

Congedo dal sapere assoluto. Genesi, esito, riscatto
Lucio Cortella, Università Ca' Foscari di Venezia, cortella@unive.it

Abstract

Absolute knowledge is not simply the achievement, on the part of consciousness, of complete and absolute *self-awareness*; it is simultaneously the exposition of that knowledge as the ultimate *substance* of all reality. In this way, Hegel transforms into a genuinely *ontological* thesis what, over the course of the work, had appeared as a purely *epistemological* experience: “experience” becomes the absolute, and the critique of ontology that had accompanied this “experience” is converted into a new ontology. Against this outcome, however, it is possible to “redeem” absolute knowledge from the self-reflexive character that culminates in the identification of epistemology with ontology. Such a redemption becomes conceivable through a reconstruction of the intersubjective and normative foundations of spirit, and by preserving a conception of ethical life (*ethos – Sittlichkeit*) that cannot be subsumed under reflection or conceptual mediation. The phenomenological path thus remains the process whereby subjectivity learns, on the one hand, its mediation through an ethical objectivity that constitutes it, and on the other, the inescapable reflective mediation of reality. Yet the primacy of ethical life over reflection prevents any final subsumption of reality into conceptual mediation. In this sense, “phenomenology” reverts to being nothing more than the *experience of consciousness*.

Keywords

Absolute Knowledge, Experience, Recognition, Ethos, Reflection

Com’è noto, per Hegel, decisivo non è l’esito di un processo, ma «il risultato insieme col suo divenire»¹, ovvero il cammino che si è percorso per ottenere quel risultato. Il sapere assoluto, perciò, non può essere adeguatamente compreso limitandosi alle sole pagine che Hegel vi dedica nel capitolo conclusivo della *Fenomenologia dello spirito* (pagine che, tra l’altro, vengono in larga parte occupate proprio dalla riesposizione di quel percorso). Il processo – che prepara quell’«esito» – ne determina infatti il carattere, le pretese, il significato. È perciò nella lunga «genesi» – sostanzialmente l’intera opera – che troviamo racchiuso il segreto di quelle celebri pagine ed è da lì che è necessario prendere le mosse.

1. Genesi

La *Fenomenologia dello spirito* non è semplicemente una “Introduzione” alla “Scienza”, benché sia questo il significato fondamentale che Hegel le attribuisce. Essa è molto di più: è l’opera che serve a Hegel per “costruire” il suo concetto di Assoluto: ogni figura, ogni passaggio, ogni capitolo sono tutti “mattoni” fondamentali, essenziali, indispensabili, al fine di ottenere quel risultato. È nota la tesi hegeliana secondo cui *non* si ottiene l’assoluto con un «colpo di pistola»² bensì grazie a un procedimento logico-argomentativo, che non presuppone l’Assoluto, né il punto di vista della “Scienza”, come vero, ma si limita ad

¹ Hegel (2008, 5).

assumere la mera esistenza del finito (concedendo quindi ai negatori dell'Assoluto la verità di un punto di vista empirico, relativo, contingente). Sia nella *Introduzione* alla *Fenomenologia* sia in quella alla *Scienza della Logica* Hegel definisce questo suo procedimento come la “negazione determinata”³, perché volto a ottenere la verità “positiva” attraverso la “negazione” del punto di vista finito e la sua “elevazione” a un punto di vista “più alto”.

Questo punto di partenza finito, assunto come provvisoriamente vero, viene presentato da Hegel all'inizio dell'opera come la prospettiva della «coscienza naturale»⁴, cioè come una sorta di determinazione “ingenua” del nostro sapere, la consapevolezza immediata delle nostre certezze sensibili. Qui – e in tutti quei luoghi in cui Hegel ammette un necessario inizio dal finito – egli precisa che quel punto di partenza non dovrà però essere considerato «come una base solida»⁵, bensì come qualcosa che nel processo andrà «tolto».

Ne deriva che la “costruzione” fenomenologica dell'assoluto dovrà “togliere”⁶ quella coscienza finita da cui proviene, per condurla a qualcosa di più elevato. Propriamente essa dovrà *superare* la sua falsa autoconsapevolezza, lasciando emergere qualcosa che, secondo Hegel, essa «è già» ma di cui non è ancora consapevole. La coscienza ritiene infatti, erroneamente, di essere una soggettività finita di fronte a un mondo di cose – e di altre coscenze – a lei opposto. Pensa cioè di vivere in un contesto di opposizioni, in cui l'esterno è contrapposto all'interno, il singolo è opposto all'universale, il finito all'infinito, il soggettivo all'oggettivo. Tutto ciò, questa «opposizione della coscienza»⁷, questa sua “particularità”, dovrà essere superata per *fare spazio* a un'assolutezza oggettiva (che Hegel nel corso della *Fenomenologia* chiamerà «spirito»), un'assolutezza che di quella coscienza finita costituisce il fondamento, la verità, l'essenza ultima.

Quest'assolutezza emergerà dall'«interno» della coscienza, a partire dal suo percorso di progressiva coscientizzazione. Non si tratterà perciò di un'oggettività a lei contrapposta, né tantomeno trascendente. Il processo sarà invece *immanente*: è dall'interno della sua esperienza che emergerà qualcosa di *più vero*, più alto, ma anche più “proprio”, ovvero “ancor più” appartenente alla sua vera essenza.

L'assoluto si va perciò “costruendo” con un *movimento duplice*. Da un lato sarà un processo *negativo*: la coscienza dovrà autocriticarsi, negare le proprie certezze, negarsi. Dall'altro il processo sarà *positivo*: la coscienza apprenderà che essa è *altro* da ciò che pensava e questo *altro* si presenterà come qualcosa da cui essa dipende ma che al tempo stesso si rivela come la sua stessa natura. In altri termini, si tratta di un'esperienza di *mediazione*: la coscienza incontra qualcosa che è “altro” da lei ma che è anche parte di lei. È infatti *condizione* del suo stesso essere, qualcosa da cui essa viene determinata ma che si

² L'espressione ricorre sia nella *Prefazione* alla *Fenomenologia* (ivi, 21) sia nel *Preambolo* alla *Scienza della Logica* (Hegel 1968, 52).

³ Hegel (2008, 61-62); Hegel (1968, 36).

⁴ Hegel (2008, 60).

⁵ Il contesto in cui Hegel usa questa espressione è una «annotazione» enciclopedica sul rapporto tra finito e infinito, nella quale viene criticato il modo in cui la metafisica espone la cosiddetta “prova cosmologica” dell'esistenza di Dio, secondo la quale, partendo dal finito, dal mondo e dal contingente, si potrà pervenire all'infinito, al necessario, a Dio. Ebbene, quel punto di partenza finito non potrà mai essere considerato «come una base solida (*als eine feste Grundlage*)», perché su di esso si dovrà esercitare «un'attività negativa», a seguito della quale esso si rivelerà «caduco, apparente, in sé e per sé nullo» (Hegel 1983, 61-62 [§ 50, nota]).

⁶ Assumo qui la traduzione ormai consueta del termine tedesco «aufheben» usato da Hegel, ben consapevole che quel “togliere” non ha un significato meramente negativo ma anche di positiva “conservazione” del tolto, con in più la consapevolezza che proprio in virtù di quella doppia operazione positivo-negativa si ottiene qualcosa di ancor più alto del punto di partenza, qualcosa di “elevato” (significato anch'esso presente nel verbo tedesco «aufheben»).

⁷ Hegel (1968, 31).

trova “in” lei. L’intera esperienza fenomenologica è per la coscienza l’esperienza che essa è sempre “presso altro” e che è questo “altro” a costituire la sua natura più propria.

Nei primi capitoli della *Fenomenologia* questa alterità si manifesterà a partire dall’incontro della coscienza con il mondo della *natura*, presentandosi come qualcosa d’altro sia rispetto all’oggettività naturale sia rispetto a lei stessa. Nel I capitolo sarà l’impatto con l’universalità immanente nel dato sensibile, nel II capitolo l’esperienza di un «per altro» dentro la cosa della percezione, nel III capitolo la scoperta di leggi naturali che lungi dall’essere «quiete» si manifestano come l’«inversione» di se stesse. A partire dal IV capitolo l’alterità si presenterà invece con i tratti dell’*intersoggettività* umana: l’oggettività della relazione di riconoscimento con un’altra autocoscienza (IV capitolo), la socialità che coopera alla «cosa» comune (V capitolo), le relazioni sociali, politiche e storiche (VI capitolo). La coscienza fa l’esperienza *radicale* che tutti questi “altri”, da lei incontrati al di fuori, sono in realtà *parte di lei*. Non fanno semplicemente parte della sua *esperienza* ma partecipano della sua stessa *costituzione*. La tesi di Hegel è che la nostra identità individuale è composta da tutto ciò che incontriamo: non solo le cose, ma anche gli altri soggetti vivono “dentro” di noi.

Nella seconda parte dell’opera (a partire dalla terza sezione del V capitolo, quella dedicata alla «Cosa stessa») la componente intersoggettiva sembra prendere decisamente il sopravvento rispetto a quella “oggettiva”, proponendosi come la *via maestra* per l’assoluto. Il motivo è presto spiegato. Il confronto con l’altro soggetto è quello più funzionale a “togliere” la coscienza: essa deve abbandonare la falsa consapevolezza della propria “particularità”, cioè della sua contrapposizione agli altri soggetti, per assumere progressivamente coscienza della propria “universalità”. *Universalità*, nell’uso che ne fa Hegel in queste pagine, significa “intersoggettività” della coscienza, ovvero il suo essere costituita come se stessa e come l’altra, superamento della contrapposizione fra queste due estremità, mediazione del sé con l’altro da sé.

Alla fine del VI capitolo il confronto fra due soggettività reciprocamente opposte, in cui l’una intende negare la validità dell’altra, si conclude con la reciproca «confessione» che esse sono «lo stesso» e che quella falsa opposizione nasconde la loro identità. Come scrive Hegel «l’io rimane uguale a se stesso nella sua esteriorizzazione (*Entäußerung*) perfetta»⁸, ovvero l’altro non è propriamente altro ma solo l’esteriorizzazione dell’uno e solo nell’identità con quell’altro sta la sua vera egualianza con sé. In altri termini: l’universalità (ovvero l’intersoggettività) è condizione dell’individualità.

Qui sta il passaggio decisivo. È infatti evidente che la coscienza, a quel punto, non sarà più quella di prima: si sta infatti “elevando” a qualcosa di superiore rispetto alla sua finitezza particolare.

Già nelle pagine dedicate alla «coscienza infelice», nel IV capitolo, Hegel aveva chiarito come la condizione per superare l’infelicità fosse il «sacrificio» della coscienza finita: essa doveva sacrificare se stessa a favore della «coscienza immutabile», addirittura «rinunciando» a sé e muovendosi «contro la propria singolarità»⁹.

Ciò spiega la singolare circostanza per cui, raggiunto il riconoscimento reciproco alla fine del capitolo VI, delle due coscenze non resta più alcuna traccia, sostituite da un sopraggiunto «spirito esistente», così come non resta più alcuna traccia del loro riconoscimento intersoggettivo, sostituito dall’autoriconoscimento solitario dello «spirito esistente» con se stesso e più precisamente fra i suoi due lati: fra la sua «essenza universale» e la «singolarità che è assolutamente entro sé»¹⁰.

⁸ Hegel (2008, 444).

⁹ Ivi, 153.

¹⁰ Ivi, 443.

A questo punto la “costruzione” dell’assoluto ha raggiunto il suo *punto di svolta*. Questo «spirito esistente (*daseiende Geist*)» è quell’oggettività nella quale la coscienza soggettiva doveva negarsi per riconoscersi come diversa e più alta. Quel sacrificio annunciato fin dalle pagine della «coscienza infelice» si è infine compiuto. E tuttavia quest’oggettività è emersa *dall’interno* della coscienza stessa. Si è trattato infatti di una sua presa di coscienza. In ciò sta il carattere straordinario (e del tutto originale) di questa “costruzione”. Si sta infatti formando un “*in sé*” oggettivo a partire dal soggetto. Quell’*in sé* consiste solo in una differente consapevolezza del *sé*. È il nuovo «per sé» ad aver determinato questo nuovo «*in sé*». La superiore consapevolezza ha prodotto un *nuovo status ontologico*: non più soggetto ma esistenza oggettiva (ovviamente un’oggettività posta ben al di là – e al di sopra – della precedente opposizione soggetto-oggetto).

Da ciò lo specifico *esito della Fenomenologia* e la conseguente *duplicità* che lo caratterizza. *Da un lato* si tratta di un *in sé* oggettivo (che giustamente Hegel alla fine dell’opera qualifica come un’«esistenza nuova (*das neue Dasein*)»¹¹). *Dall’altro* è un’esistenza che ha la forma di un *sapere*: in effetti è “solo” una differente consapevolezza. La formula del «sapere assoluto (*absolutes Wissen*)» mette insieme questi due caratteri, ben definiti da Hegel con la celebre formula dell’«*in sé e per sé*».

2. Esito

Prendiamo in considerazione allora questa *doppia natura* del sapere assoluto: il suo presentarsi come un sapere, quindi ancora con i caratteri della soggettività *da un lato*, e la sua assolutezza oggettiva, il suo collocarsi al di là del soggetto *dall’altro*.

Il primo carattere, quello su cui Hegel insiste più di tutto perché è quanto emerge dal percorso stesso della *Fenomenologia*, è il suo presentarsi come l’ultimo stadio di una *presa di coscienza*: la soggettività ha finalmente raggiunto una superiore e diversa consapevolezza di sé. Essa non “si sa” più come finita e particolare ma conosce se stessa come universale, riconoscendo in questa sua universalità la specifica natura della propria individualità. La coscienza non è più nella sua *immediatezza* finita ma è “trapassata” nella sua *mediazione* (con gli oggetti, con i soggetti, con la società e la storia). Si tratta di un lato del sapere assoluto che potremmo chiamare “*epistemologico*”, perché esprime solo una nostra conoscenza: alla fine “sappiamo” di non esser costituiti dalla nostra immediatezza particolare ma di essere insieme individuali e universali¹².

Hegel avrebbe potuto fermarsi qui e non pretendere “di più” dal percorso fenomenologico. In effetti molte delle recenti interpretazioni di Hegel si fermano a questo primo, semplice lato del sapere assoluto, con l’intenzione di renderlo compatibile con buona parte delle prospettive filosofiche contemporanee¹³: si tratterebbe solo di una conoscenza (benché di una sua forma “elevata”). Il sapere assoluto esprimerebbe perciò la nostra consapevolezza di essere sempre “presso altro”, o di essere “sociali”, ovvero di “essere riconosciuti”. Il carattere “assoluto” di questo sapere consisterebbe essenzialmente nel suo essere *ab-solutus*, sciolto, indipendente da altro, autoriferito. In

¹¹ Ivi, 531.

¹² Hegel distingue *individualità* da *particularità*. Quest’ultima indica una identità individuale contrapposta alle altre individualità e quindi necessariamente finita. La vera individualità invece è costituita dalla sua implicazione con l’altro da sé, ponendosi quindi al tempo stesso come individuale e universale.

¹³ Mi riferisco soprattutto, ma non solo, alle letture americane di Hegel sorte a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso. Si veda, a titolo di esempio: Pippin (1989), Pinkard (2013), Brandom (2019), Ruggiu-Testa (a cura di) (2003). Per uno sguardo complessivo cfr. Corti (2014). Interpretazioni “deflazionate” del sapere assoluto sono presenti anche in Geraets (1984), Bodei (1987) (2014), Vinci (2021).

effetti Hegel ripete in continuazione che si tratta fondamentalmente di un sapere che conosce se stesso, che ha «la forma del Sé»¹⁴, il cui oggetto è solo questo sapere stesso. Con queste formule egli intende affermare il carattere riflessivo e autoriferito di questa conoscenza, da cui deriverebbe la sua assolutezza. Infatti l'esser mediato di quel sapere non sarebbe a sua volta mediabile da nient'altro: l'unica immediatezza possibile sarebbe quella costituita dalla totalità delle mediazioni e la cui sussistenza è condizione di quel mediare.

Tuttavia, se facciamo attenzione alle pagine finali della *Fenomenologia* ci accorgiamo ben presto che questa lettura del sapere assoluto rimane ben al di sotto delle pretese di Hegel. E, come vedremo, non potrebbe essere altrimenti. L'obiettivo di conferire alla nostra coscienza una nuova (e superiore) consapevolezza di sé viene infatti accompagnato dal raggiungimento di una tesi “ontologica” intorno alla natura della realtà. In ciò consiste il secondo lato del sapere assoluto. Accanto alla tesi della *mediazione della nostra coscienza* Hegel ha infatti sviluppato la tesi complementare della *mediazione concettuale di ogni realtà*: non si dà nessun in-sé che non sia mediato dal sapere, che non sia – perciò – anche per-sé. Non vi è alcuna sostanza autosussistente che sia indipendente dal “sapere”: tutto ciò che è sostanziale si è via via risolto nella *relazionalità*, nella mediazione concettuale. Proprio nel capitolo dedicato al sapere assoluto Hegel chiarisce in modo inequivoco che il senso ultimo del percorso fenomenologico è stato quello di aver prodotto «la metamorfosi (*Verwandlung*) di quell'in sé nel per sé, della sostanza nel soggetto»¹⁵.

Ma allora, proprio grazie a quella metamorfosi, grazie al fatto che tutta la realtà è mediata e si è fatta “per sé”, questa stessa mediazione universale si è manifestata come l'essenza del tutto. Se non vi è alcun “in sé” che non sia mediato dal sapere assoluto, sarà proprio questo sapersi assoluto ad essere l'essenza del tutto. Il corso fenomenologico ha finito col trasformare l'esperienza totalizzante della mediazione nella verità ultima e finale. Quell'esperienza soggettiva, quel «fare (*Tun*) proprio del Sé», ovvero «l'attività (*Tun*) che il Sé compie entro se stesso» non è stata solo un'esperienza soggettiva ma va assunta «come ogni essenzialità (*Wesenheit*) e ogni esistenza (*Dasein*)»¹⁶.

L'esito ontologico era perciò inevitabile. La critica della sostanza (il suo sciogliersi nel soggetto) si è capovolta nel suo *ristabilimento*: c'è una sostanza delle cose ed è il pensiero, anzi il pensarsi. Così il concetto – in cui la sostanza doveva risolversi – è stato inevitabilmente ri-ontologizzato. Del resto, una tesi analoga era stata anticipata da Hegel nella *Prefazione*, quando aveva affermato in modo perentorio che «solo lo spirituale (*das Geistige*) è il veramente reale (*das Wirkliche*)»¹⁷. Se è vero che non ci può essere una mediazione definitiva e che l'esito di ogni mediazione è a sua volta sempre mediabile, è anche vero che l'attività del mediare non è a sua volta mediabile, ovvero è un'immmediatezza assoluta. In ciò risiede la sua sostanzialità.

In questa trasformazione dell'esperienza conoscitiva in una realtà ontologica (nell'assoluto) svolge un ruolo decisivo la forza che Hegel attribuisce alla *riflessione*. È in essa che va individuato il vero motore della *Fenomenologia dello spirito*. Com'è noto, l'esperienza fenomenologica è un movimento riflessivo grazie al quale ogni immediatezza viene ricondotta alla sua mediazione con l'altro. Dato che per Hegel in quella mediazione risiede la verità dell'immmediatezza iniziale, quell'immmediatezza viene

¹⁴ Hegel (2008, 523).

¹⁵ Ivi, 526.

¹⁶ Ivi, 523. Con più precisione Hegel scrive che il nostro «sapere» riguardante l'attività del Sé non dev'essere riferito solo a quell'attività ma va inteso come relativo a tutto ciò che esiste, ovvero «è il sapere di questo soggetto come della sostanza» (*ibid.*). Non si tratta di due saperi distinti ma del medesimo sapere.

¹⁷ Ivi, p. 19.

totalmente risolta nel suo risultato. In altri termini la forza della riflessione non consiste semplicemente nel mettere *in relazione* il dato iniziale con la sua mediazione bensì nell’assumere *come essenza* di quel dato il processo riflessivo su di esso. Ne consegue che la riflessione non rimane mai esterna e soggettiva ma diventa il movimento oggettivo di quell’iniziale immediatezza.

Illuminante a questo proposito è quanto Hegel scrive in un altro contesto, ovvero in una fondamentale «Nota» contenuta nella *Logica dell’essenza*. Siamo nei paragrafi iniziali dedicati alla categoria della riflessione, nei quali Hegel elabora le prime determinazioni in cui si va articolando la sua nozione di essenza. Nella «Nota» alla riflessione esterna¹⁸ Hegel prende posizione nei confronti del “giudizio riflettente” kantiano, una modalità di riflessione che Hegel non ha difficoltà a qualificare come “esterna”. Com’è noto, per Kant il giudizio riflettente è un’operazione soggettiva, grazie alla quale la nostra facoltà di giudizio individua nelle determinazioni particolari (oggetti naturali o manufatti umani, come le opere d’arte) un “significato” universale, un’armonia formale, una finalità ultima, che oltrepassa la loro mera determinazione empirica¹⁹. Tuttavia Hegel, di contro alle intenzioni kantiane, ritiene che quella riflessione non debba rimanere semplicemente soggettiva ed esterna all’oggetto. Essa, infatti, individuando la presenza dell’universale nel determinato, ne svelerebbe l’essenza, risolvendo in tal modo quella determinazione nella sua verità ultima. In breve: la riflessione *trasforma* il determinato nell’universale. La mediazione del dato (l’universale cui esso è stato ricondotto) «vale come essenza di quell’immediato dal quale si comincia»²⁰. L’immediato è stato *risolto* nella riflessione stessa. Di quella determinazione, dei suoi caratteri empirici, della sua naturalità e datità, non è rimasto più nulla. La riflessione non si è limitata a mettere in relazione il particolare col suo universale ma ha trasformato quel dato nel concetto universale, senza lasciare alcun residuo dietro di sé. E infatti – conclude Hegel – quel dato iniziale, dopo l’intervento della riflessione, «vale come un nullo», sicché le risultanti di quella operazione riflessiva «valgon non già come un che di estrinseco rispetto a lui, ma come il suo essere vero e proprio»²¹. Quell’esperienza riflessiva sulla cosa è diventata la cosa, la vera cosa, l’unica cosa veramente rimasta, perché l’unica essenziale. In tal modo la riflessione ha perso la sua “esteriorità” trasformandosi nella «riflessione assoluta»²².

Questa nozione di riflessione, così ben delineata in queste poche ma fondamentali pagine della *Scienza della Logica*, è il *motore segreto* dell’idealismo oggettivo di Hegel, il vero artefice della sua “costruzione” dell’assoluto, di un assoluto che ha potuto assumere in tal modo la forma del “sapere-sé”. È questa riflessione (che potremmo perfino chiamare “produttiva”²³) a risolvere *l’esperienza fenomenologica* in *un’ontologia*²⁴. L’unico vero in sé rimasto è questa infinita riflessione su di sé operata dal sapere, nella quale l’esperienza fenomenologica viene elevata ad assoluto.

¹⁸ Hegel (1968, 449-451).

¹⁹ Cfr. Kant (1974, 18-20). La finalità nel caso del giudizio estetico è solo «formale», mentre nel caso del giudizio teleologico è «reale» (*ivi*, 35).

²⁰ Hegel 1968, 450.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ Non è casuale la scelta hegeliana di denominare l’esperienza fenomenologica della coscienza un’attività, un *fare* (*das Tun*), come abbiamo visto poc’anzi.

²⁴ La coincidenza fra «attività del conoscere» e «natura della cosa» è il tema fondamentale dell’ultimo sillogismo della filosofia, con cui si conclude l’*Enciclopedia delle scienze filosofiche* (Hegel 1983, 566 [§ 577]). Risulta perciò del tutto pertinente l’interpretazione heideggeriana secondo cui col termine «esperienza» Hegel intende «l’essere dell’ente» (Heidegger 1968, 164), cioè la verità delle cose. Dato che quell’esperienza si risolve nel sapere-sé, cioè nella «presentazione del soggetto assoluto a se stesso», finisce per diventare «la parusia dell’Assoluto» (*ivi*, 169).

Senza l’attribuzione alla riflessione di questa capacità produttiva (o “trasfigurativa”) non sarebbe possibile risolvere nello spirito la totalità delle cose. Lo spirito rimarrebbe *solo* la dimensione in cui si fa esperienza del mondo, degli altri, della storia, *senza* poter risolvere quell’esperienza nell’unico vero mondo, nell’unico vero “*in sé*”, cioè nel per sé *oggettivo*. La *Fenomenologia* tornerebbe ad essere *solo* la nostra esperienza del carattere mediato del reale, *senza* che questa mediazione si potesse risolvere nell’unica vera realtà.

Da questa torsione ontologica del sapere assoluto è necessario prendere *congedo*. E non solo perché l’attribuzione alla riflessione di quella capacità trasformativa risulta ingiustificata, ma anche perché solo salvaguardando l’irriducibilità del qualcosa rispetto alla mediazione potremmo preservare la capacità della dialettica di aprire all’alterità e alla differenza. Se l’esperienza del mediare non lascia dietro di sé alcun “residuo”, se le cose si risolvono nella riflessione sulle cose, tutto è destinato a ridursi nell’autoriflessività del sapersi. La stessa processualità, la storicità, il divenire si risolverebbero nell’infinito ripetersi dell’identico.

3. Riscatto

Come “salvare” il sapere assoluto dal suo risolversi in una riproposizione del sostanzialismo metafisico? Come “salvare” i risultati più rilevanti dell’esperienza fenomenologica mantenendola nel suo porsi *solo* come un’esperienza e preservandola dalla sua trasformazione ontologica? Non è forse il caso, allora, di riprendere in mano quel percorso fenomenologico, per svelarne altre componenti essenziali, oscurate in conclusione dal risultato finale? E in quell’esito, apparentemente univoco, non si nascondono forse alcune tesi filosofiche che possono essere valorizzate anche in un contesto differente rispetto a quello che ha in mente Hegel?

Certo, noi sappiamo quale sia il risultato cui Hegel tiene per davvero. Le parole da lui usate nelle pagine finali dell’opera sono inequivocabili. Ma non possiamo di certo ignorare quanto era emerso nella lunga genesi, dalla quale emergono almeno altre *due tesi fondamentali*, entrambe argomentate e difese da Hegel in molteplici luoghi fenomenologici. La nozione di sapere assoluto non le mette in discussione. Anzi, per certi versi, le contiene dentro di sé, anche se la sua pretesa ontologica rischia di comprometterne la portata e gli effetti.

La *prima tesi* afferma che non si dà alcuna immediatezza che non sia mediata, che non c’è alcun “*in sé*” delle cose indipendente dalla riflessione su di esso. Ma se non ci si può fermare davanti ad alcun “*in sé*”, il processo del mediare diventa necessariamente infinito. Ebbene la condizione di quell’infinità è proprio l’irriducibilità del qualcosa, la sua unicità, la sua infinita resistenza al potere riflessivo. L’infinità della mediazione entra perciò in conflitto con la pretesa della riflessione di risolvere ogni immediatezza al suo interno senza residui²⁵.

La *seconda tesi* è la speculare presa di coscienza che anche la soggettività è mediata da altro, che essa non è mai sola con se stessa, ma è intrecciata con gli oggetti e i con soggetti che incontra nel suo percorso. La “particularità” della coscienza è perciò falsa, contraddetta dalla sua costitutiva “universalità”. Questa si presenta come un’oggettività da cui la coscienza dipende e che non riesce mai del tutto a fare propria, un’oggettività che via via si rivela come la sua vera essenza. A questa oggettività indipendente Hegel dà il

²⁵ «Non potrebbe esserci alcuna mediazione senza il qualcosa, Nell’immediatezza non si trova il suo esser mediato allo stesso modo che nella mediazione un immediato che verrebbe mediato. Hegel ha trascurato questa differenza (...) “Mediazione” non significa affatto che essa assorbe tutto, anzi postula qualcosa da mediare, non assorbibile» (Adorno 2004, 155).

nome di “spirito”, una realtà non solo molto più ampia ed estesa rispetto all’individuo ma anche dotata di una razionalità che oltrepassa le ragioni finite della coscienza particolare, affondando le sue radici nell’*Idea* logica.

Si tratta ora di ripensare quella realtà oggettiva – che oltrepassa la coscienza finita – in termini diversi dalla sua comprensione come un in-sé autoriflessivo. Hegel, in effetti, vuol condurre la nostra esperienza a un esito in cui essa non solo si comprenda come autoriflessiva ma riconosca in quell’autoriflessività anche la condizione della sua assolutezza. Elevata a tale assolutezza, quell’autoriflessività diventa così il fondamento della totalità delle cose. Questa tesi sarà riproposta e consolidata nel corso della *Scienza della Logica*, quando, nel passaggio dall’«essenza» al «conceitto», Hegel porrà nell’autoriflessività del concetto la condizione della sostanza²⁶. Confermerà questo quadro il *terzo sillogismo* della «Filosofia» – alla conclusione dell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche* – quando «la ragione che sa se stessa» sarà esposta come la condizione sia della natura sia dello spirito (entrambi ridotti a semplici *Erscheinungen*, ovvero a «manifestazioni della ragione che sa se stessa»²⁷).

È dunque alla nozione di «spirito» che dobbiamo ritornare, mantenendone le caratteristiche di oggettività indipendente dai soggetti ma al tempo stesso parte essenziale di essi. Si tratta tuttavia di ripensare quella nozione abbandonandone la pretesa assolutistica e totalizzante conferitole da Hegel. Nel corso dello sviluppo fenomenologico quell’oggettività, apparsa a lungo indipendente, altra, se non ostile, si manifesta a un certo punto (siamo alla fine del capitolo V) come una realtà in cui gli individui si riconoscono. Hegel la chiama il «fare di tutti e di ciascuno»²⁸, svelandola come il mondo storico-sociale in cui ogni individualità si intreccia con le altre individualità e con gli oggetti del loro operare. Ora, il carattere primario che Hegel in quelle pagine conferisce a tale oggettività non è quello teoretico-ontologico del sapersi (in cui – alla fine dell’opera – si risolve ogni essenzialità) ma è il carattere normativo del *mondo etico*.

Ciò che costituisce l’oggetto della coscienza ha il significato di essere il *vero*; *il vero è e vale* nel senso di essere e di avere validità in se stesso e per se stesso; è la *cosa assoluta* che non soffre più dell’opposizione fra la certezza e la sua verità, fra l’universale e il singolo, fra lo scopo e la sua realtà (...) ecco perché questa cosa è la *sostanza etica*²⁹.

Il carattere normativo dello spirito, in realtà, era già emerso nel capitolo IV, quando Hegel aveva individuato nell’oggettività della relazione di riconoscimento la presenza dello spirito, lì definito «*Io* che è *Noi*, e *Noi* che è *Io*»³⁰. Benché in quelle celebri pagine Hegel non qualifichi mai la relazione di riconoscimento come una relazione etica, questa resta implicita nella tesi della necessaria *reciprocità* del riconoscimento, in cui non basta il desiderio “egoistico” di *venir* riconosciuto, ma diventa indispensabile la volontà “altruistica” di *dover* riconoscere attivamente l’altro.

Ciascuna vede *l’altra* fare la stessa cosa che *essa* fa; ciascuna fa per parte sua proprio ciò che sollecita nell’altra; e anche quel che fa, pertanto, lo fa *solamente* nella misura in cui l’altra fa lo stesso. Il fare unilaterale sarebbe inutile, poiché ciò che deve accadere può istituirsì solo grazie a entrambe³¹.

²⁶ Hegel (1968, 652-657).

²⁷ Hegel (1983, 566, § 577).

²⁸ Hegel (2008, 278).

²⁹ Ivi, 279.

³⁰ Ivi, 127.

³¹ Ivi, 129. Hegel nasconde il motivo vero di questa necessaria reciprocità, ma è evidente che nessuna autocoscienza possa sentirsi riconosciuta da una soggettività che lei non ritenga *capace e degna* di

Quel carattere normativo, sottaciuto nelle pagine del capitolo IV, diventa del tutto esplicito alla fine del VI, dove il riconoscimento assume i tratti della «riconciliazione» e del «perdonò» reciproco³². Proprio in quelle pagine Hegel mette in rilievo il carattere oggettivo, quasi impersonale, della riconciliazione, che alla fine *si impone* sulla due soggettività, fino a quel momento in lotta. Esse quindi si trovano, per l'ennesima volta, a fare i conti con un'oggettività (da Hegel denominata «spirito esistente»³³) che le conduce a riconciliarsi e a riconoscersi universali. Qui si rischiara la tesi fenomenologica secondo cui la nostra individualità è non solo il prodotto dei rapporti di riconoscimento, ma è soprattutto il prodotto della normatività sottesa a tali rapporti. Noi non siamo semplicemente il risultato delle relazioni intersoggettive o dell'altro soggetto, ma portiamo in noi il sigillo dell'*oggettività etica* implicita in tali relazioni riconoscitive. Siamo il prodotto di un *ethos originario* che precede e forma la nostra identità individuale³⁴.

Tuttavia in tale eticità originaria Hegel fa irrompere la forza negativa della riflessione, che col suo potere trasfigurativo risolve quello spirito oggettivo normativamente caratterizzato in un sapersi teoretico conclusivo, da cui sparisce ogni traccia di eticità. La riflessione non conosce ostacoli e anche quella sostanza etica alla fine viene ricondotta nella pura dimensione della trasparenza teoretica.

Di contro a tale esito si tratta invece di restituire a quell'*ethos originario* (in cui risiede l'oggettività dello spirito) la sua *irriducibilità* alla riflessione e al sapersi. In altri termini va riconosciuta la natura etica nascosta all'interno del sapere assoluto³⁵. Per ottenere l'assolutezza dell'autoriferimento riflessivo Hegel ha dovuto reprimerla. Va invece liberata. Un sapere assoluto riscattato in termini normativi potrà così restituire alla *differenza* e all'*alterità* tutto ciò che le rende irriducibili all'identità e al sapere. Al tempo stesso esso potrà conferire alla dialettica la sua piena valenza *critica*, la sua resistenza nei confronti di ogni tentazione di riaffermare la positività dell'esistente. Infine, solo questo rovesciamento normativo del sapere assoluto restituirà ai soggetti la loro vera *autonomia*: questa ha certamente nella relazione con l'altro la sua condizione fondamentale, ma non può risolversi, senza residui, in quella relazione medesima. E unicamente il carattere etico della relazione reciproca consente ai soggetti la reciproca irriducibilità, ovvero la radice della loro incomparabile *unicità*.

riconoscerla. Ebbene, ritenere qualcuno degno di riconoscere significa averlo *attivamente* riconosciuto.

³² Ivi, 443.

³³ «La parola della riconciliazione è lo spirito *esistente*» (*ibid.*) e ancora: «Il sì della riconciliazione (...) è l'*esistenza* dell'Io che si è esteso fino alla dualità» (*ivi*, 444).

³⁴ Che il riconoscimento sia essenzialmente il risultato di un *ethos originario* e non semplicemente di un rapporto intersoggettivo è la tesi sostenuta in Cortella 2023.

³⁵ Sia Vinci (1999) e Vinci (2021), sia Andreozzi (2023), tematizzano la radice intersoggettiva e riconoscitiva del sapere assoluto hegeliano, tuttavia non ne svelano fino in fondo la fondamentale natura etica, il che li trattiene dal mettere in luce l'inevitabile incompatibilità fra questa radice e il risultato teoretico conclusivo.

Bibliografia

- Adorno Th. W. (2004), *Dialettica negativa*, Torino: Einaudi.
- Andreozzi G. (2023), *Conciliazione delle autocoscienze e intersoggettività del sapere assoluto*, in «Archivio di storia della cultura», XXXVI: 203-230.
- Bodei R. (1987), *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Torino: Einaudi.
- (2014), *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna: Il Mulino.
- Brandom R. (2019), *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Cortella L. (2023), *L'ethos del riconoscimento*, Roma-Bari: Laterza.
- Corti L. (2014), *Ritratti hegeliani. Un capitolo della filosofia americana contemporanea*, Roma: Carocci.
- Geraets Th. (1984), *Lo spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano*, Napoli: Bibliopolis.
- Hegel G.W.F. (1968), *Scienza della logica*, Bari: Laterza.
- (1983), *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Roma-Bari: Laterza.
- (2008), *La fenomenologia dello spirito*, Torino: Einaudi.
- Heidegger M. (1968), *Sentieri interrotti*, Firenze: La Nuova Italia.
- Kant I. (1974), *Critica del giudizio*, Roma-Bari: Laterza.
- Pinkard T. (2013), *La Fenomenologia di Hegel. La socialità della ragione*, Milano-Udine: Mimesis.
- Pippin R. (1989), *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ruggiu L., Testa I. (a cura di) (2003), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Milano: Guerini e Associati.
- Vinci P. (1999), “Coscienza infelice” e “anima bella”. *Commentario della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Milano: Guerini e Associati.
- (2021), *Spirito e tempo. Commentario della Fenomenologia dello spirito. Il sapere assoluto*, Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press.