

**Che cos'è filosofia per Hegel? Considerazioni sul sapere assoluto nella
*Fenomenologia dello spirito***

Paolo Vinci Sapienza, Università di Roma, paolovinci@tin.it

Abstract

The text highlights how absolute knowledge, the fulfilment of Hegel's *Phenomenology*, does not affirm the simple identity of thought and being, but at the same time their distinction, coinciding with the necessity of its alienation and openness to nature and history. Absolute knowledge, as self-consciousness of the absolute, must be understood as the unity of the result of the movement of its implementation. On the basis of this assumption, it becomes possible to thematise the proximity between Phenomenology and Logic in their presentation of the meta-concepts that govern the cognitive activity carried out by the real philosophical sciences referred to nature and the human world. In this way, the text proposes some arguments against those interpretations supporting the omnipotence of Hegelian logic, emphasising the need, based on its immanence, to reckon with the dynamics of the determined, assumed in its independence and freedom. From this perspective, the character of Hegelian ontology and its originality within the metaphysical tradition are discussed. Hegel's philosophy, marked by a negative reflection on pure thought, cannot help but immerse itself in the contradictions of finite and contingent reality.

Keywords

Absolute knowledge, *Phenomenology of Spirit*, *Science of Logic*, immanence, determinate

Il tema del sapere assoluto, oltre a imporre uno sforzo di comprensione, sollecita una presa di posizione sulla fisionomia generale della filosofia di Hegel. Si tratta della questione più controversa, ma al contempo dirimente sul carattere del pensiero speculativo, sulla sua collocazione rispetto alla tradizione metafisica e sul suo ruolo nei confronti delle forme di sapere contemporanee. In gioco è la natura stessa della Scienza filosofica hegeliana, il senso della sua sistematicità, che vede da un lato la *Fenomenologia dello spirito* e dall'altro la tripartizione fra la *Logica* e le scienze filosofiche reali rivolte alla natura e allo spirito.

Mi occuperò della *Fenomenologia dello spirito* e in particolare del suo ultimo capitolo che ha come oggetto il sapere assoluto in quanto «ultima figura» del cammino della coscienza e luogo preposto a offrire uno sguardo retrospettivo sull'intera opera. In prima battuta si possono individuare due pilastri dell'argomentazione hegeliana: un confronto con la religione rivelata, vale a dire con il punto di approdo della tradizione del cristianesimo e un attraversamento della filosofia pratica kantiana e post-kantiana con cui si è giunti al compimento dello *Spirito certo di se stesso*.

La prime parole di Hegel con cui inizia la sua esposizione sono: «quel che ancora resta da fare», indicando così il compito specifico dell'ultimo segmento di *Fenomenologia*¹. Abbiamo innanzitutto una presa di posizione nei confronti della rappresentazione religiosa, che viene messa in questione sulla base della propria visione della filosofia come sapere concettuale. Si tratta a mio giudizio di una vera e propria *rottura*

¹ Hegel (1972a, II, 287).

epistemologica che segna una forte discontinuità, contravvenendo al consueto andamento del superamento dialettico hegeliano. Credo che ciò sia dovuto all'impostazione stessa del discorso che ha il carattere di una messa a punto complessiva, *a bocce ferme*, senza continuità con uno sviluppo precedente, ma con un richiamo a qualcosa di già accaduto alla fine dello *Spirito certo di se stesso*, vale a dire la conquista della «forma assoluta», del concetto speculativo inteso come ciò che caratterizza la conoscenza filosofica.

La religione ha dunque un limite legato alla forma rappresentativa, ma in Hegel forma e contenuto sono in reciproca connessione, per cui a essere messa in questione è la religione in quanto tale. Vorrei allora sottolineare l'aspetto di questa critica hegeliana, che mi sembra avere un impatto particolarmente significativo sul tentativo di comprensione del sapere assoluto, riferendomi a un'affermazione hegeliana tanto perentoria quanto chiara: «l'effettualità implicita nella religione è la forma o la veste della sua rappresentazione. Ma in questa rappresentazione l'effettualità non incontra il suo pieno diritto, quello cioè di non essere soltanto veste, ma esistenza indipendente e libera»². I contenuti religiosi esposti in forma rappresentativa mostrano un troppo e un troppo poco di realtà, da un lato essi si muovono in una dimensione di immagini, figure racconti che sono espressione del prevalere della forma simbolica, in qualche modo separata dalla realtà concreta, dall'altro i loro contenuti, sempre per la loro veste rappresentativa, restano schiacciati sulla realtà storica, per cui l'«appagamento», l'unità fra il Sé e l'essenza, fra l'umano e il divino, appare «un che di lontano» o nell'avvenire o in un passato, la venuta del Cristo, anch'esso ormai remoto³.

La conseguenza è che dalla dimensione religiosa resta fuori la vita considerata in modo effettivo, tanto che Hegel ricorre ad accenti che erano tipici del suo periodo giovanile quando scriveva: «fra questi estremi che si trovano all'interno dell'opposizione fra Dio e mondo, fra divino e vita, la chiesa cristiana ha continuamente oscillato [...] ed è il suo destino che chiesa e stato, culto e vita, pietà e virtù, agire spirituale e agire mondano, giammai possano fondersi in uno»⁴.

A dieci anni di distanza Hegel precisa la sua critica al cristianesimo luterano, che pur costituisce la confessione religiosa a lui più vicina, sottolineando l'eccesso di interiorità e la chiusura nell'autosufficienza sia per il Sé singolo che per la comunità. L'incontro ancora parziale fra lo spirito e il mondo, che segna il *deficit* di effettualità della religione ha una causa ben individuabile: «l'operare del Sé mantiene di fronte alla coscienza devota un valore negativo» così che la realizzazione dell'essenza «non lo attinge né lo concepisce e non lo trova nel suo operare come tale»⁵. L'unità fra il piano sovrasensibile e quello umano e sensibile richiederebbe un venirsi incontro, un'alienazione reciproca che imponga la piena cittadinanza alla dimensione dell'esserci, così che con il proprio movimento di negazione determinata possa dare forma all'effettualità e quindi al contenuto della filosofia. Il punto da capire è che per Hegel senza un pieno diritto dell'agire del Sé singolo, nella sua negatività e capacità formativa di realtà, quest'ultima resta carente, non dotata di indipendenza, tanto che «il mondo deve ancora aspettare la sua trasfigurazione»⁶. Nella religione non si accede quindi all'instaurarsi della *Wirklichkeit*, la cui unità nasce dall'«operare di tutti e di ciascuno», che comporta «dissoluzione e singolarizzazione» e fa sì che la sostanza sia «l'essere che è stato risolto nel Sé e proprio per questo essa non è l'essenza morta, anzi è effettuale e vitale»⁷. Il compimento dello

² Ivi, 200.

³ Ivi, 285.

⁴ Hegel (1972b, 457).

⁵ Hegel (1972a, II, 284-285).

⁶ Ivi, 285.

⁷ Ivi, 2-3.

spirito richiederà allora il riconoscimento fra le autocoscienze, in quanto il Sé agente, nell'esser riconosciuto, sarà in grado di assicurare all'elemento attivo l'indispensabile cittadinanza capace di fornire una forma di esistenza effettuale in cui lo spirito stesso potrà ritrovarsi.

Questa decisiva argomentazione Hegel la ha già sviluppata nelle pagine conclusive dello *Spirito certo di se stesso* che costituiscono l'autentica premessa del sapere assoluto. Il decorso fenomenologico dello spirito ha un carattere logico-storico che fornisce la dimostrazione del farsi della sostanza soggetto, cioè del movimento fondamentale del divenir se stesso dell'Assoluto, per il quale vale la decisiva affermazione hegeliana: «la Cosa stessa non è esaurita nel suo fine, bensì nella sua attuazione; né il risultato è l'intero effettuale; anzi questo è il risultato con il suo divenire», in quanto «il nudo risultato è la morta spoglia che ha lasciato dietro di sé la tendenza»⁸.

Quindi il compimento dello spirito implica una esposizione storica che va dal mondo greco fino alla Rivoluzione francese e si insedia sul terreno di quella che Kant ha chiamato l'«insocievole socievolezza», un tratto decisivo della modernità di Hegel, ma anche della nostra. Protagonista diventa una forma di soggettività libera e autonoma che appare attraverso le figure del *Gewissen* e dell'anima bella. Il punto è che a quest'altezza il discorso hegeliano assimila in modo a prima vista sorprendente, ma poi ricco di spunti significativi la dimensione del soggetto come individuo e quella della soggettività come forma di sapere. Questo è lo spessore della dinamica fra la autocoscienza giudicante e l'autocoscienza agente che si compie nel loro reciproco riconoscimento, il quale al di là del suo aspetto di *drammatizzazione* offre un risultato che mi sembra legittimo chiamare *epistemologico*, il presentarsi della «forma assoluta» o del concetto speculativo⁹. Questa argomentazione del compiersi dello spirito muove da un'affermazione di grande portata: «lo spirito assoluto entra nell'esistenza (*Dasein*) soltanto in quel vertice, in cui il suo puro sapere di se stesso è l'opposizione e lo scambio con se stesso»¹⁰. Il sapere assoluto incarnerà la consapevolezza e l'esplicitazione di questa che costituisce una vera e propria definizione dell'assoluto: un carico teorico di enorme responsabilità e di un indiscutibile valore strategico per l'intera filosofia hegeliana.

Dopo aver concluso l'esposizione dell'*Anerkennung*, Hegel riprende il discorso sottolineando che i due Sé, pur nel loro essere delle autocoscienze finite e opposte, verranno a esibire la dimensione del concetto puro. Abbiamo così due concetti determinati e al contempo universali, la cui differenza sta nell'essere uno immediatamente universale, il Sé giudicante, e l'altro il Sé agente, segnato dalla piena singolarità (*absolute Einzelheit*). Viene allora prospettata una situazione che corrisponde a un «entrare nell'esserci» del «perfetto interno», dello spirito assoluto, sottolineando però che in questo modo lo spirito è «contrapposto a se stesso»¹¹. Si tratta di una dimensione ancora coscienziale, il cui dualismo costituisce esattamente l'opposizione attraverso il cui movimento l'autocoscienza arriverà all'attuazione (*Verwirklichung*). Significativo a questo punto è che Hegel per definire il protagonista di questo decisivo movimento usi come interscambiabili le nozioni di Autocoscienza, Io, Sé, interno, spirito che si sa come spirito, sapere puro, forma assoluta e concetto speculativo. In discussione è la struttura della soggettività, dell'assoluto come spirito, in una necessaria sintonia con i due Sé finiti e nell'emergere di un'autocontraddittorietà che può condurci ad affermare che al soggetto hegeliano è immanente una critica e presa di distanza dal soggettivismo inteso come uguaglianza con sé, identità, autonomia e autoriferimento.

⁸ Hegel (1972a, I, 3).

⁹ Per una lettura epistemologica del riconoscimento cfr. Pippin (1989).

¹⁰ Hegel (1972a, II, 194).

¹¹ Ivi, 195.

Hegel continua con l'esposizione della contrapposizione fra i due Sé, a partire dalla quale «ognuno si toglie in lui stesso [...] e con tale alienazione questo sapere scisso nel proprio esserci, ritorna nell'unità del Sé; è l'Io effettuale, l'universale saper se stesso nel suo assoluto contrario, nel sapere entro sé essente»¹². Si tratta allora di cogliere il nesso fra il riconoscimento orizzontale messo in atto dai due Sé, ognuno dei quali si «distacca entro di sé da sé», e il ritrovarsi dello spirito o del sapere puro in questo movimento. Nel loro reciproco «dismettere» il loro opposto esserci i due Sé danno vita a un piano dell'esistenza che costituisce l'esserci dell'Io, dunque dello spirito certo di sé: «un Io esteso fino alla dualità, Io che quivi resta uguale a sé e che nella sua completa alienazione e nel suo completo contrario ha la certezza di se stesso»¹³. La *definizione* del sapere assoluto, «esser presso di sé nel suo esser-altro come tale»¹⁴, trova qui una giustificazione che la rende meno perentoria: il sapere assoluto è sapere consapevole di non essere soltanto sapere, perché gli è intrinseco un ritorno a sé da un'alterità che costituisce il suo contenuto, il quale da parte sua verrà a compiere lo stesso movimento di uscita da sé e del ritrovarsi. Vorrei sottolineare che comprendere questo aspetto è un passaggio essenziale per penetrare nel nucleo più profondo della filosofia hegeliana. In proposito è molto importante tener presente che l'unità e l'uguaglianza del sapere sarà la sanzione di un ritorno a sé da una discesa verticale sul piano del finito e determinato, vale a dire nella realtà dei contenuti molteplici. Quel che il sapere assoluto assicura è la garanzia del risultato ultimo della conoscenza filosofica. La conclusione della *Fenomenologia* ha il senso di esibire il movimento di un oggetto adeguato, risultato di un lungo e travagliato processo e finalmente conforme alla dinamica del sapere puro.

Il sapere assoluto, nel pervenire a se stesso attraverso il movimento di autosuperamento delle determinazioni finite, mette in luce la loro necessaria successione, prefigurando – a mio avviso – quello che sarà il movimento delle scienze filosofiche reali, le quali nel loro lavoro conoscitivo saranno costrette a calarsi nei contenuti specifici del loro ambito, in un prendere le mosse da un massimo di esteriorità, per poi accompagnare l'automovimento delle diverse determinazioni fino alla completa adeguatezza con la propria struttura, pervenendo così alla dimensione della logica speculativa, la quale viene in questo modo a manifestarsi come un circolo presupposto-posto, come un risultato che è al contempo il fondamento del movimento che lo costituisce.

Nell'*Introduzione* all'*Encyclopédia* troviamo un'ulteriore indicazione del modo di procedere della conoscenza filosofica: «la nascita della filosofia [...] ha come punto di partenza l'esperienza, la coscienza immediata e raziocinante. Animato da questo stimolo, il pensiero si comporta essenzialmente in modo da elevarsi al di sopra della coscienza naturale, sensibile e raziocinante, e così si pone dapprima in un rapporto negativo, un rapporto di distanza rispetto all'inizio»¹⁵. Nella nota poi si afferma:

le scienze preparano quel che è contenuto nel particolare, in modo che possa essere recepito dalla filosofia. D'altra parte le scienze, con ciò stesso costringono il pensiero a passare a queste determinazioni concrete. Recepire questo contenuto [...] è al tempo stesso uno sviluppo del pensiero da se stesso¹⁶.

Sono queste affermazioni importanti che ci allontanano dall'idea di un'autosufficienza del pensiero speculativo hegeliano. La filosofia da un lato appare «debitrice» del proprio sviluppo alle scienze empiriche, ma che dall'altro, per il suo specifico modo di procedere,

¹² Ivi, 195-196.

¹³ Ivi, 196.

¹⁴ Ivi, 288.

¹⁵ Hegel (1981, 137).

¹⁶ Ivi, p. 139.

diventa «esposizione e riproduzione dell'attività originaria – perfettamente indipendente del pensiero»¹⁷. La comprensione della filosofia hegeliana non può non partire da questa dinamica che vede la compresenza per il pensiero di ricezione e attività, senza dimenticare che si tratta di un «peculiare modo di conoscere» che non pretende di colonizzare gli altri saperi, siano questi le scienze empiriche, la religione, fino all'esperienza comune¹⁸.

Il capitolo sul sapere assoluto assicura una ricostruzione della propria genesi assumendo che l'autosapersi dello spirito avvenga in una «lotta contro se stesso» e con un ineludibile bisogno di tempo. Non si tratta certo di un'ascesa trionfale dello spirito: la storia è definita un «torpido movimento» in cui troviamo fatica, opacità, travaglio e soprattutto lentezza¹⁹. Quel che vorrei apparisse con sempre maggiore chiarezza è il carattere unilaterale di quelle interpretazioni basate sul ragionamento che, dal momento che lo spirito è l'assoluto, avremmo necessariamente un suo movimento monologico, il quale, manifestando se stesso non potrà non pervenire al compimento definitivo. In questa prospettiva si dimentica il tratto essenziale del sapere assoluto, vale a dire del luogo stesso del compimento dello spirito. L'uguaglianza con sé e la riflessività, che costituiscono il risultato, vanno prese insieme al percorso che ha condotto ad esse e che è da intendere come una componente essenziale della loro natura. Lo spirito ha come intrinseca caratteristica di essere il contrario di se stesso e quindi di essere inseparabile dalla dualità fra soggetto e oggetto, da quella dimensione della coscienza che con tanta fatica e lentezza arriva a superare.

Nelle pagine conclusive della *Fenomenologia* troviamo alcune decisive affermazioni che vanno nella prospettiva che sto tentando di delineare. Hegel sottolinea non solo che «la scienza contiene in lei stessa la necessità di alienarsi della forma del concetto puro», ma soprattutto aggiunge che «l'alienazione» dello spirito nella coscienza «è ancora imperfetta» dal momento che «l'oggetto è in rapporto e non ha conseguito la sua piena libertà», ammettendo così che i diversi oggetti che la coscienza incontra nella sua esperienza sono in qualche modo preselezionati in base al legame d'essenza fra la coscienza e lo spirito²⁰.

Nelle scienze filosofiche reali gli oggetti determinati che si susseguono nell'esposizione hanno quella indipendenza e libertà che Hegel ritiene necessaria in base alla preoccupazione che la Scienza filosofica resti *aperta verso il basso*, ritrovi in se stessa l'istanza di un'apertura all'alterità ancora più radicale di quella che troviamo nel cammino fenomenologico. Non dobbiamo dimenticare tuttavia che nella stessa *Fenomenologia* il motivo dell'agire umano imprevedibile e mai circoscrivibile, opera di un Sé agente sempre singolare, introduce il tema di un esserci contingente, di un terreno che richiede al sapere concettuale lo sforzo più arduo di comprensione.

Hegel in ogni caso sottolinea il *debito* della *Fenomenologia* nei confronti della dimensione dell'esserci, perché sta guardando in avanti alla natura dell'*absolutes Wissen*: «il sapere non conosce soltanto sé, ma anche il negativo di se stesso o il suo limite. Sapere il suo limite vuol dire sapersi sacrificare [...] questo sacrificio è l'alienazione dello spirito [...] nella forma del libero accidentale accadere»²¹. Dopo quella nella coscienza si rende necessaria una *seconda* più radicale alienazione, una *caduta* nell'esteriorità del tempo e nell'immediatezza dello spazio. Questa vertiginosa discesa del concetto assoluto nella storia e nella natura costituisce l'altra faccia, rivolta in avanti, del movimento che ha condotto la sostanza a farsi soggetto. Impariamo così a considerare lo spirito non come

¹⁷ Ivi, p. 140.

¹⁸ Sempre nell'*Introduzione all'Enciclopedia*, Hegel ha sottolineato che «nella regione pura dei concetti» può sorgere la «nostalgia per una rappresentazione fin qui già ben nota e usuale»; Hegel, (1981, 127).

¹⁹ Hegel (1972a, II, 304).

²⁰ Ivi, 303-304.

²¹ Ivi, 304.

un'ipostasi metafisica, un ente di ragione, ma essenzialmente una modalità del conoscere, attribuita al sapere assoluto, il quale stabilisce per se stesso una necessaria relazione all'alterità dei contenuti determinati propri della natura e del mondo umano.

L'ultimo tornante dell'esposizione hegeliana riprende il tema della storia come «farsi dello spirito» e introduce la memoria come componente essenziale della filosofia. Essa costituisce il momento dell'«insearsi» (*Er-Innerung*) dello spirito, che è così «calato nella notte della sua autocoscienza»²². Abbiamo il conservare una realtà sempre dileguante, dal profondo della quale si rivela il concetto assoluto, che – si badi – toglie la profondità dell'insearsi ed è un'«estensione» che è esattamente la negazione della pura interiorità, un percorrere la realtà esistente, che costituisce l'unica via attraverso la quale il Sé riconquista se stesso. Sarebbe dunque affrettato vedere in Hegel il filosofo dell'anamnesi, di un pensiero rammemorante, volto esclusivamente al passato. L'ultimo capoverso del testo mi sembra costituisca la conferma di questa apertura della filosofia al futuro e in generale all'altro da sé: «la meta, il sapere assoluto o lo spirito che si sa come spirito ha a sua via la memoria degli spiriti» vale a dire delle epoche della storia definita il «libero esserci apparente nella forma dell'accidentalità», la quale, «insieme» alla «scienza del sapere apparente» che è «il lato della loro organizzazione concettuale», costituiscono «la storia concettualmente intesa» vale a dire «la commemorazione (*Erinnerung*) e il calvario (*Schädelstätte*) dello spirito assoluto, l'effettualità, la verità e la certezza del suo trono, senza del quale esso sarebbe l'inerte solitudine (*leblose Einsame*)»²³. Il sapere assoluto viene così presentato come ciò che ha dietro di sé il travaglio della storia, della quale costituisce la comprensione concettuale, in un divenire se stesso che non ne fa un'entità priva di vita, ma la attiva scaturigine di sempre nuove conoscenze, un compimento che – come abbiamo visto – è soglia di una necessaria alienazione nell'altro da sé. Forse la metafora che meglio lo caratterizza è quella del respiro: di un costante movimento vitale di inspirazione ed espirazione, di riferimento a sé e di riferimento ad altro. L'autoriferimento riflessivo dato dall'unità di certezza e verità va inteso come un vertice, una pausa, un *fermare gli orologi* che ha alle spalle il dualismo della coscienza e davanti la realtà della natura e della storia che offriranno contenuti sempre nuovi da ricondurre, a partire dalla loro immediata estrinsecità, alla forma concettuale.

Il sapere assoluto ha dunque una genesi che sancisce il suo legame essenziale con la coscienza e il sapere finito, in un compimento che per via della sua intrinseca contraddittorietà è al contempo apertura all'alterità: se il bisogno di filosofia nasce dalle lacerazioni della finitezza, il bisogno della filosofia, quello che Hegel chiamerà l'«istinto (*Trieb*) della ragione» indurrà il sapere speculativo a uscire da se stesso e immergersi nella realtà naturale e storica²⁴. Il cammino fenomenologico ha presentato un'autonegazione del finito che è ben lontano dal dipendere da una monotona attività del sapere assoluto su di esso²⁵. Il ruolo del «per noi» che è intervenuto nei momenti in cui il processo di sviluppo dialettico ha avuto una battuta d'arresto, si pensi alla «coscienza infelice», dimostra che gli avanzamenti dipendono dalle contraddizioni specifiche della coscienza, che a volte la conducono in un vicolo cieco. Il «per noi» è una sorta di mente filosofica collettiva che, consapevole del compimento, lascia la coscienza vivere in prima persona la propria esperienza e prefigura lo spirito come comunità di soggetti liberi e aperti al confronto reciproco.

Le acquisizioni circa lo statuto del sapere assoluto ci aiutano a comprendere l'affinità fra la *Fenomenologia* e la *Scienza della logica* nel fornirci i *metaconcetti* che poi

²² *Ibidem*.

²³ Ivi, p. 305.

²⁴ Hegel (1968, II, 938).

²⁵ Questa è la posizione di Heidegger (1968, 74).

troveremo in atto nella filosofia della natura e nella filosofia dello spirito. Hegel nella *Prefazione* alla prima edizione della *Logica* dopo aver detto che: «lo sviluppo immanente del concetto, è il metodo assoluto del conoscere, ed insieme l'anima immanente del contenuto stesso» così continua:

per questa via che costruisce se stessa può la filosofia essere una scienza oggettiva dimostrata. In questa maniera tentai di esporre la coscienza nella *Fenomenologia*. 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 [...] che si propone come oggetto quelle pure essenzialità stesse, quali esse sono in sé e per sé²⁶.

Sono queste considerazioni in perfetta sintonia con la *Prefazione* alla *Fenomenologia* quando afferma: «il puro autoriconoscersi entro l'assoluto esser altro, questo etere come tale, è il fondamento, il terreno della scienza [...]. Il cominciamento della filosofia presuppone ed esige che la coscienza si trovi in questo elemento»²⁷.

Le scienze filosofiche reali della natura e dello spirito presuppongono tanto la *Fenomenologia* che la *Logica*. Sono esse a offrire la struttura di quelle essenze pure, di quei concetti che in quanto automovimenti, circoli costituiscono la natura della scientificità, quel «logico» che rende scientifico, cioè filosofico-speculativo i diversi contenuti²⁸. Nella *Fenomenologia* l'elemento logico opera dietro le quinte e solo nel sapere assoluto diventa trasparente quella sua mobile struttura che poi la *Scienza della logica* articolerà secondo l'immanente andare al di là di sé delle diverse categorie.

Con la conclusione della *Fenomenologia* quel che si è preparato è appunto l'«elemento del sapere», in cui non c'è più l'opposizione dell'essere e del pensiero. Entrambe le opere, seppure in modo diverso, concorrono quindi a fornire una sorta di deduzione kantiana dell'oggettività dei concetti. Il primo aspetto da tener presente è che questo sapere considera essenziale muoversi nella determinatezza: il contenuto della filosofia è l'essere determinato che è nel proprio concetto, un processo che crea e percorre i suoi momenti dando vita all'intero effettuale. La verità racchiude in sé il negativo «ciò che sta dileguando e che deve essere considerato esso stesso come essenziale», l'effettualità ha bisogno dell'apparenza, «ogni momento mentre si isola altrettanto immediatamente si risolve»²⁹.

Hegel sottolinea che la presentazione del metodo della scienza appartiene alla logica e coincide con essa: il metodo non è altro che la struttura dell'intero presentato nella sua più pura essenza. Alla scienza è lecito organizzarsi soltanto mediante la vita propria del concetto: così il metodo non è qualcosa applicato dall'esterno, ma è «l'anima automoventesi del contenuto perfetto», per questa ragione «il conoscere filosofico esige che ci si abbandoni alla vita dell'oggetto» in modo tale che «calato nella materia e procedendo nel movimento che gli è proprio [...] ritorna in se stesso»³⁰.

Nello sforzo di approfondire la natura del conoscere filosofico Hegel raccomanda di «evitare il consueto discorrere acongettuale circa l'identità del pensare e dell'essere», di tener fermo il suo carattere di «attività immersa nel contenuto, - perché essa ne è

²⁶ Hegel (1968, I, 7).

²⁷ Hegel (1972a, I, 20).

²⁸ Per una chiara distinzione fra la Logica come prima parte della Scienza filosofica e il «logico» (*das Logische*) che è la dimensione speculativa che presiede alla conoscenza filosofica nell'affrontare i propri contenuti: cfr. A. Nuzzo, *La logica*, in AA.VV., *Guida a Hegel*, a cura di Claudio Cesa, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 42-44.

²⁹ Hegel (1972a, I, 37-38).

³⁰ Ivi, 43-44.

l'immanente Sé – e che in pari tempo essa è ritornata in sé, perché essa è la pura uguaglianza con sé nell'esser altro». In questo modo, con accenti che riproducono la *formula* del sapere assoluto, viene ribadito che «il sapere non è l'attività che manipola il contenuto come un alcunché di estraneo», «una violenza», ma un'«astuzia», consapevole che «la concreta vita della determinatezza [...] è un operare che si dissolve e fa di sé un momento dell'intero»³¹.

Quindi non ci viene presentato solo il carattere immanente ai contenuti del sapere filosofico, ma anche il carattere sempre determinato di questi contenuti, il loro automovimento. L'elemento speculativo è così costituito da un sapere capace di «rinunciare alle personali scorribande nel ritmo immanente dei concetti», capace della «discrezione» (*Enthaltsamkeit*) di limitarsi a «contemplare» come un contenuto determinato abbia in se stesso una dinamica di autonegazione attraverso la quale arriva ad assumere la forma concettuale³². Il senso di questo discorso hegeliano sta nel rifiuto della semplice affermazione dell'unità di pensiero ed essere, ma nel tener ferma anche la loro distinzione, il che significa fare i conti con le diverse determinazioni cui il sapere va incontro. Siamo fuori da ogni ontologia ingenua: l'affermazione dell'unità fra pensiero ed essere, propria del sapere assoluto, assume il carattere di una conclusione e di un nuovo inizio del processo della conoscenza speculativa, di modello operativo della Scienza filosofica.

Nel capitolo sull'*Idea assoluta*, con cui si conclude la *Scienza della logica* troviamo un ulteriore approfondimento dell'unità-distinzione fra metodo e concetto, sulla base di un comune dinamismo, nel quale è in gioco una «negatività verso l'altro e verso sé»³³.

In una sorta di parallelismo con l'inizio della trattazione del sapere assoluto, anche in questo ultimo scorciò della *Logica* Hegel prende le mosse dall'espressione: «quel che rimane ancora da considerare», che in questo caso si rivolge esplicitamente alla questione del «metodo», definito «forma del contenuto, forma assoluta» e «suprema e unica potenza della ragione»³⁴. Il metodo assicura la determinazione del concetto, in modo che «l'attività conoscitiva soggettiva» assuma un pieno «significato oggettivo»³⁵. L'accento dell'esposizione hegeliana è sul convergere delle determinazioni del metodo e quelle del concetto, il quale muove i contenuti, contrapposti nella loro determinatezza, «sprigiona la loro dialettica» e scandisce il corso del conoscere³⁶.

Il movimento del concetto inizia con «il mostrarsi come l'altro di se stesso» dell'universale, il suo passare nel determinato e attraverso un ulteriore negatività, pervenire al ristabilirsi del «suo semplice riferimento a sé», vale a dire il suo realizzarsi³⁷.

Il metodo assicura che il movimento avvenga per via di un negativo riferimento a sé, vale a dire con una dinamica immanente, nella quale è decisivo il fatto che la seconda determinazione sia «una relazione, un rapporto» e «racchiuda in sé il proprio altro», così da essere «qual contraddizione, la posta dialettica di se stessa»³⁸. Il risultato è immediatezza e mediazione nella loro unità, ma afferma Hegel non è un «terzo quieto», ma un'unità che coincide con il movimento e l'attività con cui il primo e il secondo momento si mediano con se stessi³⁹. Abbiamo il passaggio da un iniziale concetto

³¹ Ivi, 45-46.

³² Ivi, 49.

³³ Hegel (1968, II, 938 sgg.).

³⁴ Ivi, 937-938.

³⁵ Ivi, 939.

³⁶ Ivi, 946.

³⁷ Ivi, 950.

³⁸ Ivi, 947.

³⁹ Ivi, 950.

astratto, da un semplice pensiero a un risultato che «l'individuo, il concreto, il soggetto (*das Einzelne, Konkrete, Subjekt*)»⁴⁰.

Hegel ha descritto così «il passo speculativo», che caratterizza la sua filosofia, ma quel che da parte mia vorrei mettere in rilievo è che il movimento logico contiene in sé, una inevitabile istanza gnoseologico-conoscitiva. Per la sua stessa caratteristica questa dinamica logica esce da se stessa e si cala nella realtà. L'andare fuori di sé dell'universale astratto è un accedere a contenuti determinati, che non sono «raccattati» casualmente secondo la modalità del pensiero formale, ma che entrano, in una connessione specifica con quel concetto. Sul piano non strettamente logico è implicito un *lavoro* immanente alle determinatezze, una «fatica del concetto» volto a mettere in moto il loro presentarsi all'adeguazione con il pensiero e pervenire a «togliere l'opposizione fra il concetto alla realtà»⁴¹.

Uno dei più importanti esempi dell'uscire «dall'assoluta astrazione o universalità» del puro pensare si trova nei *Lineamenti di filosofia del diritto* in cui appare chiaro che si tratta sia di una apertura alla determinatezza del contenuto, sia di un vero e proprio movimento per cui «l'Io entra nell'esserci [...] momento assoluto della sua finità o particolarizzazione»⁴². Quest'ultimo aspetto accenna al tema dell'agire che è sempre finito e capace di formare una realtà finita che *chiede* di liberare il suo senso.

La conoscenza concettuale è descritta dalla logica, ha come sua «anima» l'autocontraddittorietà tanto del momento universale quanto di quello particolare, ma quest'ultimo *copre* una molteplicità che non è dedotta o preformata dal pensiero. Il concetto-metodo offre il modello operativo necessario e invariante, ma la conoscenza filosofica non può limitarsi ad esso: è un'attività che si sporca le mani con l'empirico, quel *fuori* dell'idea che è «errore, torbidezza, opinione, tendere, arbitrio, caducità» e che il sapere ritiene di avere la «forza» di riportare a sé⁴³. La filosofia non può coincidere con l'appagamento nella riflessività, ha un'immanente spinta estatica verso la realtà naturale e storica, verso ciò che essa non è, ma che sa di poter accompagnare fino alla consonanza con se stessa.

Quel che il sapere assoluto e l'idea garantiscono è il risultato ultimo dell'incontro fra il sapere e il mondo, consistendo nell'esposizione della modalità necessaria al raggiungimento della meta, ma questa forma deve sempre dar prova di sé nei contenuti, che da parte loro devono mostrarsi in grado di innestare il proprio automovimento verso la forma. La differenza fra il pensiero e la realtà consiste nel fatto che il primo esprime la consapevolezza del processo, che i contenuti reali *subiscono* in quanto vivificati dal sapere: oggetti di una *Aufhebung* che li nega e li innalza alla conoscenza, operando quella che si può definire una vera e propria *salvazione dei fenomeni*⁴⁴.

La relazione negativa verso di sé vale per il determinato, per l'autocoscienza finita, ma anche per l'assoluto come spirito, che così non è solo certezza di se stesso, autoriferimento, pura uguaglianza con sé. La conquista della relazione a sé sancisce la

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Ivi, 948.

⁴² Hegel, (1999, 30-31). Queste considerazioni vanno interpretate in riferimento all'*Enciclopedia*: «lo spirito oggettivo è sul terreno della finitezza [...] la volontà libera [...] si relaziona a una oggettività esteriore già data» in Hegel (2000, 352).

⁴³ Hegel (1968, II, 935).

⁴⁴ Nell'*Aggiunta* al § 82 dell'*Enciclopedia* Hegel sottolinea: «se diciamo che l'assoluto è l'unità di soggettivo e oggettivo, questo è certamente esatto, ma unilaterale in quanto così viene espressa solo l'unità, e posto l'accento su di essa, mentre, in effetti, il soggettivo e l'oggettivo non sono soltanto identici, ma anche distinti», così da rendere indispensabile anche se sempre da *superare* la dimensione del finito. Cfr. Hegel (1981, 255).

libertà del concetto, ma come abbiamo visto Hegel sottolinea a più riprese anche la «libertà e indipendenza» dei contenuti, fino al loro essere un accadere contingente, tanto da arrivare a parlare della necessità per lo spirito di ritrovare Sé nella «distruzione» (*in der Verwüstung*) e nell'«assoluta devastazione» (*in der absoluten Zerrissenheit*)⁴⁵.

A questo punto è possibile riassumere le caratteristiche del sapere assoluto: esso è il contrassegno dell'assenza di una cosa in sé, del non darsi per la filosofia per principio dell'inconcepibile, dell'ineffabile, di un limite assoluto⁴⁶. Bisogna pensare l'Assoluto non come qualcosa di dato una volta per tutte, ma come il movimento dialettico della propria autorealizzazione e quindi il tentativo di più profonda comprensione delle sue caratteristiche è costretto a fare i conti con la visione hegeliana della contraddizione. Il sapere assoluto incarna la forma compiuta dell'unità di determinazioni opposte a un livello massimo di intensità. Il sapere e il suo altro vanno intesi come il positivo e il negativo, sulla base di una logica della contrarietà, in cui i termini si escludono, ma al contempo si implicano reciprocamente, così da poter parlare da una relazione costitutiva, immanente, in un massimo di lontananza dalla indifferenza, dall'autosussistenza delle cose finite.

Hegel stigmatizza in diverse occasioni la sintesi degli opposti: la contraddizione speculativa si risolve nel concreto, che è l'unità di determinazioni di pensiero altrimenti astratte se intese separatamente o ritenute incompatibili. I termini vanno assunti in modo tale da mostrare come ciascuno contenga entro di sé l'altro, quindi l'intera relazione: solo così si raggiunge l'autosussistenza⁴⁷. Abbiamo una relazione immanente, fra opposti che sono così inseparabili e caratterizzati dalla contraddizione, una meta-categoria, dotata di pervasività, che ha nel sapere assoluto una delle esibizioni decisive: al suo livello la doppia relazione di esclusione e inclusione, che definisce l'opposizione si esercita sul nesso fra sostanza e soggetto e fra essere e pensiero. Essi si danno insieme negatività reciproca e unità, un'unità che sopporta la contraddizione degli opposti, in cui ognuno contiene in sé anche l'altro, per cui si produce l'unità dell'unione e della disunione.

Hegel afferma che dopo Kant la metafisica va *tradotta* in una logica, in cui il trascendentale perde il suo carattere formale e dualistico e si mostra come un intero interconnesso di categorie che sono essenzialità pure, le quali nella conoscenza filosofica riappaiono nella loro immanenza alla realtà. L'intelligibile non è così più qualcosa di sovraordinato, ma si coniuga con le diverse modalità dell'apparenza, come è mostrato nella figura fenomenologica del «mondo invertito»⁴⁸. La logica non è un discorso su un Assoluto preesistente, ma un automovimento dell'assoluto che espone se stesso. La *Darstellung* nella *Logica* rivela la circolarità del pensiero speculativo, in cui il primo diventa ultimo e viceversa. Non si dà un sostrato, una presenza indipendente dalla propria esposizione. Questo vale anche per il sapere assoluto che è una giustificazione retrospettiva della propria genesi e contemporaneamente del proprio proiettarsi in avanti, in modo tale che comprendendo il proprio altro, comprende se stesso. Esso è anche il

⁴⁵ Hegel (1972a, I, 26).

⁴⁶ Pubblicato nel 1953, *Logique et existence* di Jean Hyppolite resta ancor oggi un punto di riferimento ineludibile. La sua tesi centrale consiste nel sostenere che se l'Assoluto hegeliano coincide con la logica è però il sapere assoluto a dirci che fra pensare ed essere non c'è solo unità, ma al contempo distinzione. Nell'individuare la contraddizione nel cuore dell'Assoluto, Hyppolite afferma l'essenzialità della determinatezza per Hegel. Emerge così la radicale immanenza della filosofia hegeliana e il suo doppio versante ontologico ed epistemologico. Cfr. Hyppolite (2017).

⁴⁷ Per Sergio Landucci la logica della relazione immanente e dell'inseparabilità dei contrari «può essere valutato come uno dei maggiori acquisti di cui il pensiero umano vada debitore a Hegel». Landucci (1978, 74).

⁴⁸ Hegel, (1972a, I, 129-136). *Die verkehrte Welt* è una delle figure più rilevanti della *Fenomenologia*, in cui per via della riflessione negativa verso di sé, si produce l'inversione del mondo intelligibile e il liberarsi di un movimento che è insieme del pensiero e della realtà, della forma e del contenuto.

superamento dell'ultima scissione, i cui protagonisti, il Sé giudicante e il Sé agente conservano le acquisizioni del cammino fenomenologico precedente e le offrono alla totalizzazione dello spirito che si sa come spirito. Forse l'immagine più congrua all'Assoluto hegeliano è quella di una comunità di individui liberi che si confrontano, confliggono, ma si riconoscono e possono trovarsi l'uno nell'altro come uguali e diversi: una modalità di relazione che rompe definitivamente con ogni concezione dell'Assoluto come Sostanza, Dio, *Causa sui*, ente sommo.

Il sapere assoluto è il legame fra l'esperienza della coscienza e la manifestazione dello spirito. Il sapere questa unità implica l'esplicitazione del fatto che si tratta di un unico processo dialettico che ha nel risultato la piena esplicitazione di se stesso. La dialettica ha un effetto di desoggettivazione, sono i contenuti oggettivi a muoversi, essa implica una negatività del pensiero soggettivo, la perdita della sua autoreferenzialità per diventare il coronamento dell'autoesprimersi della realtà. Il sapere assoluto è l'*Aufhebung* non solo nella sua efficacia concreta, ma anche nella consapevolezza di sé. L'assoluto come sapere di sé segnato dalla dialettica e dalla antinomicità si interdice l'autosufficienza, l'identità con sé, l'autonomia. Lo Spirito non è più pensabile come un Dio trascendente, ma diventa piuttosto una sorta di *anima* del mondo che vivifica la natura e dà senso alla storia.

La vocazione *epistemologica* dell'*absolute Wissen*, mi appare evidente nel suo essere l'elemento del confronto con le altre modalità di intendere l'Assoluto⁴⁹. Indubbiamente però, in quanto cerniera fra la *Fenomenologia* e la *Logica*, il sapere assoluto afferma anche la propria autoconsistenza ontologica, ma con una propria specificità che va oltre la distinzione fra regolativo e costitutivo: sostiene che la filosofia è conoscenza della realtà effettiva, pensiero oggettivo, ma secondo una modalità che legando intrinsecamente metodo e contenuto deve necessariamente fare i conti con le diverse articolazioni dell'esteriorità naturale e umana, in chiara opposizione alla metafisica di una volta che ingabbia il finito e assume l'adeguazione fra pensiero ed essere come l'unico terreno del proprio sapere⁵⁰.

Non c'è una risposta semplice alla domanda se Hegel sia un pensatore metafisico. Nelle lezioni sulla storia della filosofia e nella *Scienza della logica* l'atteggiamento critico è anche ricostruttivo, secondo la modalità tipica dell'*Aufhebung* dialettica. Posso dire che Aristotele, Spinoza, Leibniz e in particolare Kant alimentano nel profondo la sua filosofia e che mi appare ancora oggi estremamente fecondo continuare a studiare il confronto di Hegel con i nodi più significativi del loro pensiero.

Una domanda oggi ricorrente è se il *Sistema della scienza* hegeliano costituisca il compimento della metafisica e se ciò coincide con le strutture di fondo del pensiero tecnico- scientifico, che domina nella nostra tarda modernità⁵¹. Nei sostenitori di questa posizione c'è un certo fatalismo nel considerare il totalizzarsi della tecnica un orizzonte ormai intrascendibile e rispetto al quale diventano possibili solo comportamenti *adattativi*.

La critica tradizionale a Hegel di panlogismo, di aver costruito un sistema inteso come una totalità autotrasparente, segnata da una riflessività definitiva, mi sembra aver lasciato il posto a letture che per un versante valorizzano aspetti parziali del pensiero hegeliano o per un altro, per certi versi opposto, recuperano una problematica *ontologica* ricca di

⁴⁹ La *Prefazione* alla *Fenomenologia*, con alle spalle il sapere assoluto, è il luogo in cui Hegel sceglie come principali bersagli polemici la concezione dell'Assoluto di Schelling e il sapere formale e raziocinante.

⁵⁰ Hegel (1981, 174-187).

⁵¹ Heidegger vede in Hegel il compimento della metafisica della soggettività, in una visione dell'Assoluto come caratterizzato dalla «potenza assolutoria, affrancamento dalla relazione e assolvimento». Heidegger (1968, p. 123). Per Heidegger, inoltre, la tecnica moderna è un esito immanente della storia della metafisica e il luogo della sua «fine». In diverse occasioni ho preso le distanze dalla interpretazione heideggeriana di Hegel.

sedimentazioni storiche, come antidoto alle rigide distinzioni degli ambiti disciplinari. Certamente in Hegel l'umano e il non umano, la dimensione naturale e quella storica risultano intrecciate, in un approccio *scientifico* che fluidifica le rigide separazioni e ricerca le connessioni profonde.

Credo che la *Fenomenologia dello spirito*, il capolavoro hegeliano, illuminata dal riverbero offerto dalla *grande logica*, contenga una problematizzazione di alcune questioni di portata epocale. Vi troviamo un rinnovato stimolo a fare i conti con l'individualismo come rischio radicale, ma anche come risorsa imprescindibile per ripensare i legami sociali. Inoltre l'approfondimento della questione del riconoscimento ha permesso di svolgere una critica serrata a ogni forma di soggettività, sia individuale che collettiva, esclusivamente autoriferita, chiusa nella propria identità e incapace di autentiche forme di relazione all'alterità.

In ultimo mi sembra necessario continuare a meditare sulla presenza in Hegel di un'antropologia negativa che, nel dare una inconfondibile coloritura *affettiva* al suo linguaggio, esprime la consapevolezza di un'inesorabile spinta distruttiva dell'umano, fonte di una conflittualità permanente, terreno di un *politico*, che più che mai chiede nuove risorse intellettuali e inedite forme di prassi sociale.

Bibliografia

- Hegel G.W.F. (1972a), *Fenomenologia dello spirito*, 2. voll., a cura di E. De Negri, Firenze: La Nuova Italia.
— (1972b), *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, in *Scritti teologici giovanili*, a cura di E. Mirri, Napoli: Guida.
— (1968), *Scienza della logica*, 2 voll., a cura di C. Cesa, Roma-Bari: Laterza.
— (1999), *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Roma-Bari: Laterza.
— (2000), *Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, Torino: UTET.
— (1981), *Scienza della logica*, a cura di V. Verra, Torino: UTET.
Heidegger M. (1968), *Il concetto hegeliano di esperienza*, in *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi. Firenze: La Nuova Italia, pp. 103-190.
Hypolite, J. (2017), *Logica ed esistenza*, a cura di S. Palazzo, Milano: Bompiani.
Landucci, S. (1978), *La contraddizione in Hegel*, Firenze: La Nuova Italia.
Nuzzo, A. (1997), *La logica*, in Cesa C. (a cura di), *Guida a Hegel*, Roma-Bari: Laterza, 42-44.
Pippin, R. (1989), *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge: University Press, Cambridge.