

## Il conflitto delle interpretazioni.

### Hegel e il sapere assoluto

Giovanni Andreozzi, Universität Kassel, [giovanniandreozzi93@gmail.com](mailto:giovanniandreozzi93@gmail.com) – Andrea Bianchi, Università di Roma La Sapienza, [andrea.bianchi@uniroma1.it](mailto:andrea.bianchi@uniroma1.it)

Una peculiare ambivalenza attraversa il rapporto tra il pensiero contemporaneo e la dimensione speculativa della filosofia hegeliana. Se da una parte il sistema hegeliano, con la figura del sapere assoluto, mostra come all'incondizionatezza dell'oggetto debba corrispondere l'incondizionatezza del pensiero, dall'altra parte l'innalzamento del pensiero all'assoluto comporta necessariamente la trasfigurazione di quest'ultimo in sapere. Da questo gesto il pensiero contemporaneo ha inteso congedarsi. Se la filosofia hegeliana era impegnata nella dissoluzione della vecchia metafisica della sostanza e del soggetto, sembra infatti necessario intraprendere una seconda "dissoluzione": quella rivolta alla pretesa hegeliana di rendere questo sapere critico e negativo la verità ultima di ogni cosa: di fare di *un* sapere *il* sapere assoluto.

Il sapere assoluto è stato oggetto di numerose critiche nel corso del '900. Alcune hanno inteso denunciarne superficialmente la pretesa di assolutezza, la volontà di concepirsi come "autointuizione del divino". Altre, indagando più in profondità, hanno mostrato come il problema di Hegel non stia tanto nella volontà di intenzionare l'assoluto – volontà non del tutto assente all'interno del pensiero contemporaneo –, bensì nel tentativo di comprenderlo concettualmente, riducendolo ad un sapere e cadendo così in una sorta di "fallacia ontologica", secondo la quale la realtà ultima di tutte le cose consisterebbe in un sapere, anzi in un sapere autoriflessivo. Questa tesi sarebbe implicata nell'idea di soggetto/oggetto identico che emergerebbe proprio dalla conclusione della *Fenomenologia dello spirito* e, attraverso le interpretazioni del neokantismo, si sarebbe diffusa in tutte le principali correnti filosofiche del '900.

Partendo da questa assunzione, molti autori hanno espresso l'esigenza di "riformare" il sistema hegeliano, in modo da liberarlo dall'esito conciliante e calmo del sapere assoluto. Paradigmatica in tal senso è la figura di Theodor W. Adorno, la cui *Dialettica negativa* intende la dialettica come un "pensare contro se stesso", intendendo con ciò l'irriducibilità del negativo al momento positivo/speculativo. Il risultato è quello di produrre una dialettica allo stesso tempo determinata e solo negativa<sup>1</sup>. In modo diverso un'operazione del genere è stata compiuta da Hans Georg Gadamer, che vede in Hegel – e in particolare proprio nel suo concetto di speculativo – un importante antecedente per l'ermeneutica. Lo speculativo ermeneutico cui pensa Gadamer, tuttavia, consiste nell'infinito rispecchiamento dei dialoganti e rimane costitutivamente aperto, lasciandosi alle spalle l'esito chiuso e "monologico" del sapere assoluto hegeliano<sup>2</sup>. Anche Jürgen Habermas, pur considerando Hegel una tappa fondamentale del percorso di "detrascendentalizzazione della ragione" che la sottrae alla dimensione intelligibile per consegnarla alla società e alla storia, vede nella conclusione del sistema hegeliano una negazione di questo elemento "progressivo" e già post-metafisico, responsabile di una retrocessione al di sotto del livello raggiunto da Kant. Anche per Habermas, quindi, si tratta di rivalutare le fondamentali intuizioni della *Filosofia dello spirito* jenese, dove Hegel distingue diverse modalità di realizzazione della società autonoma (lavoro e interazione) senza seguire il filosofo di Stoccarda fino alle metafisiche vette del sapere assoluto<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Adorno (2004).

<sup>2</sup> Gadamer (2018).

<sup>3</sup> Habermas (1999, 186-229).

Se questi – e molti altri – approcci novecenteschi intendono espungere il sapere assoluto dal sistema hegeliano, la strada percorsa dall’hegelismo contemporaneo (un hegelismo solidale con il pensiero contemporaneo) sembra prendere una direzione differente. Oggi viviamo infatti un’epoca di rinascita di interesse per il pensiero hegeliano. Questa ha superato una lunga fase nella quale Hegel era stato per lo più il bersaglio polemico della grande filosofia del ‘900, sopravvivendo principalmente negli approfonditi lavori filologici degli storici della filosofia, e ha tratto sicuramente giovamento dalla stagione del neopragmatismo americano, animato da quegli autori che, provenendo dalla filosofia analitica più aggiornata, hanno inteso realizzare una commistione tra questa e il pensiero pragmatista che stava alle origini della filosofia americana. Molti di questi autori (Pippin, Pinkard, Brandom, McDowell) hanno iniziato, a partire dagli anni ’80, a rivolgere la loro attenzione alla filosofia classica tedesca, interpretata come un importante antecedente di questa impostazione, riscoprendo alcune fondamentali tesi hegeliane e dimostrandone la fruttuosità per le discussioni contemporanee.

La centralità della filosofia di Hegel nei più svariati ambiti del pensiero contemporaneo è sotto gli occhi di tutti (teoria dell’azione, riflessioni sui temi dell’*habitus* e della seconda natura, concezioni del rapporto tra natura e cultura, filosofia politica e sociale, filosofia della natura, teoria della razionalità). Ciò che caratterizza l’hegelismo contemporaneo, tuttavia, sembra essere una messa tra parentesi della dimensione propriamente speculativa del pensiero hegeliano che potremmo intendere *lato sensu*, come quella del sapere assoluto, intendo con questa espressione l’insieme dei momenti apicali e conclusivi dei principali snodi del sistema hegeliano (sapere assoluto propriamente detto, idea assoluta, spirito assoluto). Questo ultimo livello del sistema hegeliano sembra in effetti il più indigeribile per il pensiero contemporaneo, che invece ha saputo riappropriarsi in maniera originale degli altri segmenti dell’*Enciclopedia* hegeliana. La formulazione più rigorosa e consapevole della distanza che separa il pensiero contemporaneo dalla dimensione speculativa hegeliana ci sembra stata elaborata da Habermas attraverso la sua concezione di un pensiero post-metafisico<sup>4</sup>. Dietro questa differenza si nascondono due modi diversi di intendere la filosofia e il senso della sua potenzialità critica. Al di là delle posizioni specifiche di Habermas, le esigenze che emergono dalla sua riflessione ci sembrano ampiamente diffuse anche in correnti filosofiche e in pensatori molto distanti dal filosofo francofortese. Di fronte ad un tale “spirito del tempo” le posizioni nei confronti del sapere assoluto hegeliano ci sembrano sostanzialmente due: da una parte, il suo netto rifiuto, che porta alla rivalutazione dello Hegel giovanile o jenes, oppure alla mobilitazione di alcuni segmenti del sistema hegeliano maturo (lo spirito oggettivo) contro quelli più speculativi; dall’altra parte, un’interpretazione “deflazionistica” del sapere assoluto che ne mostri la sua solidarietà con le esigenze del pensiero contemporaneo. Nella sua guida alla lettura della *Fenomenologia – Hegel’s Phenomenology of Spirit. The Sociality of Reason* – Terry Pinkard si impegna in una interpretazione innovativa della figura conclusiva dell’opera<sup>5</sup>. Per il filosofo americano il sapere assoluto consisterebbe in una riflessione compiuta dalla società moderna attraverso i mezzi dell’arte, della religione e della filosofia sulle ragioni e sui principi normativi che la società stessa si è data e che stanno a fondamento di quella determinata forma di vita. In questo modo il momento più propriamente speculativo viene inscritto all’interno di quello che – con terminologia hegeliana – possiamo descrivere come spirito oggettivo, unico e intrascendibile orizzonte di ogni pensiero che voglia dirsi “contemporaneo”. Ma in cosa consiste l’assoluzza del sapere assoluto all’interno di una tale lettura deflazionista? Mentre le scienze naturali sono costitutivamente finite perché,

<sup>4</sup> Habermas (2006).

<sup>5</sup> Pinkard (2013).

pur muovendosi all'interno dello spazio logico delle ragioni, sono costrette a fare i conti con la natura esterna, il sapere filosofico è assoluto perché è privo di un tale oggetto esterno e consiste di fatto nello spazio logico delle ragioni – divenuto a tutti gli effetti spazio sociale delle ragioni – che riflette su se stesso. Si tratta di un sapere radicalmente immanente e autosufficiente coestensivo alla comunità sociale e alla sua storia. Una riflessione sullo spazio sociale della ragione, quindi, che si rende possibile all'altezza di una cultura riflessivamente storicista, che sia in grado non già di affermare una necessità teleologica a stadi nella storia, ma di ricostruire retrospettivamente i processi di apprendimento sociali che hanno portato al punto di approdo e che, a posteriori, presentano un senso e una razionalità che rendono possibile un discorso sul progresso. In questo senso, il sapere assoluto si rivela costitutivamente aperto e solidale con le esigenze post-metafisiche della filosofia contemporanea.

Oggi ci sembra venuto il momento di iniziare a tornare ad interrogare il sapere assoluto hegeliano, per aggiornare le interpretazioni che sono venute affermandosi e metterle nuovamente alla prova dei testi. Al centro dell'interesse è la potenzialità critica della filosofia dialettica hegeliana, più volte sottolineata dai principali esponenti del pensiero critico novecentesco. Ma come si rapportano queste potenzialità critiche al sapere assoluto? È possibile andare più a fondo di quanto non abbia fatto la filosofia contemporanea per scavare nella potenzialità critica del pensiero hegeliano, facendolo rivivere all'interno delle coordinate del pensiero post-metafisico? O non risiedono invece le risorse critiche di Hegel proprio nella sua irriducibilità alle coordinate del pensiero contemporaneo, nella sua capacità di metterne in evidenza i limiti, i deficit di autoriflessività, di denunciare l'astrattezza del suo universalismo? Si tratta quindi di scoprire la natura già post-metafisica e adeguata al contemporaneo del sapere assoluto, oppure, come suggeriva Adorno, di «domandarsi che senso abbia il presente di fronte a Hegel»<sup>6</sup>?

\*

Il nuovo fascicolo di Dialettica&Filosofia che qui si sta presentando trae la sua origine dal convegno *“Il conflitto delle interpretazioni. Hegel e il sapere assoluto”* che ha avuto luogo presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli dal 12 al 14 febbraio 2025 e che ha unito per tre giorni importanti studiosi di Hegel e giovani ricercatori, impegnandoli in una riflessione sul rapporto tra il sapere assoluto hegeliano e il pensiero contemporaneo. Questo numero della rivista, nella sua parte monografica, raccoglie alcune delle relazioni del convegno napoletano (questa è la natura dei saggi di Paolo Vinci e Lucio Cortella) e una serie di contributi che hanno approfondito alcune delle suggestioni emerse in quell'occasione.

## Bibliografia

- Adorno, Th. W. (1971), *Tre studi su Hegel*, Bologna: Il Mulino.  
— (2004), *Dialectica negativa*, Torino: Einaudi.  
Gadamer, H. G. (2018), *La dialettica di Hegel*, Bologna: Marietti.  
Habermas, J. (1999), *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

---

<sup>6</sup> Adorno (1971, 29).

— (2006), *Il pensiero post-metafisico*, Roma-Bari: Laterza.

Pinkard, T. (2013), *La Fenomenologia di Hegel. La socialità della ragione*. Milano-Udine: Mimesis.