "relazione" nella "Scienza della logica" di Hegel*, Guerini, Milano 1994; *La relazione e il valore*, Guerini, Milano 1995; *Struttura originaria in Severino e mediazione in Hegel: una riflessione sul concetto di relazione*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 4 (2014), pp. 751-782; *Realtà naturale e atto di coscienza*, Guerini, Milano 2015. Occorre ricordare che sul concetto di relazione si è soffermato Bradley in *Appearance and Reality* (1893), in *Collected works of F.H. Bradley*, vol. 9, Thoemmes Press, Bristol 1999; trad. it. a cura di D. Sacchi, *Apparenza e realtà*, Rusconi, Milano 1984. Va segnalato che di recente la Rivista «Klesis» ha dedicato un numero monografico al concetto di relazione in Hegel: G. LEJEUNE (ed.), *Le concept de relation chez Hegel et en regard de sa postérité*, «Klesis Revue Philosophique», 33 (2016).

non può non vincolarsi ad altra determinazione, così che la relazione cessa di valere come *nesso* che si disponga tra determinazioni, indicando piuttosto il *trascendersi in atto* di ciascuna di esse. Ebbene, tale trascendersi non è inevitabile, ma *necessario*.

In questo articolo, cercheremo di mostrare che le due accezioni sono rintracciabili già nell'*Introduzione* alla *Fenomenologia dello spirito*. Ancorché presenti entrambe nell'opera di Hegel, la prima accezione è indubbiamente quella prevalente e lo è anche in questa *Introduzione*, nella quale Hegel anticipa in forma paradigmatica temi che tratterà più dettagliatamente nel corso della *Fenomenologia*. In particolare, egli individua nella relazione ordinaria con l'oggetto quella *dimensione orizzontale* che caratterizza l'esperienza nel suo incessante divenire e, quindi, disegna la fenomenologia della coscienza stessa.

Di contro, allorché intende la coscienza come *atto*, Hegel ne coglie il significato autentico: questa, per lo meno, è l'interpretazione cheosterremo anche nel presente articolo. La coscienza, dunque, ha *valore trascendentale*, cioè verticale, perché esprime l'*intrinseco trascendersi* di ogni determinazione. E va sottolineato che, nella misura in cui la coscienza mantiene carattere *empirico*, ossia vale come coscienza determinata, non può evitare essa stessa di trascendersi.

Secondo la nostra concezione, che si preciserà nel prosieguo della trattazione, l'atto di coscienza costituisce quindi l'essenza del determinato, per la ragione che esprime non tanto la condizione che spinge il determinato a un incessante divenire, quanto la condizione del suo incoercibile *trascendersi*.

2. IL CONOSCERE COME MEZZO

Per affrontare il tema della coscienza, nella *Introduzione* Hegel prende avvio dal tema del conoscere e pone la fondamentale questione se lo si possa considerare un «mezzo». Così scrive: «Secondo una rappresentazione naturale, prima di affrontare la cosa stessa, ossia la reale conoscenza di ciò che è in verità, nella filosofia ci si dovrebbe preliminarmente intendere circa quel conoscere che viene considerato come strumento con cui ci si impadronisca dell'Assoluto o come mezzo con cui si possa scorgerlo».²

Il fatto è, prosegue sempre Hegel, che lo strumento non è idoneo a cogliere la verità, dal momento che la altera; né lo è il mezzo, che filtra ciò che invece dovrebbe venire restituito nel suo autentico essere. Il problema, del resto,

² G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (1807), in *Sämtliche Werke*, dritte Auflage der Jubiläumsausgabe, hrsg. v. H. Glockner, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1957-1968; trad. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1976, sec. rist. della sec. ediz. [1960], I, p. 65. Sebbene in questo articolo abbiamo sempre usato la traduzione di De Negri, tuttavia abbiamo anche tenuto in considerazione la traduzione di V. CICERO, *Fenomenologia dello Spirito*, Rusconi, Milano 1995.

non si può risolvere cercando di determinare l'importo dello strumento o del mezzo, per poi sottrarlo al risultato ottenuto. Si tratta, piuttosto, di discutere la premessa e cioè «che l'Assoluto *se ne stia da una parte e il conoscere dall'altra*, per sé e separato dall'Assoluto». ³

La coscienza naturale assume l'oggetto, che le si presenta di fronte, come verità oggettiva, ossia come la realtà che è *in sé*, indipendente da qualsiasi vincolo: come realtà *assolutamente indipendente*. Orbene, ciò che consente di passare dalla coscienza naturale alla coscienza filosofica è precisamente il dubbio, il quale mette in discussione l'ingenua certezza della coscienza comune e permette l'emergere del ruolo che la coscienza ha nella costituzione dell'oggetto. In tal modo, la coscienza naturale si eleva a *sapere*, il quale ha contezza della *dipendenza* dell'oggetto dalla coscienza stessa.

Il punto sul quale intendiamo richiamare l'attenzione del lettore, perché centrale, è che tale dipendenza deve venire considerata solo *relativa*. Per questa ragione, a noi sembra che sia preclusa la possibilità di *risolvere interamente* l'oggetto nella coscienza e il nostro lavoro si propone proprio di riflettere su questa questione, perché ad essa sono riconducibili molte altre.

Onde introdurla adeguatamente, si potrebbe dire che l'oggetto mantiene una *relativa indipendenza* dalla coscienza, che gli consente di precisarsi come una determinazione da essa distinta o come un suo contenuto, nonché una *relativa dipendenza*, che lascia emergere il ruolo della coscienza nella sua costituzione di oggetto. Soltanto alle condizioni indicate è possibile mantenere la *relazione* tra coscienza e oggetto.

Se, infatti, la dipendenza e l'indipendenza fossero *assolute*, la relazione non si porrebbe affatto: la dipendenza assoluta comporterebbe il venir meno della loro differenza e l'indipendenza assoluta il venir meno della loro relazione. Il tema del rapporto tra la coscienza e l'oggetto è decisivo per affrontare il tema stesso della verità e per questa ragione ci è sembrato importante avere chiarito subito la nostra impostazione, a muovere dalla quale intendiamo confrontarci con la posizione sostenuta da Hegel, prendendo avvio proprio dal tema del *sapere*.

Il *sapere* risulta autentico – cioè vero – se, e solo se, coincide interamente con la verità, cioè con l'oggetto, così che ogni differenza da essa deve venire meno. Per questa ragione, Hegel intende il sapere come un lungo processo, la cui meta è appunto l'*unità*. Se, quindi, il punto di partenza è costituito dalla presunta assoluta indipendenza dell'oggetto, che la conoscenza naturale crede di ravvisare – stante che le è ancora estraneo quel *sapere* che coglie l'oggetto come intrinsecamente vincolato alla coscienza –, la storia della coscienza è rappresentata dal succedersi di quelle figure che attestano come la coscienza si appropri progressivamente dell'oggetto, fino alla meta, nella quale, secondo

³ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 67.

Hegel, la differenza viene meno e l'oggetto viene saputo come assolutamente dipendente dalla coscienza.

A nostro giudizio, e su questo punto rifletteremo con attenzione perché costituisce il cuore dell'intera argomentazione, l'unità di coscienza e oggetto, la quale configura il vero sapere, può venire intesa in una duplice forma: come *inglobamento* dell'oggetto nella coscienza oppure come *unità di coscienza e oggetto*, intesa nel senso del loro reciproco *transcendersi*.

Per comprendere l'autentico senso dell'unità, a noi sembra fondamentale un passo di Hegel che compare proprio in questa *Introduzione* e che egli scrive parlando della meta del processo del sapere, là dove, appunto, concetto (coscienza) e oggetto dovrebbero essere un medesimo: «Ma al sapere è di necessità inerente non meno la *meta* che la serie del processo: la meta è là dove il sapere non ha più bisogno di andare oltre se stesso, dove trova se stesso, dove il concetto corrisponde all'oggetto e l'oggetto al concetto». ⁴

In questo passo, Hegel parla di "corrispondenza", piuttosto che di unità, e il compito è quello di comprenderne la ragione. A noi sembra che, se si parla di *corrispondenza*, si intende sottolineare l'aspetto relazionale, giacché essa sussiste almeno tra *due* corrispondenti. Se, invece, si parla di unità, si intende sottolineare il venir meno dei differenti e, conseguentemente, il venir meno della relazione che sussiste tra di essi. Per approfondire questo tema, proponiamo in via preliminare un altro passo dello stesso Hegel, tratto sempre dalla *Introduzione* e nel quale egli fornisce una fondamentale definizione di "coscienza". La definizione è questa: «Ma la coscienza è per se stessa il suo *concetto*, ed è quindi, immediatamente, l'atto del sorpassare il limitato (*das Hinausgehen über das Beschränkte*), e, poiché questo limitato le appartiene, del sorpassare se stessa (*über sich selbst*)». ⁵

Il passo viene acutamente commentato da Hyppolite: «La coscienza non è una cosa, un esser-ci (*da-sein*, être-là) determinato, ma è sempre al di là di sé, oltrepassa se stessa, si trascende. Questa esigenza trascendentale costituisce la natura della coscienza in quanto tale». ⁶ La coscienza comune, insomma, de-

⁴ *Ibidem*, pp. 71-72.

⁵ *Ibidem*, p. 72.

⁶ J. HYPPOLITE, *Genèse et structure de la «Phénoménologie de l'Esprit» de Hegel*, Éditions Moutaigne, Paris 1946; trad. it. di G. A. DE TONI, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1977², p. 22. Oltre agli studi di J. Hyppolite, F. Chiereghin e P. Burzio che abbiamo citato nel presente lavoro, occorre ricordare che la *Fenomenologia dello Spirito* è stata analizzata da molti studiosi tra cui ricordiamo: J.-P. LABARRIÈRE, *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel. Introduction à une lecture*, Éditions Aubier-Moutaigne, Paris 1979; W. MARX, *Hegels Phenomenologie des Geistes*, V. Klostermann, III ed., Stuttgart 2006; J. RUSSON, *Reading Hegel's Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington 2004; K. R. WESTPHAL (ed.), *The Blackwell's Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Wiley-Blackwell, Chichester 2009; A. PHILONENKO, *Lecture de la «Phénoménologie» de Hegel. Préface-Introduction*, Vrin, Paris 1993; L. SIEP, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.

ve attuarsi nella *coscienza trascendentale*, dove «il sapere non ha più bisogno di andare oltre se stesso»⁷ perché trova se stesso, giacché il concetto e l'oggetto si corrispondono.

Ecco, i due passi riportati possono costituire una valida premessa per riflettere sulla corrispondenza di concetto (coscienza) e oggetto, che a nostro giudizio deve essere una vera e propria unità.

3. CORRISPONDENZA O UNITÀ?

Ciò che intendiamo dire è che usando l'espressione "corrispondenza" non si può evitare di mantenere la relazione tra concetto e oggetto e, dunque, la loro distinzione. Di contro, se si intende l'unità, allora la differenza deve scomparire e con essa la relazione: concetto e oggetto sono un'unica e medesima realtà proprio perché coincidono nell'atto del loro trascendersi, atto che consente di superare ogni loro differenza.

Il fatto è che, sempre a nostro giudizio, Hegel esprime una duplice e contraddittoria esigenza: da un certo punto di vista, la meta della fenomenologia è l'unità; ma, da un altro punto di vista, non può essere l'unità, perché l'unità, intesa come il venir meno della differenza, non è determinabile. Di qui la necessità di parlare di "corrispondenza", perché nella corrispondenza la dualità viene conservata e, dunque, viene conservata anche la determinatezza.

Proprio per la ragione che le due istanze sono inconciliabili, nel volerle mantenere entrambe Hegel fa valere una posizione equivoca: *intende* bensì scegliere la strada dell'autentica unità, perché solo l'unità può valere come meta vera, ma *pretende* altresì di assegnare all'unità cui perviene una qualche determinatezza, la quale però postula che l'unità venga ancora intesa *nel senso della sintesi*.

La stessa sostanziale ambiguità la si ritrova quando si parla di assoluto. In questo caso, da un lato Hegel intende indubbiamente la verità oggettiva, ossia la verità dell'oggetto nel suo essere *in sé*, la quale non può venire determinata, proprio perché *in sé*. L'indeterminabilità dell'assoluto consegue al suo essere sciolto da relazioni, quindi al suo non poter essere comparato ad altra determinazione. Esprime con chiarezza estrema questo concetto un passo di Chierighin, che si riferisce proprio alla tematizzazione dell'assoluto come viene affrontata in questa *Introduzione*: «La comparsa del termine "assoluto" in tale contesto non deve essere caricata di nessuna enfasi teologistica. Essa indica, alla lettera, il carattere proprio di qualcosa che sussiste indipendentemente dal rapporto ad altro e che è quindi *sciolto-da* (*ab-solutus*) qualunque vincolo che lo renderebbe immediatamente "relativo-a" e quindi non più assoluto».⁸

⁷ J. HYPPOLITE, *Genèse et structure de la «Phénoménologie de l'Esprit» de Hegel*, cit., p. 23.

⁸ F. CHIERIGHIN, *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994, p. 32.

Seguendo questa via, non può essere il sapere ad afferrare l'assoluto, quanto l'assoluto a ricomprendere il sapere, il quale non può non intendere di togliersi nell'assoluto stesso, onde essere uno con esso.

Da un altro lato, però, Hegel non abbandona l'idea di determinare l'assoluto, perché lasciarlo indeterminato gli sembra che equivalga a consegnarlo ad una visione mistica della filosofia.⁹ La questione, allora, diventa quella di comprendere come il conoscere possa afferrare l'assoluto, che è la negazione stessa di ogni relazione ad altro da sé.

Burzio ci indica una prima strada per interpretare il pensiero di Hegel: «Il concetto è un altro termine per indicare l'assoluto secondo una sua essenziale peculiarità: l'*automovimento*. L'assoluto che produce se stesso come fenomeno (*Erscheinung*) e si pone dunque come il soggetto della propria oggettività è il movimento stesso del concetto. Solo nel concetto e come concetto l'assoluto è vero ed è nella sua forma scientifica, perché solo nel concetto e come concetto il movimento del soggetto e dell'oggetto è perfetto, ovvero è totale e non lascia più nulla fuori di sé».¹⁰ Come vedremo più avanti, a noi non convince l'idea di un assoluto che sia sé nell'essere altro o che sia diviso in se stesso, cioè che sia al tempo stesso soggetto e oggetto, perché ci sembra che anche l'introduzione della relazione *nell'assoluto* vada rigettata.

L'interpretazione fornita da Chiereghin, invece, coglie un punto nodale: «il conoscere si produce originariamente e principalmente nel punto in cui esso "tocca" la cosa o nel punto in cui la cosa "tocca" il mezzo per attraversarlo. In quel punto il conoscere cessa di essere uno strumento, così come la cosa cessa di essere separata da esso, ma, pur diversi per essenza, s'identificano nell'unità di un unico e medesimo atto».¹¹

L'ultima parte del passo di Chiereghin ci sembra fondamentale. In essa si dice che conoscere e cosa permangono bensì diversi *per essenza*, ma si identificano in un medesimo *atto*. Ebbene, a noi sembra che venga qui fornita una importantissima indicazione su come si debbano intendere l'unità e, dunque, l'assoluto: non solo come *atto*, ma più precisamente come *quell'atto* che consiste nel *togliere* la differenza. Precisamente per questa ragione ci sembra che la vera unità (l'assoluto nella sua verità) vada intesa come *ablatio alteritatis*.

Lo sviluppo del discorso hegeliano, per lo meno come si presenta in questa *Introduzione*, non sembrerebbe però autorizzare questa interpretazione. In esso si afferma, infatti, che la coscienza «dà in lei stessa la propria misura, e la ricerca sarà perciò una comparazione di sé con se stessa; giacché la distinzione testé fatta [tra sapere e oggetto] cade nella coscienza. [...] Dunque, in ciò che

⁹ G. DELLA VOLPE, *Hegel romantico e mistico*, Le Monnier, Firenze 1929.

¹⁰ P. BURZIO, *Lettura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Utet, Torino 1996, p. 17.

¹¹ F. CHIEREGHIN, *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel. Introduzione alla lettura*, cit., p. 33.

la coscienza, dentro di sé, designa come lo *in-sé* o come il *vero*, noi abbiamo la misura da lei stessa stabilita per commisurarvi il suo sapere». ¹² Con questa conclusione: «Diviene quindi alla coscienza che ciò che prima le era lo *in-sé*, non è in sé, ma era *in sé* solo *per lei*». ¹³

Burzio ribadisce il punto con chiarezza: «Il che significa che l'oggetto considerato nella sua esistenza e indipendenza, quello che si è chiamato la verità, è un in sé ma solo per la coscienza e che la coscienza dovrà pervenire alla consapevolezza che questo in sé è solo per lei. [...] Ma quando la coscienza giunge a riconoscere che l'oggetto in sé è solo per lei, la certezza che essa ne ha sarà del tutto uguale alla verità dell'oggetto, la quale, ora, sarà la verità della coscienza». ¹⁴

Nell'affermare che l'oggetto è solo *per* la coscienza, sembra che il problema della distanza dal conoscere sia risolto, così che l'oggetto possa venire colto nel suo vero essere. A nostro giudizio, questa soluzione non tiene conto del fatto che, anche quando la coscienza scopre l'oggetto come "suo", ciò non può comportare il far valere la presunta *assoluta dipendenza* dell'oggetto dalla coscienza, ma solo la sua *relativa dipendenza*. La *relativa indipendenza*, infatti, non viene affatto cancellata: essa risulta certamente *ridotta*, rispetto a quando l'oggetto si presentava come l'altro *dalla* coscienza; tuttavia, non è annullata. Se fosse annullata, l'oggetto sparirebbe e non potrebbe valere come *momento* della coscienza.

Si potrebbe dire che l'oggetto è diventato *contenuto* della coscienza, ma la *relazione* della coscienza al suo contenuto permane. Ciò significa che l'unità è pensata ancora in senso relazionale, al modo della *sintesi*, e non come quell'*atto*, cui si riferiva Chiereghin, in cui la differenza viene meno, così che viene meno anche la relazione.

4. UNITÀ E ASSOLUTEZZA

La coscienza è l'atto del sorpassare il limitato. Questo è il punto cruciale, che il passo di Hegel – posto all'inizio della riflessione – ci richiama con forza. E, poiché la stessa coscienza si presenta come coscienza limitata, si impone la necessità che anche questa limitazione venga superata. Per noi ciò significa anche un'altra cosa, non detta da Hegel: se il processo della coscienza perviene ad un risultato determinato (limitato), ciò significa che il processo non si è concluso. Ci sentiamo autorizzati ad affermare ciò anche in forza di un altro passo di Hegel, non meno importante del precedente: «La coscienza subisce quindi da lei medesima la violenza del guastarsi ogni appagamento limitato». ¹⁵

¹² G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 74.

¹³ *Ibidem*, p. 76.

¹⁴ P. BURZIO, *Lettura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, cit., pp. 20-21.

¹⁵ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 72.

Fino a che si perviene a qualcosa di limitato, dunque, si dovrà procedere oltre. Ma quando si perviene veramente a qualcosa che non è più limitato? Questa ci sembra la domanda da porre e su questo problema intendiamo ora concentrarci.

Hegel argomenta su questo tema e descrive il movimento della coscienza: «Nel movimento della coscienza si produce quindi un momento dell'*esser-in-sé* o *esser-per-noi*; momento che non si presenta per essa, la quale è essa medesima immersa nell'esperienza». ¹⁶ Che è come dire: nella misura in cui la coscienza è totalmente immersa nell'esperienza, essa perde di vista la genesi dell'oggetto. Quando la coscienza perverrà a cogliere la verità dell'oggetto, allora scoprirà consistere nel suo valere come «movimento» o «divenire»: «ma il *contenuto* di ciò che a noi vien sorgendo è *per la coscienza*; e noi di esso comprendiamo soltanto il lato formale o il suo puro sorgere; *per quella* ciò che è sorto è solo come oggetto; *per noi* è in pari tempo come movimento e divenire». ¹⁷

Commenta Hyppolite: «tutto accade come se la coscienza scordasse quel proprio divenire che l'ha portata a essere in ogni momento particolare ciò che lei è. [...] Infatti basta prendere alcuni capitoli della *Fenomenologia* per accorgersi come ogni momento sia il risultato di un divenire che la coscienza da parte sua ignora». ¹⁸ Secondo questa interpretazione, il "segreto" non immediatamente presente alla coscienza è la realtà nel suo incessante divenire, cioè la natura dinamica dell'oggetto. Forse, la natura dinamica dell'oggetto coglie l'aspetto formale dell'oggetto stesso, perché dal punto di vista sostanziale esso si pone in quanto si riferisce ad altro oggetto, così che la sua vera essenza non è la relazione che dà luogo al divenire, ma la relazione intesa come *atto del riferirsi*, che coincide poi con l'*atto dell'andare oltre se stesso*.

Più chiaro e incisivo ci sembra il commento di Chiereghin: «Si potrebbe dire che la coscienza è sospinta verso oggetti sempre diversi dalla speranza irrealizzabile di poterli afferrare nella loro verità senza perturbarli nella loro indipendenza». ¹⁹ Si tratta di una speranza irrealizzabile per la ragione che, fino a che l'oggetto non è colto nel suo vero essere, la distanza dalla coscienza permane incolumabile. Di contro, se l'oggetto viene colto nel suo intrinseco trasformarsi, e cioè nel «rovesciamento dall'«in sé» all'essere in sé «per» la coscienza», ²⁰ allora la distanza scompare, perché, usando le parole di Chiereghin da noi già citate, il conoscere (la coscienza) e l'oggetto «s'identificano nell'unità di un unico e medesimo atto».

Il punto da chiarire è come venga meno la distanza tra coscienza e oggetto. Due sono le possibilità: la coscienza si appropria dell'oggetto inglobandolo

¹⁶ *Ibidem*, p. 78.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ J. HYPOLITE, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, cit., p. 33.

¹⁹ F. CHIEREGHIN, *La «Fenomenologia dello spirito» di Hegel. Introduzione alla lettura*, cit., p. 32.

²⁰ *Ibidem*.

oppure coscienza e oggetto si risolvono nel medesimo atto, che è l'atto del loro trascendersi. La strada che viene battuta con più frequenza è la prima, ma questo non significa che in vari passi Hegel non si riferisca anche alla seconda. Del resto, scegliendo la prima strada ci si imbatte in questa difficoltà: se la differenza tra coscienza e oggetto viene effettivamente meno, che senso ha continuare a parlare di oggetto? A noi sembra che la risposta possa essere la seguente: se l'oggetto viene meno, allora la coscienza, cioè il sapere, non è più "sapere qualcosa" e cessa così di essere sapere. Affinché esso si conservi come sapere, si impone pertanto la necessità di mantenere l'oggetto nonché la *relazione* con la coscienza, in modo tale che l'oggetto possa trasformarsi in *saputo*, il quale sembra essere un *momento* del sapere (coscienza). Che è come dire: se vogliamo salvare la coscienza e il sapere, in qualche modo dobbiamo salvare l'oggetto. Se non che, non si potrà dimenticare che ciò è vero ad una sola condizione, cioè a condizione che si preferisca salvare il determinato, piuttosto che lasciare che esso si perda nell'assoluto, che è la sua vera *destinazione*.

La scelta della prima strada comporta altre difficoltà, intrinsecamente legate a quella testé indicata. Nel parlare di "sapere assoluto", non si costruisce forse la contraddizione dell'assolutizzazione di ciò, il sapere, che per sua natura è *relazionale*, dunque *relativo*? Il sapere, per un verso, è "sapere qualcosa", e per questa ragione si fa del tutto per salvare l'oggetto; per altro verso, però, intende essere assoluto, così che la relazione all'oggetto non può non risultare problematica.

Come viene risolto tale problema dal punto di vista della forma? Lo spiega ancora Chiereghin, il quale afferma che la relazione all'oggetto non impedisce che la differenza venga tolta, perché l'oggetto diventa *momento* tutto interno al sapere: «Ma c'è di più: nell'istante del trapassare dall'"in sé" all'"essere-per-la-coscienza dell'in sé", è questa distinzione stessa a venire annullata; non c'è più separazione tra il primo e il secondo oggetto, tra la cosa e il sapere di essa, tra la verità indipendente del primo e la certezza rapportata alla coscienza relativa al secondo. In definitiva, nel momento di estinzione dell'alterità che si dà nel trapassare è ancora una volta già all'opera, celato agli occhi della coscienza, il sapere assoluto».²¹

Nel caso del sapere assoluto, insomma, la relazione non si porrebbe tra esso e qualcosa, giacché il qualcosa sarebbe un *momento* del sapere assoluto stesso. Questa può venire considerata, in sintesi, l'argomentazione hegeliana, ripresa dai suoi commentatori. La questione, però, è che il cosiddetto *momento*, insieme a tanti altri *momenti* – stante che tutte le determinazioni diventerebbero momenti dell'assoluto –, entrerebbe nella costituzione intrinseca dell'assoluto stesso, il quale finirebbe necessariamente per strutturarsi in forza della *relazione*. Non vi sarebbe, insomma, una relazione estrinseca, che vincolerebbe l'as-

²¹ *Ibidem*, p. 41.

soluta a qualcosa d'altro rispetto ad esso, ma verrebbe a imporsi una relazione intrinseca, che vincolerebbe l'assoluto ai *suoi* momenti.

La prima cosa da osservare, anche in questo caso, è che un vincolo comunque permane: *l'assoluto si vincola ai suoi momenti*. La seconda è che, poiché i momenti sono determinati, *l'assoluto si vincola al determinato*: solo in tal modo, del resto, esso stesso può venire determinato. Se non che, un assoluto determinato apre una serie di problemi.

A causa di questi problemi, a noi sembra che sia praticabile solo la seconda strada da noi indicata in precedenza. Per giustificare questa nostra affermazione, torniamo ancora a riflettere sul tema del "sapere assoluto", data la sua importanza.

5. IL SAPERE ASSOLUTO

Il tema del "sapere assoluto" domanda di venire approfondito per due ragioni fondamentali. Innanzi tutto, perché costituisce il tema centrale dell'intero impianto teoretico dell'opera di Hegel. In secondo luogo, perché viene trattato a più riprese nell'*Introduzione*, di cui ci stiamo occupando. Essa, non a caso, termina con questo passo: «Sospingendo la coscienza se stessa verso la sua esistenza vera, raggiungerà un punto nel quale depone la sua parvenza di essere inficiata di un alcunché estraneo, che è solo per lei ed è come un altro; o dove l'apparenza diviene eguale all'essenza, dove, quindi, la presentazione della coscienza coincide proprio con questo punto della scienza dello spirito propriamente detta; e dove infine, nel cogliere questa sua essenza, la coscienza medesima segnerà la natura dello stesso sapere assoluto».²²

Il passo ci consente una prima annotazione, che per noi ha un valore teoretico notevolissimo: la *Fenomenologia* è il dispiegarsi della coscienza, ma questo dispiegarsi è l'esito di una forza intrinseca che spinge la coscienza dal suo interno: *l'intenzione di verità*. Hegel non usa questa espressione in forma esplicita, ma la lascia chiaramente intendere: poiché è mossa dall'intenzione di essere vera, cioè di pervenire ad essere *una con il vero*, la coscienza procede sempre avanti, verso la meta finale, là dove viene meno ogni relazione, per la ragione che viene meno la distanza dalla verità.

Ciò che vogliamo dire è che, nel momento in cui viene meno la distanza dalla verità, viene meno anche la coscienza ordinaria, cioè quella coscienza che si struttura in forza della relazione e che instaura relazioni con l'oggetto, mantenendosi per questo separata da esso. Questa per noi è la seconda strada, quella che ci sembra debba venire battuta. Se non che, nel dettato hegeliano non è questo il punto di vista che si afferma prevalentemente; anzi, la relazione all'oggetto viene mantenuta anche nel sapere assoluto.

²² G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 78.

La seconda annotazione è la seguente: Hegel parla di una coscienza che cessa di essere inficiata da un alcunché di estraneo e ciò, a suo giudizio, è sufficiente per affermare che è diventata “assoluta”, come se soltanto la relazione *estrinseca* costituisse un vincolo. Abbiamo già fatto notare che mantenere una relazione all’interno della coscienza, o del sapere, implica *interiorizzare ciò che è estrinseco* e ciò per la ragione che la relazione impone il mantenimento della differenza tra i relati, dunque rende un termine estrinseco rispetto all’altro, anche se uno dei due termini è la coscienza o il sapere.

Su questo punto si gioca la nostra interpretazione – e la scelta per la seconda strada –, perché è proprio qui che risulta la differenza con la lettera del testo hegeliano e con le interpretazioni più accreditate di esso. La relazione intrinseca all’assoluto non sembrerebbe inficiarne l’assolutezza, come invece noi sosteniamo. Affinché possano venire ben comprese le nostre ragioni, procediamo con l’indagine, alla ricerca di passi che possano aiutarci.

Cominciamo con l’interpretazione che dà Hyppolite della conclusione del processo fenomenologico: «Al termine di questa fenomenologia il sapere del sapere non si opporrà a null’altro: sarà infatti secondo l’evoluzione stessa della coscienza un sapere sé e un sapere l’oggetto; e poiché tale oggetto, l’Assoluto hegeliano, è lo spirito in tutta la sua ricchezza, si potrà dire che è lo spirito a sapere se 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».²³

Tanto nel passo di Hegel, posto alla fine dell’*Introduzione*, quanto nel passo di Hyppolite, che lo commenta, si vorrebbe esprimere la ragione per la quale il sapere (la coscienza) permane assoluto nonostante che, in quanto sapere, preveda il “qualcosa” che viene saputo. La ragione consiste nel fatto che il *saputo* non viene considerato effettivamente *altro* dal sapere, perché sarebbe il sapere stesso *posto come altro*. E questo “porre sé come altro” Hegel lo definisce “mediazione”.

Il punto cruciale diventa, allora, intendere il concetto di “mediazione”. Il modo ordinario di intendere la mediazione la riduce a *relazione*, cioè a *medio* tra relati. Se viene intesa in questo modo, la differenza permane inesorabilmente e il sapere risulta irriducibile al saputo. La conseguenza è che la formula indicata, e cioè lo “essere sé come altro”, almeno da un certo punto di vista, risulta la conciliazione di inconciliabili, ossia l’assimilazione dell’identità alla differenza. Proprio per questa ragione, riteniamo che la mediazione debba venire intesa in altro modo, che specificheremo quanto prima.

Abbiamo ben presente la funzione che la formula dell’essere sé come altro svolge. Essa, ancorché a noi appaia come una contraddizione, consente a He-

²³ J. HYPPOLITE, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, cit., p. 28.

gel di rendere dinamica la sostanza spinoziana e di trasformarla in soggetto. Tale dinamicità, colta nel suo punto sorgivo, consente inoltre di derivare la dualità dall'unità, cioè dall'in sé, così che anche la molteplicità, che caratterizza l'universo empirico, in tal modo verrebbe legittimata. A nostro giudizio, e lo diciamo per inciso e in forma cursoria, compito della filosofia non è però quello di legittimare la molteplicità, giacché essa costituisce non altro che il presupposto dell'indagine filosofica stessa. E il presupposto è ciò che si pone *independentemente* dalla sua legittimazione.

Di contro, se la mediazione viene intesa come *l'atto del trascendersi* sia del sapere sia del saputo, allora emerge la loro autentica unità, proprio perché viene meno la loro differenza. E solo l'unità può, a rigore, venire definita "assoluta". Questa è la ragione primaria che ci induce a scegliere la seconda strada.

Non di meno, Hegel fa valere anche un altro aspetto: un assoluto che non sappia di essere tale non è un vero assoluto. Non discutiamo l'assunto, ma facciamo notare che il nodo è come intendere tale *sapersi* dell'assoluto. A nostro giudizio, non si tratta di un "sapere sé", ma di una *trasparenza* a sé dell'assoluto. Questa trasparenza non vale come lo sdoppiarsi dell'assoluto, che riprodurrebbe la relazione intrinseca ad esso, ma come il suo trascendere ogni dualità, onde configurarsi come quell'unità in cui essere e sapere, secondo quanto anticipato da Parmenide, sono un medesimo. Questa è una ragione ulteriore che ci spinge verso la seconda strada.

Si deve ancora rilevare che, in alcuni casi, Hegel parla di "relazione assoluta", per indicare una relazione che non dipende da altro. Se non che, va ribadito con forza che la relazione non può avere valore assoluto precisamente perché vale come la *presupposizione dei termini che la presuppongono*. L'assolutezza della relazione, semmai, può venire intesa come l'assolutezza del suo *differenziarsi* nei termini che costituiscono, poi, i suoi relati. Tuttavia, in questo caso, non si può non rilevare quanto segue: un assoluto che è tutt'uno con il suo differenziarsi cessa di valere quale autentica unità e vale come sintesi o come unità di una dualità.

Il discorso è stato svolto, quindi, per indicare la necessità di intendere la mediazione non come relazione, ma come l'atto del mediarsi e l'unità non come sintesi, ma come *ablatio alteritatis*. Se non che – e questo costituisce il nodo cruciale –, se l'unità viene intesa in questa forma, allora si deve rinunciare alla *pretesa* di determinarla. Del resto, ha senso pensare l'assoluto come determinato? Nella misura in cui l'assoluto presenta una struttura, cioè si struttura in forza della relazione, si determina mediante essa; se, invece, l'assoluto trascende la relazione, allora trascende anche la determinatezza.

Del resto, a coloro che pretendono di determinare l'assoluto, Hegel incluso, andrebbe posta la seguente domanda: come conciliare la determinatezza dell'assoluto con quanto Hegel stesso dice a proposito del determinato, e cioè del finito? Si ricorderà, infatti, che la coscienza viene colta come *atto trascen-*

dentale e che, inoltre, «La coscienza subisce quindi da lei medesima la violenza del guastarsi ogni appagamento limitato».²⁴

Con questa conseguenza: se l'assoluto è determinato (finito), non può costituire la meta del processo della coscienza. Tutto ciò che è determinato, infatti, non può non venire trasceso dalla coscienza stessa. E questo ci sembra un punto d'approdo che difficilmente può venire messo in discussione e che non può non spingere verso quella che abbiamo definito "la seconda strada".

V'è anche un altro punto che a noi sembra indiscutibile: non si può assimilare l'identico al diverso, senza con ciò costruire la contraddizione. Hegel lo sa bene, tant'è vero che afferma la necessità del togliersi del finito proprio per la ragione che esso è in sé la negazione di se stesso. Per quale ragione, allora, quando parla dello spirito, ma anche del concetto o del sapere, egli pensa di poterlo definire "l'essere sé come altro da sé"? Così, infatti, scrive al termine della *Fenomenologia*: «ché anzi la forza dello spirito consiste nel restare eguale a se stesso nella sua alienazione».²⁵

In forza di questa formula, sulla quale abbiamo già cominciato a riflettere in precedenza, Hegel pensa il fondamento come unitario, ma anche come articolato al suo interno, in modo tale che possa generare l'universo delle determinazioni. Ebbene, è innegabile che da questo punto di vista per Hegel la relazione costituisce la struttura stessa del fondamento e per questa ragione il fondamento viene definito "spirito".

Che sia così, emerge anche da quanto afferma nella *Filosofia della religione*: «Il Dio immediato non è Dio. Spirito è solamente ciò che è libero in-sé tramite se stesso, ciò che pone se stesso. Questo essere in se stesso e tramite se stesso contiene il momento della negazione. La negazione della negazione è il ritornare in-sé e lo spirito è ciò che ritorna eternamente in-sé».²⁶ E non diversamente Hegel si esprime a proposito dell'idea nella *Annotazione* al paragrafo 214 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*: «l'idea è l'eterno intuire di sé stessa in altro: il concetto, che ha attuato sé stesso nella sua oggettività, l'oggetto, che è *finalità interna*, soggettività essenziale».²⁷

Ciò ci consente di ribadire, se mai ce ne fosse bisogno, che il tema dell'unità è legato innanzi tutto al tema della relazione, ma anche – e questo aspetto non è stato ancora considerato – al tema della negazione. Relazione e negazione,

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., II, p. 302.

²⁶ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 2: *Die bestimmte Religion*, a cura di W. Jaeschke, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1985; trad. it. di S. ACHELLA, F. GILLI, M. ANZALONE, R. GARAVENTA, *Lezioni sulla filosofia della religione*, Parte II: *La religione determinata*, Guida, Napoli 2008, p. 260.

²⁷ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in *Sämtliche Werke*; trad. it. di B. CROCE, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1978, pp. 200-201.

infatti, sostanzialmente indicano il momento della mediazione e della differenziazione.

Si impone così la necessità di riflettere sul concetto di negazione. Innanzi tutto è da rilevare che, se lo spirito è il suo tornare in sé mediante la negazione della negazione, allora la negazione svolge la *funzione prioritaria* e lo spirito deve alla negazione, e solo alla negazione, la sua positività.

In secondo luogo, si dovrà riconoscere che, se il *per sé*, cioè l'alienazione, si pone solo come negazione dell'*in sé*, allora il vero fondamento della negazione diventa proprio quell'*in sé*, che invece domanda di venire negato. La negazione, infatti, non può non essere determinata, se non vuole risolversi in negazione-nulla. Ma, se è determinata, ciò che nega è costitutivo della sua determinatezza, così che l'*in sé* finisce per costituirsi come fondamento della negazione e, quindi, anche della negazione della negazione. Come spiegare, allora, il passaggio all'*in sé e per sé*, se l'*in sé*, essendo fondante, non può non permanere vincolante?

Relazione, mediazione e negazione sono concetti intrinsecamente connessi. Ebbene, il nostro intendimento è quello di mostrare che anche la negazione deve venire intesa come *atto*, piuttosto che come *relazione negativa*. In quest'ultima forma, infatti, la negazione non può mai negare, perché si vincola al negato e finisce inesorabilmente per dipendere da esso. Con questa conseguenza: relazione, mediazione e negazione non possono venire pensate *in senso formale*, ma devono venire colte *in senso trascendentale*, cioè come *atto*.

È possibile, ci chiediamo, conciliare la lettera del dettato hegeliano con quello che a noi sembra lo spirito, e cioè con la necessità di intendere sia la coscienza sia la relazione in senso trascendentale, cioè come *atto*? Detto altrimenti: è possibile conciliare le due strade che abbiamo indicato?

6. IL RAPPORTO INTRINSECO AL SAPERE E IL SUO SUPERAMENTO

Affinché possa precisarsi meglio l'interpretazione che intendiamo proporre, ripartiamo da un passo molto significativo che compare nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Scienza della logica*: «Il punto di maggior rilievo, per la natura dello spirito, è il rapporto non solo di ciò che lo spirito è *in sé*, verso quello ch'esso è *realmente*, ma di come lo spirito sa *se stesso*. Questo sapersi è perciò, in quanto lo spirito è essenzialmente coscienza, la *determinazione* fondamentale della *realtà sua*». ²⁸

Qui si ripropone l'aspetto già indagato nell'*Introduzione* alla *Fenomenologia*. Il sapere, da un lato, è sapere qualcosa intorno ad un qualche oggetto e, per questo aspetto, vale in senso relazionale; dall'altro lato, però, non può non

²⁸ G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, in: *Sämtliche Werke*, dritte Auflage der Jubiläumsausgabe, hrsg. v. H. Glockner, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1958, p. 28; trad. it. di A. MONI, *Scienza della logica*, Laterza, Bari 1974³, pp. 16-17.

subordinarsi all'aspetto per il quale è sapere di sé e questo *sapersi* deve venire adeguatamente inteso. Nel primo caso, il sapere si costituisce come «rapporto» (*Verhältnis*) tra lo «spirito in sé» e la sua oggettivazione. Nel secondo, invece, a noi sembra che lo spirito non possa venire inteso in senso ordinario, ossia come relazione, ma debba venire inteso come emergente oltre il rapporto, onde pervenire alla condizione incondizionata che costituisce non solo il fine del procedere, ma anche l'autentico fondamento.

L'ipotesi che sostiene la nostra interpretazione è che in tutta l'opera di Hegel non si possa evitare di distinguere due livelli. Il primo livello è quello nel quale il sapere si configura come attività o processo; in tale livello il sapere pone se stesso come altro da sé e per questa ragione, svolgendosi come *successione* di figure, vale come sapere *procedurale* o *formale*. Il secondo livello, invece, è quello nel quale il sapere permane *uno* con se stesso, valendo come *l'atto del suo sapersi*. Tale atto è operante e fungente in ogni sapere determinato e per questa ragione il sapere vale come *trascendentale* o *attuale*.

Il livello procedurale corrisponde a ciò che potremmo definire *l'inevitabile*. Il sapere attuale configura, invece, *il necessario*, e ci ripromettiamo di giustificare la scelta di questa espressione. Per comprendere adeguatamente il senso dell'inevitabile si deve fare riferimento al modo in cui Hegel concepisce la verità. Il *vero*, secondo Hegel, non può venire inteso come *indeterminato*, ma deve passare attraverso il processo del suo determinarsi. E il determinarsi del vero coincide con l'attività dello spirito, cioè con il proprio *estrinsecarsi*, ossia con il passare dall'*in sé* al *per sé*, che costituisce la forma dell'oggettivazione. Si tratta indubbiamente di un punto di estrema rilevanza e Hegel lo affronta anche nell'*Enciclopedia*: «Lo spirito è attività, nel senso in cui già gli scolastici dicevano che Dio era assoluta attuosità. In quanto poi lo spirito è attivo, questo implica che si estrinsechi». ²⁹

Per precisare il suo rifiuto di una verità che risulti indeterminata e inerte, così egli scrive nella *Scienza della logica*: «Così l'essere eleatico o la sostanza spinoziana non sono che l'astratta negazione di ogni determinatezza, senza che in questa negazione stessa sia posta l'idealità». ³⁰ Se ci si ferma a questo modo di intendere la verità, allora l'unica interpretazione legittima sembrerebbe quella *relazionale*, ossia quella che intende la mediazione come relazione e lo spirito come attività o come processo.

Ci sembra, a questo proposito, che Severino, nel parlare di *struttura originaria*, ³¹ abbia colto molto bene questo aspetto del pensiero di Hegel, e

²⁹ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in *Sämtliche Werke*; trad. it. di V. VERRA, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Parte Prima, *La scienza della logica*, Utet, Torino 1981, p. 182.

³⁰ G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, cit., p. 166.

³¹ E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981².

cioè la necessità che il principio (fondamento) si determini e, quindi, si estrinsechi. Tanto per Hegel quanto per Severino la differenza non è differenza *dal* fondamento, ma è differenza *in* esso, così che la differenza viene ricompresa nell'unità del fondamento stesso. E proprio la differenza che sussiste nella struttura del fondamento fa sì che sia la *relazione* a valere come struttura originaria.

Il fondamento, insomma, sarebbe il proprio autodeterminarsi in quanto negazione di se medesimo, così che la negazione è *del* fondamento sia nel senso del genitivo soggettivo (e cioè la negazione appartiene al fondamento) sia nel senso del genitivo oggettivo (e cioè la negazione è negazione del fondamento). Il punto che vorremmo mettere in luce, tuttavia, è questo: anche se in Hegel il mediarsi dell'immediato comporta il suo esporsi, cioè il suo fenomenologico estrinsecarsi, la dimensione *fenomenologica* del *logos* non esaurisce il *valore trascendentale del logos stesso*.

Per Severino, poiché l'*originario* si traduce in una struttura, cioè in una relazione, la dimensione fenomenologica rappresenta *l'unica disposizione del fondamento*, quella che consente di determinarlo in forza delle negazioni che storicamente lo hanno di volta in volta investito. Di contro, in Hegel, accanto alla fenomenologia del *logos*, che consente di attribuire ad esso forme determinate, viene a più riprese indicata *la necessità del superarsi dell'aspetto fenomenologico*, così che la mediazione si rivela il *trascendersi* stesso dell'immediatezza.

Mentre in Severino si produce, dunque, l'assolutizzazione della relazione, in Hegel, anche se soltanto in alcuni passi, ancorché estremamente significativi, si indica la necessità di andare oltre il costruito relazionale. La relazione, intesa come costruito, viene infatti definita come relazione estrinseca (*äußerliche Beziehung*)³² e contrapposta alla sintesi immanente (*immanente Synthesis*).³³ La relazione estrinseca si dispone *tra* le determinazioni; la sintesi immanente, invece, entra nella costituzione di ciascuna di esse, così che indica la necessità che l'immediato coincida con il suo *intrinseco mediarsi*.

Il costruito mono-diadico, insomma, ha valenza solo formale, perché a un livello più profondo il mettere in relazione non può non configurare un unificare che aspira all'unità autentica: «anche nella più imperfetta unione è contenuto un punto in cui l'essere e il nulla coincidono, e la differenza loro sparisce (*auch in der unvollkommensten Vereinigung ein Punkt enthalten, worin Sein und Nichts zusammentreffen und ihre Unterschiedenheit verschwindet*)».³⁴

Questo passo, che si riferisce alla relazione-unione di essere e nulla, vale anche per ogni relazione-unione. In esso si specifica che l'unione (o unificazione) è ancora una relazione estrinseca, laddove solo l'unità è un'autentica

³² G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, cit., p. 34.

³³ *Ibidem*, p. 87.

³⁴ *Ibidem*, p. 72.

sintesi immanente. Poiché solo l'unità veramente è, la dualità viene meno, così che l'atto del relazionarsi, a rigore, risulta l'atto del togliersi del due nell'uno.

E la verità, proprio in ragione della sua assolutezza (infinitezza), non può venire costretta in un qualche rapporto: «Giacché in quanto s'intendano a questo modo come semplici forme, come diversi dal contenuto, i concetti vengon presi come fissi in una determinazione che li impronta di finitezza, e li rende incapaci di comprender la verità, che è in sé infinita (*Wahrheit, die in sich unendlich ist*). Benché il vero, sotto un rapporto o sotto l'altro, possa esser di nuovo accompagnato dalla limitazione e dalla finitezza, questo è però il lato della sua negazione, della sua non verità e irrealtà, cioè appunto della sua fine, non il lato di quell'affermazione ch'esso è come vero». ³⁵

Siamo di fronte ad un altro passo davvero capitale; esso, inoltre, è decisivo in ordine all'interpretazione che andiamo sostenendo, perché vi si esprime il concetto hegeliano di verità. Il vero, nella sua infinità, cioè nella sua assolutezza, non può entrare in un qualche «rapporto»; «sotto un rapporto o sotto l'altro», infatti, il vero scade a *termine*, dunque viene oggettivato, dunque viene limitato e perde la sua essenza: l'infinitezza. Che è come dire: configurato a muovere da un determinato punto prospettico (*in welcher Rücksicht es sei*), il vero viene negato e cessa di essere il *reale stesso*.

Il vero, insomma, trascende la relazione-contrapposizione di vero/falso nonché la loro unificazione: «*veritas norma sui et falsi*», ³⁶ si potrebbe dire riprendendo Spinoza. E precisamente per questa ragione abbiamo sostenuto che il livello dell'inevitabile deve trascendersi in un livello ulteriore, che abbiamo definito *del necessario*.

Tuttavia, poiché l'ordine nel quale ci si pone è quello fenomenologico-formale, cioè l'ordine del pensare intellettualisticamente (l'ordine del linguaggio), anche per indicare (dire) l'emergenza del vero (necessario) lo si deve inglobare nel sistema delle determinazioni, ossia *inevitabilmente* lo si determina, ancorché si affermi che esso non è in sé determinabile proprio perché trascendente ogni determinazione finita.

L'ipotesi interpretativa che abbiamo proposta, dunque, può venire così riassunta: l'ordine nel quale solo il vero si impone configura l'ordine del *necessario*, giacché il vero *non può non essere*: se non fosse, sarebbe ancora *vero* che non è. In tale ordine o, meglio, in tale prospettiva, il determinato coincide con l'*atto del suo trascendersi*, stante che solo il necessario (vero) è veramente (necessariamente). Il necessario, d'altra parte, non può venire confuso con l'*inevitabile*. Quest'ultimo impone di determinare anche l'indeterminabile e

³⁵ *Ibidem*, p. 17.

³⁶ B. SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1677), parte II, prop. 43, scolio; tr. it. di G. DURANTE, *Etica*, Bompiani, Milano 2007, p. 202.

lo impone perché dal dato non si può prescindere nell'ordine che in forza del dato si costituisce.

Ma l'imprescindibilità non è la verità: la verità, piuttosto, è sapere il *limite* intrinseco di ciò che si presenta come imprescindibile. Ad essere imprescindibile è il *fatto*, ma il fatto è la stessa *domanda di ragione* che possa legittimarlo. Se il fatto coincidesse con la verità, la domanda di ragione non sarebbe mai sorta.

7. L'UNITÀ DEL FONDAMENTO NELL'INTRODUZIONE ALLA FENOMENOLOGIA

L'intero è l'unità, ma non intesa come sintesi, bensì come il venir meno dei termini che costituiscono la relazione, cioè come il venir meno delle componenti determinate, le quali a rigore non restituiscono l'intero in forza della loro composizione (riunificazione), ma solo la parvente unità del *composto*.

Se, insomma, il fondamento venisse determinato, allora non potrebbe non ricadere in quell'ordine dei determinati che costituisce proprio ciò che *domanda* un fondamento e lo domanda perché ciascun determinato è insufficiente a se stesso, così che anche l'insieme dei determinati è segnato dalla medesima insufficienza. Il fondamento, pertanto, non può non venire richiesto come assoluto, giacché solo l'assoluto è veramente autonomo e autosufficiente. Per questa ragione, il fondamento deve emergere oltre la serie (ordine) dei determinati, così che è preclusa la possibilità di vincolarlo in qualche modo: il suo *valore* nega la *funzione* che si pretende esso svolga.

Con altre parole: se si richiede un fondamento assoluto, e lo si richiede perché solo l'assoluto è un vero fondamento, allora si deve riconoscere che tale esigenza, espressa dall'ordine delle determinazioni, non trova un compimento *fattuale*. Il fondamento che viene richiesto si sottrae al vincolo e non può, per questa ragione, venire *usato strumentalmente*. Esso permane un *ideale* della ricerca, non un punto d'arrivo che sia determinabile.

Tuttavia, questo non significa far ricadere il fondamento nel polo dell'indeterminatezza: determinato e indeterminato sono i termini di una nuova relazione oppositiva che si pretende inglobi l'intero, laddove l'intero è tale proprio perché emerge oltre di essa.

In questo senso Hegel, già a muovere dal *Frammento sistematico*, parla dell'*unione dell'unione e della non unione* e sottolinea, poi, il fatto che all'unità autentica non si perviene, nonostante che essa sia la fonte della sua stessa ricerca nonché ciò che la tiene in vita: «Ma a questa unità non si riflette (*Aber auf diese Einheit wird nicht reflektiert*). E nondimeno è soltanto questa unità, che evoca nel finito l'infinito e nell'infinito [che ancora si contrappone al finito] il finito (*im Endlichen das Unendliche, und im Unendlichen das Endliche hervorrufft*). Essa è per così dire la molla del progresso infinito (*sie ist sozusagen die Triebfeder des unendlichen Progresses*). Questo progresso è l'*esterno* di cotesta unità, un ester-

no a cui la rappresentazione si ferma (*Er ist das Äußere jener Einheit, bei welchem die Vorstellung stehen bleibt*)». ³⁷

Il fondamento, cioè la vera unità, non può non andare oltre ogni contrapposizione, dunque oltre ogni relazione, inclusa la relazione-contrapposizione di determinato e indeterminato. Per rendere ancora più chiaro il concetto dell'unità autentica e del suo trascendere i termini che unifica, Hegel scrive nella *Fenomenologia*: «Così le espressioni: *unità* di soggetto e oggetto, di finito e infinito, di essere e di pensare ecc., hanno l'inconveniente che i termini soggetto, oggetto, ecc. significano ciò che essi sono *al di fuori della loro unità*; e così nell'unità, quindi, non sono da intendersi così, come suona la loro espressione». ³⁸

Se tutto ciò è vero, tuttavia non si può negare che in Hegel, specie nella *Fenomenologia* – e, in particolare, nell'*Introduzione*, della quale primariamente ci stiamo occupando in questo articolo –, l'aspetto indicato, che abbiamo definito “trascendentale”, coesiste l'altro aspetto, che abbiamo definito “formale” e che spesso è prevalente: per quest'ultimo aspetto la *relazione* sembra coincidere con la *mediazione* stessa, laddove per il primo aspetto la relazione è l'*atto del riferirsi*, ossia l'*atto del mediarsi di ciò che è immediato*.

Per esprimere quanto detto nei termini dell'*Introduzione* alla *Fenomenologia*, torniamo all'affermazione di Hegel secondo la quale l'oggetto è tale solo per la coscienza. Dimenticando tutto quello che è stato detto, quasi per ricominciare da capo l'indagine, ci chiediamo: cosa vuol dire, propriamente, questa affermazione? Forse indica che l'oggetto fa parte del campo della coscienza? Questo è certamente un modo per interpretare tale appartenenza: se la coscienza non fosse, l'oggetto non esisterebbe, si potrebbe dire usando un controfattuale. E tuttavia, lo ribadiamo con forza, una relativa indipendenza dalla coscienza l'oggetto la deve pur mantenere: se non la mantenesse, non si potrebbe parlare di “oggetto”. E ciò implica che l'unità di coscienza e oggetto non si è ancora realizzata, se si segue questa strada.

Se ci si ferma a questo modo di intendere la cosa, che è poi il modo tipico di una forma di idealismo che a nostro giudizio non è radicale, allora non si può non rilevare che, se viene meno l'oggetto, viene meno anche la coscienza. Coscienza di nulla, infatti, è coscienza-nulla. Da questo punto di vista, pertanto, tra coscienza e oggetto sussiste una relazione che non sembra possa venire pensata se non nella forma del medio tra estremi. E tuttavia, è possibile cambiare il punto di vista.

Se si riflette sul rapporto che sussiste tra la coscienza e il *limite*, che costituisce la condizionante posizionale dell'oggetto e di ogni determinazione, allora la relazione perde il suo carattere ordinario: *la coscienza* diventa l'atto

³⁷ G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, cit., pp. 144-145.

³⁸ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., I, pp. 31-32.

che pone il limite nel trascenderlo e il *limite* diventa ciò che impone al determinato di *referirsi* ad altro determinato, così che vale come *indice* del carattere metaforico del determinato stesso, cioè del suo *essere rinviando oltre di sé*. Che è come dire: il rapporto tra coscienza e oggetto deve venire essenzializzato nel rapporto di coscienza e limite, proprio perché il limite esprime la natura determinata dell'oggetto e di questa determinatezza la coscienza costituisce il trascendimento, come Hegel stesso sostiene allorché afferma che la coscienza è l'atto del sorpassare il limitato.

Anche qui, dunque, si riproduce il duplice livello che abbiamo cercato di individuare. Nel primo livello la fenomenologia si esprime come un succedersi di figure. Ma l'aspetto del succedersi delle figure non può non combinarsi con l'aspetto per il quale ciascuna figura è il proprio *trascendersi in atto*.

Se ci si mantiene nell'ordine fenomenologico del succedersi delle figure, e questa è una necessità imposta dal fatto che, se ci si colloca, non si può evitare di collocarsi in ambito fenomenologico, allora soltanto il punto finale della ricerca della coscienza vale come unità di coscienza e oggetto e, per questa ragione, Hegel assume tale unità come assoluta. Se non che, non si può eludere la consapevolezza che, se l'assoluto fosse autenticamente tale, la differenza di coscienza e oggetto dovrebbe necessariamente scomparire e, pertanto, anche la relazione dovrebbe venire meno. Parlare di un assoluto che si struttura in forza della relazione – lo abbiamo detto a più riprese – significa coglierlo dal punto di vista finito della fenomenologia e non dal punto di vista dell'assoluto stesso.

Si potrebbe obiettare che solo l'assoluto può cogliersi come assoluto e ciò è indubitabilmente vero. Non di meno, la nostra risposta all'obiezione è che *questa consapevolezza*, che solo l'assoluto è *veramente* assoluto e *sa* di essere tale, emerge soltanto con il disvelarsi del *limite del determinato* e questa emergenza si pone *in virtù dell'assoluto stesso*. Che è come dire: il punto estremo cui giunge la coscienza è *sapere che* il determinato non è la verità, ancorché come verità si presenti, ma che la verità del determinato sia il suo *venir meno a se stesso*, così che ciò che si toglie non è il determinato come tale, bensì la sua *pretesa* di risolvere in sé la verità: la sua *pretesa* di sostituirsi alla verità.

Si potrebbe dire che l'essenza della coscienza è *l'intenzione di quell'assoluto* che della coscienza costituisce l'autentico compimento. Un assoluto che è *necessario*, ma che non cancella la coscienza né il sistema che da essa origina (l'esperienza), il quale permane *l'inevitabile* luogo teoretico in cui si pone l'esigenza del necessario e si nega che il necessario possa venire inglobato dal sistema stesso.

La coscienza, pertanto, è il sistema delle determinazioni nonché il loro superamento. Tale superamento non dà luogo ad una tappa nella quale si perviene all'assoluto, ma è un superamento che si compie *in virtù* dell'assoluto e *in vista* di esso. L'assoluto, infatti, è la condizione incondizionata che impone

al condizionato, che è insufficiente a sé, di andare oltre se stesso, così che la coscienza è questo stesso *trascendere in atto il finito* che diventa *sapere* proprio perché è superamento del limite, incluso il limite della coscienza empirica.

La coscienza si nega ogni appagamento limitato perché ciò che è segnato dal limite è insufficiente: è sé perché si riferisce intrinsecamente ad altro. Per questa ragione il limitato (determinato) deve venire superato e solo l'assoluto si rivela *essere* veramente. Di contro, il determinato *intende essere*, ma la sua intenzione si realizza solo allorché viene meno ogni distanza dall'assoluto, cioè solo nel momento in cui il determinato si toglie nell'assoluto.

Lo stesso sapere risulta in forma diversa, a seconda del punto di vista con cui lo si interpreta. Se lo si legge dal punto di vista dell'inevitabile, allora mantiene la dualità e la mantiene anche come *sapersi*, perché implica la relazione tra sé e il sapere di sé. Inoltre, la relazione comporta che tanto il sapere quanto il saputo, valendo come termini, siano determinati, così che, in quanto determinato dai termini che costituiscono la relazione, anche l'assoluto verrebbe ad essere determinato.

E se, per sottrarsi a questa contraddizione, si affermasse che l'assoluto è il suo stesso determinarsi, tuttavia si riproporrebbe la relazione tra l'assoluto, in quanto determinante, e l'assoluto, in quanto determinato. Ma né l'assoluto, in quanto determinato, né l'assoluto, in quanto determinante, potrebbero mantenere il valore che compete all'assoluto. L'assoluto è uno ed esclude ogni forma di relazione, interna o esterna che sia. Questa consapevolezza emerge allorché si evidenzia la *contraddittorietà della pretesa* di determinare l'assoluto, che è la condizione incondizionata che consente di determinare nonché di trascendere i determinati nell'atto stesso in cui li determina.

Hegel esprime con estrema chiarezza come devono venire intesi il concetto di limite e, di conseguenza, il concetto di illimitato, cioè di assoluto: «Qualcosa viene saputo come *limitazione*, come difetto, [...] solo in quanto, al tempo stesso, si è già *oltre* di esso. [...] Perciò va considerata soltanto come mancanza di consapevolezza non capire che proprio la definizione di qualcosa come finito o limitato contiene la dimostrazione della *presenza effettivamente reale* dell'infinito, del non limitato». ³⁹ La «*presenza effettivamente reale*» è il fondamento stesso, quel fondamento assoluto che pone i determinati solo *perché* li trascende.

In questo senso, l'incontraddittorio coincide con l'assoluto stesso, perché è la condizione che consente di cogliere la contraddizione e che impone alla contraddizione di essere nell'unico modo in cui essa può essere: *contraddicendosi*. In tal modo, l'alienarsi stesso della coscienza e del concetto, ma anche dell'idea e dello spirito, risultano momenti dell'inevitabile disporsi formale di quell'atto che restituisce l'unità come intero e trascende sia l'alienazione, per-

³⁹ G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., p. 223.

ché in sé contraddittoria, sia l'unificazione, perché poggiante sulla relazione, che è la mera traduzione formale dell'unità autentica.

8. CONCLUSIONI

Ci sembra di poter concludere affermando che il primo livello da noi individuato, che abbiamo definito *dell'inevitabile*, si impone formalmente: solo se i momenti sono conservati, l'assoluto può venire determinato e può, così, venire pensato e detto.

Se non che, in quanto pensato e detto, l'assoluto cessa di valere quale condizione incondizionata: esso decade a determinazione, così che, a rigore, dovrebbe venire superato dalla stessa coscienza, la quale è l'atto del trascendere il finito (determinato).

Si impone così la necessità di individuare un secondo livello, che definiamo *necessario* perché in esso la differenza viene meno e l'assoluto vale come autentica unità, cioè come *intero*. Poiché la stessa distinzione in livelli appartiene al livello dell'inevitabile, il livello in cui si impone il necessario si traduce nella *intenzione di verità* che costituisce l'essenza autentica di ogni figura.

Tale intenzione spinge ogni figura oltre se stessa, ma non verso un'altra figura, la quale ripropone il medesimo limite, bensì verso la verità, che del limite è la condizione del riconoscimento nonché del superamento. Tale condizione, dunque, evoca l'intenzione che anima la coscienza e la orienta proprio perché della coscienza costituisce la condizione incondizionata che la illumina e le consente di vedere il limite del determinato. In questo senso, tale condizione non può non essere l'assoluto.

Se un tale assoluto non fosse, non soltanto non si individuerrebbe la fine del processo, ma altresì neppure il fondamento. L'assoluto, inoltre, è fondamento solo per il suo *emergere* oltre il sistema dei determinati: se non emergesse, sarebbe un determinato tra gli altri. E se venisse inteso come *quel* determinato che include in sé tutti gli altri, allora il sistema sarebbe privo di fondamento, perché la determinazione onni-inglobante non legittima la serie dei condizionati, ma la contiene.

Il fondamento, per contrario, è condizione che non può essere condizionata, così che deve fondare *unilateralmente* il sistema (serie), senza subirne il condizionamento. Nella misura in cui il fondamento venisse condizionato dai suoi condizionati, allora scadrebbe a termine della *relazione* con essi e, pertanto, si ridurrebbe a determinato.

L'assoluto, insomma, è l'incontraddittorio, perché consente di evidenziare la contraddittorietà non soltanto di ogni determinazione, ma anche dello spirito, inteso esso stesso come farsi altro a se stesso, cioè inteso come una determinazione che è sé contraddicendosi.

Il nostro punto di vista, pertanto, può venire così sintetizzato: l'identità

(unità) del conoscere e dell'assoluto può venire intesa in un duplice senso. Il primo senso coincide con la possibilità di conoscere l'assoluto: per tale senso, l'assoluto scadrebbe a condizionato e si rivelerebbe una contraddizione.

Il secondo senso, invece, coincide con la duplice consapevolezza che, da un lato, non si può oggettivare l'inoggettivabile, cioè la condizione di ogni oggettivazione, e che, dall'altro, anche nel dichiarare che l'assoluto è inoggettivabile, lo si è in una qualche misura oggettivato. Di qui la distinzione tra *inevitabile* e *necessario*. È necessario riconoscere l'emergere dell'assoluto; è inevitabile che, nel dire ciò, lo si faccia ricadere entro ciò su cui esso non può non *necessariamente* emergere.

Il tema, pertanto, può venire così riesposto: se si afferma che l'assoluto è determinabile, come vorrebbero sia Hegel sia Severino, si nega *eo ipso* la sua assolutezza o la si intende in una forma che lo travisa; ma, se si afferma che l'assoluto emerge oltre ogni determinazione – come a noi sembra si debba affermare –, allora lo si determina come emergente. Nel primo caso si produce, almeno a nostro giudizio, una *contraddizione strutturale* perché si viene a negare che l'unica condizione, che sia effettivamente fondante, debba essere incondizionata, dunque debba emergere oltre ogni determinazione. Nel secondo caso, invece, si produce ancora una contraddizione, ma *solo formale*, cioè attinente soltanto all'ordine del discorso.

Ebbene, ci sembra opportuno precisare che la contraddizione formale – secondo il nostro punto di vista – segna ogni discorso, per la ragione che l'*intenzione* di dire la verità (l'assoluta realtà, cioè la realtà oggettiva) si capovolge nella *pretesa* di inglobare la verità *nel* discorso, così che viene fatta essere dai modi e dalle forme del dire, non dall'assolutezza del suo essere.

ABSTRACT · The Relation Between Conscience and Object in Hegel's 'Introduction' to his *Phenomenology of the Spirit* · *The relation between consciousness and object in the Introduction to The Phenomenology of Spirit synthesises two fundamental Hegelian concepts: that of "relation" and that of "absolute". In this article we show that Hegel not always interprets the relation as a medium between extremes, because in some very significant passages he intends it as an act. Furthermore the absolute is not only interpreted as determined but also as emergent beyond the universe of determinations, that is beyond the relation/contradiction of determined and undetermined.*

KEYWORDS: *Relation, unity, absolute, consciousness, absolute knowledge.*