

**«La fenomenologia della coscienza filosofica». Il *mémoire* di Foucault su Hegel e l'essenza onto-sociale del sapere assoluto**

Alberto Destasio, Università di Catania, alberto.destasio@outlook.it

**Abstract**

This essay examines Michel Foucault's early engagement with Hegel in his 1949 *mémoire* *La constitution d'un transcendantal historique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. It reconstructs Foucault's interpretation of Hegel's Phenomenology of Spirit as the exposition of a historical-transcendental field in which subjectivity and objectivity are mutually constituted through the development of consciousness. The analysis explores how this field culminates in absolute knowledge, conceived not as a subjective abstraction but as the immanent unity of thought and being within the social ontology of modernity. The essay further contrasts this early reading with Foucault's later archaeological works, showing a shift from a unified philosophical totality to a plural, dispersed epistemic field. Finally, it argues that the absolute in Hegel does not entail an apologetic closure of history but functions as a speculative-critical structure enabling the ontological possibility of a transformative and emancipatory relation to the present. Against both transcendentalist and merely communicative interpretations, the paper defends the critical potential of Hegel's concept of the absolute as a dynamic site of social rationality.

**Keywords**

Foucault; Hegel; Historical Trascendental; Absolute Knowledge; General Intellect; Habermas.

**1. Il trascendentale storico nella *Fenomenologia hegeliana***

1. L'11 giugno 1949, sotto la direzione di Jean Hyppolite, Michel Foucault presenta alla Sorbonne il suo *mémoire* in filosofia dal titolo *La costituzione di un trascendentale storico nella Fenomenologia dello spirito di Hegel*<sup>1</sup>.

Foucault apre questo suo lavoro giovanile ammettendo un truismo: Hegel non ha affrontato direttamente né il problema del trascendentale, né, tanto meno, quello del trascendentale storico. Anzi, la sua filosofia, sin dalla *Differenzschrift*, ha avuto come obiettivo precipuo il superamento non solo delle filosofie della riflessione di Kant e di Fichte, ma anche della stessa problematica del trascendentale così come era stata istituita da Kant, ossia come questione cruciale, compito esclusivo, del sapere filosofico. In *Fede e sapere*, Hegel, servendosi del metodo della critica immanente, ossia valutando la coerenza interna tra i risultati di una certa filosofia e suoi presupposti, sostiene che Kant non ha mantenuto le sue più profonde e vere promesse speculative contenute nella dottrina dell'immaginazione trascendentale e nella dottrina dell'unità trascendentale dell'esperienza. Tuttavia, Hegel farà consapevolmente getto della problematica del trascendentale, che considererà sempre una funzione del pensiero finito, soggettivistico e intellettualistico. Un pensiero, cioè, incapace di cogliere la struttura metafisica dell'assoluto come unità speculativa di pensiero ed essere.

Ora, la dichiarazione di questo truismo è funzionale all'impostazione dell'esegesi foucaultiana. Secondo Foucault, il fatto che una certa filosofia ha evitato o non ha affrontato

---

<sup>1</sup> Su questo lavoro giovanile di Foucault cfr. Vuillerod (2022), Roberts-Garrett (2024).

volutamente un problema, non assicura l'estraneità di tale filosofia rispetto a un campo problematico storicamente determinato (ad esempio il problema del trascendentale sollevato da Kant), il quale ha reso possibile, a guisa di un trascendentale storico, l'accadere filosofico delle filosofie successive. «È solo la costituzione di un trascendentale storico che può permettere di porre a un autore una questione alla quale egli stesso non ha risposto esplicitamente»<sup>2</sup>. La circolarità *dialleatica* di questa posizione è ammessa dallo stesso Foucault: si può porre il problema del trascendentale storico nella filosofia di Hegel soltanto se questo problema è già risolto, cioè soltanto se il problema del trascendentale è già un tema che informa e orienta i sistemi di pensiero a venire. Meglio: è perché esiste *de facto* qualcosa come un “trascendentale storico” che la filosofia di Hegel può essere interrogata a partire da una problematica a cui essa non si è consacrata. La problematica del trascendentale e il problema del trascendentale storico provano la loro validità l’una mediante l’altro. O, per utilizzare il lessico del Foucault della seconda metà degli anni Sessanta, il problema del trascendentale inerisce all’“a priori storico” che colloca gli enunciati filosofici nel campo storico-epistemico della modernità. Una data esperienza storica, quale l’invenzione del trascendentale da parte di Kant, apre una problematica filosofica che stabilisce la condizione di possibilità delle future esperienze filosofiche. «Quando si passa da Kant ai suoi successori, non si passa da un momento della storia a un altro, ma si passa da un mondo di esperienze storicamente effettive (le opere di Kant), a un mondo possibile d’esperienza storica»<sup>3</sup>. Già da queste rapide considerazioni, appare evidente l’incidenza di questo lavoro giovanile sull’insieme di problematiche che verranno trattate in *Le parole e le cose* e ne *L’archeologia del sapere* (la concezione storica delle epistemi, la nozione di “a priori storico”).

2. Nel primo capitolo del *mémoire*, Foucault prova a definire gli elementi essenziali del campo trascendentale in Hegel. Una filosofia trascendentale deve presentarsi, anzitutto, come una filosofia dell’oggettività, in quanto è l’esigenza di fondare l’oggettività nel pensiero a rendere necessario il pensiero del trascendentale. Ma, nota subito Foucault, l’oggettività, proprio perché va fondata e spiegata, non può essere limitata all’esperienza. Essa non coincide con una pura esteriorità contingente. L’oggettività è ciò a partire da cui un soggetto può fare un’esperienza conosciuta del mondo. Il problema della oggettività, in altri termini, chiama in causa il problema della relazione tra soggetto e oggetto. Il sapere trascendentale, che definisce i principi costitutivi dell’esperienza, è co-estensivo all’ambito della oggettività. Ogni indagine sulla problematica del campo trascendentale è sospesa tra questi due poli. Di qui la pluralità delle soluzioni. In Kant, le condizioni di diritto, i principi costitutivi, sono la legittimazione del fatto dell’esperienza scientifica. «È la scienza, privata di fondamento, che impone la sua oggettività alla riflessione trascendentale». Poiché l’esperienza della scienza è reale, e per ciò stesso possibile, Kant indaga il modo in cui le conoscenze scientifiche sono possibili. Kant ricorre a una doppia deduzione “dall’alto” e “dal basso” delle categorie, ma in entrambi casi è in questione un raddoppiamento trascendentale dell’empirico, l’omologia infondata tra mondo degli oggetti e oggettività<sup>4</sup>. L’attività costituente si rivolge a una datità che, in quanto datità, è già da

<sup>2</sup> Foucault (2024, 65, traduzione mia). Com’è noto, all’interno della *Hegel Forschung*, sarà soprattutto Pipkin (1989) a leggere Hegel a partire dal campo problematico aperto da Kant. Egli individua nel capitolo sul sapere “assoluto”, e specie nell’espressione “forma dell’oggettività”, la massima eredità post-metafisica di Kant.

<sup>3</sup> Foucault (2024, 65).

<sup>4</sup> L’idea (già hegeliana) del trascendentale kantiano come mera re-duplicazione dell’empirico sarà al centro del capitolo “L’uomo e i suoi duplicati” de *Le parole e le cose* e verrà ripresa da Deleuze in *Differenza e ripetizione* all’interno di una critica serrata all’immagine del pensiero del riconoscimento e del senso comune. «Si diceva che bisogna giudicare l’Immagine del pensiero sulle sue pretese di diritto, non secondo le obiezioni di fatto. Ma per l’appunto, ciò che va rimproverato all’immagine del pensiero è di avere fondato un suo

sempre costituita. I due percorsi della deduzione si giustappongono in un parallelismo infinito, impossibile da risolvere in unità. L'idealismo trascendentale è il rivestimento di un empirismo assoluto. Fichte, invece, per dissipare «l'equivoco empirista di Kant», ha reso l'oggettività il risultato dell'attività produttiva dell'Io. In questo modo, però, a misura che l'oggettività viene presa nell'infinita azione pratico-espansiva dell'Io, il sapere trascendentale fichtiano, come rileverà Schelling nei suoi scambi polemici con Fichte, non può fondare alcuna filosofia della natura, perché il non-Io, in sé, non ha alcuna consistenza, alcuna autonomia<sup>5</sup>. Ma se il compito di un campo trascendentale è la definizione non solo di una totalità di esperienze costituente una natura, ma anche di un'attività trascendentale conoscitiva in cui si inscrive la possibilità dell'azione (e non il contrario), allora, in tal senso, neanche il pensiero di Fichte, per Foucault, istituisce un campo trascendentale consistente coi suoi principi. Foucault compendia così le differenze tra i due campi trascendentali kantiani e fichtiani: «in Kant, l'oggettività appariva troppo presto, perché era collocata al livello stesso del dato; in Fichte, essa appariva troppo tardi, malgrado l'apparenza, in un momento in cui l'attività trascendentale era già a pieno regime. In entrambi i casi, essa mancava ciò che apparteneva alla sua natura: delimitare il campo trascendentale» dell'oggettività<sup>6</sup>.

Ora, in Hegel si squaderna uno scenario trascendentale radicalmente diverso e, per certi versi, *risolutivo*. Il soggetto, lungi dal fornire gli elementi costituenti dell'esperienza possibile, è inghiottito nell'esperienza reale della storia. Il soggetto è ciò per cui si dà qualcosa come l'esperienza. Il mondo, l'esperienza, sono delle espressioni reali del soggetto. L'oggettività è, anzitutto, l'unione dell'esperienza e del soggetto. «L'oggettività e il soggetto che conosce si sviluppano nel modo dell'azione reciproca»<sup>7</sup>. A ogni modificazione figurale della coscienza che conosce, corrisponde una nuova esperienza storica del mondo. Il rapporto soggetto-oggetto accade lungo un processo segnato dal negativo. Nel passaggio dal terzo al quarto capitolo della *Fenomenologia*, quando la coscienza perde sé stessa nell'oggetto, questa perdita diviene l'essenza della coscienza, il suo nuovo oggetto; per converso, quando la coscienza fa esperienza del mondo come di una realizzazione di una potenza soggettiva (la libertà, la moralità), a quel punto l'oggettività svanisce, e con essa il mondo che ha creato (l'anima bella). «Poiché esse appaiono come la negatività reciproca l'una dell'altra, l'oggettività e la soggettività sono dei momenti fluttuanti contingenti di una realtà che resta; questa realtà che risiede tra queste due nozioni in movimenti è la Cosa stessa. [...] In altri termini, la coscienza riconosce nella cosa stessa una soggettività e una oggettività che fanno una cosa sola. È una compenetrazione dell'oggettivo e del soggetto, che si presenta immediatamente come oggettiva essa stessa, e si realizza al livello dell'oggettività»<sup>8</sup>. L'oggettività appare, pertanto, come la coscienza che ha riconosciuto la sua opera nel mondo, al punto che la conoscenza di sé della coscienza è conoscenza del mondo. Il vero, che manifesta la verità, è la realtà di questa auto-appropriazione della realtà da parte dello spirito. Soggettività e oggettività divengono entrambi termini costituenti. «La coscienza in ciascuna delle sue figure nuove costituisce la sua oggettività, come la forma in cui essa si esprimerà, e, inversamente, l'oggettività costituirà la soggettività, poiché essa ne è la verità, e poiché, senza di essa, quest'ultima non arriverebbe a realizzarsi»<sup>9</sup>. Nella ragione, la soggettività è la forma nella quale lo spirito appare a sé stesso.

supposto diritto sull'estrapolazione di taluni fatti, e di fatti particolarmente insignificanti, attinenti alla banalità quotidiana stessa e al Riconoscimento, come se il pensiero non dovesse cercare i propri modelli in avventure più strane e più compromettenti. [...] Kant ricalca così le strutture dette trascendentali sugli atti empirici di una coscienza psicologica» (Deleuze 1971, 220-221).

<sup>5</sup> Cfr. Schelling (1986).

<sup>6</sup> Foucault (2024, 77-78).

<sup>7</sup> Ivi, 80.

<sup>8</sup> Ivi, 81.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

In tal senso, superando la definizione kantiana, per Hegel la verità «non è un nuovo modo di rapportarsi allo stesso oggetto, né soprattutto lo stesso modo di rapportarsi a un nuovo oggetto», secondo lo schema ancora concordanziale e intellettualistico della *adaequatio*. Essa è il «sapere dei rapporti che la coscienza ha da sempre avuto col suo oggetto»<sup>10</sup>. Così, il sapere non è costituzione di un’esperienza pre-determinata, ma esperienza stessa di sé, che la *Fenomenologia* rende oggetto di un sapere atto a costruire il sistema. La *Fenomenologia* è la storia genetica del trascendentale, il sapere del processo di costituzione del sapere di sé equivalente al mondo, nonché la condizione di possibilità del sistema. Questo è il nucleo del trascendentale hegeliano, l’unico trascendentale possibile *iuxta propria principia* (secondo Foucault). Il trascendentale hegeliano, infatti, è costruzione del sapere in quanto costruzione dell’oggettività: il primo è il nucleo veritativo della seconda, laddove la seconda è il teatro dell’effettualità del sapere.

Ne viene che nell’idea hegeliana del sapere vi è la perfetta compenetrazione dinamica del trascendentale e dell’empirico, ove uno non ha un primato deduttivo sull’altro. L’esposizione di questo campo trascendentale, che culmina nel sapere assoluto, avviene, secondo Foucault, attraverso un doppio metodo parallelo: progressivo e regressivo. Nella prima strada, la coscienza estende vieppiù le proprie determinazioni: si passa dalla coscienza sensibile, la più vuota proprio in quanto rivolta alla mera singolarità contingenti dei dati, al soggetto infinitamente complesso di una esperienza più ricca (come l’esperienza religiosa). In questo percorso, la coscienza conquista, mediante il sapere, l’intera esperienza mondana, ma perché quest’ultima coincide sempre più col sapere. Questa prima via sintetica, in cui è in gioco l’estensione dell’esperienza del soggetto, è raddoppiata da un percorso regressivo «che mostra come l’estrema esteriorità del soggetto e dell’oggetto è, in realtà, una pura e semplice interiorità», espressa nella limpida uguaglianza *Io=Io*. La *Fenomenologia*, pertanto, è percorsa da una progressione empirica e da una regressione trascendentale. A misura che la coscienza fa esperienza del mondo, essa, al contempo, come spirito assoluto, fa esperienza di sé, approfondisce il sapere di sé come sapere del mondo. Il coglimento di molte determinazioni ha come correlato la semplicità pluri-mediata dell’astratto. L’identità *Io=Io* è un’espressione che indica questo doppio movimento simultaneo di assorbimento del mondo e di approfondimento di sé da parte dello spirito: il sapere di sé dello spirito è sapere del mondo, perché il mondo, al termine del percorso di acquisizione/arricchimento esperienziale della coscienza, non è più altra cosa dal sapere. Questo è il nucleo della dottrina hegeliana della completa immanenza dell’attività dello spirito. Lo spirito non rimane al riparo dalle proprie estrinsecazioni, intese come cadute, al modo della costruzione schellingiana del rapporto tra determinazioni mondane e Assoluto. Lo spirito hegeliano è tanto esteso nella realtà, quanto approfondito riflessivamente in sé stesso. Richiamiamo, a tal proposito, un noto testo della *Prefazione alla Fenomenologia*:

La forza dello spirito è grande solamente quanto lo è la sua estrinsecazione; la sua profondità è proporzionale solamente al suo coraggio di espandersi e perdersi mentre si esplica<sup>11</sup>.

L’oggettività del mondo è l’oggettività del sapere, ma di un sapere che in tanto è sapere di sé, in quanto è sapere del mondo. Così come lo spirito si sa nel mondo, il mondo, indistinguibile dal sapere di sé dello spirito, sa sé stesso nel sapere universale della coscienza. Ma l’esperienza del mondo da parte della coscienza è esperienza convertibile in sapere universale perché, lungo il percorso storico, l’essere del mondo è divenuto in sé astrazione, universalità concreta. Il sapere assoluto è un sapere necessario perché l’universale non è

<sup>10</sup> Ivi, 89.

<sup>11</sup> Hegel (2013, 59).

più la funzione sintetica dell’Io-penso kantiano, ossia di una forma della riflessione esterna, ma la cifra ontologica dell’essere sociale del mondo moderno, che lo spirito riconosce come sua propria creazione, non come insieme di datità contingenti. Lo spirito in tanto si egualgia al mondo in quanto il mondo ha già assunto in sé, nel percorso esperienziale della coscienza, le determinazioni essenziali dello spirito, ossia l’universalità e il sapere: perché l’oggettività mondana è fondata sul sapere. Ed è per questa ragione che il sapere assoluto può essere presso di sé nell’essere-altro. Ma ritorneremo a breve su questo punto.

Per Hegel, questo sapere trascendentale che sa sé stesso come il mondo, contiene in lui qualcosa che non è sapere, ma che è mondo: questo qualcosa, è la totalità delle esperienze, è il corso degli eventi attraverso il quale si costituisce il sapere assoluto<sup>12</sup>.

Nel sapere assoluto, si realizza pienamente la dimensione del per-noi hegeliano come totalità saputa e mediata dell’esperienza. In tal senso, il per noi=sapere assoluto è il vero luogo dell’attività trascendentale nella sua funzione costitutrice, che salva la continuità tra in-sé e per-sé. «L’essere-per-noi, in quanto manifesta la costituzione trascendentale dell’esperienza, non si deve situare in rapporto a ciò che è questa esperienza per sé stessa, né in rapporto a ciò che essa è in verità in un sapere più profondo. [...] Questo “noi”, di cui abbiamo visto che era all’inizio la coscienza ideale di un soggetto che avrebbe realizzato la totalità dell’esperienza, finisce dunque per rivelarsi come il soggetto trascendentale che costituisce l’esperienza, ma che appare come tale soltanto nell’investigazione fenomenologica»<sup>13</sup>. L’esperienza per-noi è il campo trascendentale che consente l’esposizione del movimento tra in-sé e per-sé. Ma, a ben vedere, questo campo non equivale alla coscienza empirica del filosofo che ricostruisce la totalità del percorso della coscienza. Foucault contesta l’interpretazione che il giovane Marx fornisce del sapere assoluto, secondo cui quest’ultimo è il culmine soggettivo e puramente teoretico dell’intera esperienza della coscienza, incarnata nel filosofo Hegel. Per Foucault, cioè, la realtà concreta del sapere assoluto non è la realtà di una soggettività astratta e di un puro sapere, né la dimensione individuale, umana troppo umana, dello sguardo hegeliano. Inoltre, ancora *contra Marx*, il sapere assoluto non è il luogo del superamento irrealo dell’oggettività svanita nel sapere, di una natura che è falsa natura, tale per cui il lavoro dello spirito hegeliano è soltanto un lavoro dell’astrazione e del puro pensiero. Riprendendo le pagine conclusive della *Scienza della logica* sull’idea assoluta e quelle dell’*Enciclopedia* sul passaggio dalla logica alla natura, Foucault mostra che lo spirito assoluto non “scopre” la natura nelle forme del passaggio e della negatività dell’essere-per-altro. L’idea non diviene la natura: essa si concede a ciò che *già è*, cioè natura. L’idea risuona costantemente in una dimensione naturale di sé. «E lungi dall’essere questo luogo scisso tra la necessità dell’Idea discesa fino alla natura e il caso contingente della materia, in luogo di essere quel misto platonico, in cui l’essere, per sua sfortuna, si rende poroso al non-essere, la Natura ha la stessa realtà, la stessa libertà dell’Idea assoluta stessa: essa non è la caduta della libertà nell’universo mistificato della contingenza, essa è il movimento attraverso il quale l’Idea si affrancia e attraverso il quale anche la natura afferma il suo affrancamento»<sup>14</sup>. Una volta che lo spirito, che si addolora alienandosi nella natura, si coglie come sapere assoluto e si riconosce in ciò che gli è, inizialmente, più estraneo, esso appare a sé come l’identità del soggetto e dell’oggettivo. Nel sapere assoluto come trascendentale costituente, unità di soggettivo e oggettivo, ciò che nel corso della storia appariva nella forma della presupposizione, del superamento, del passaggio, dell’alienazione e della passione, appare ora come simultaneo. Idea

<sup>12</sup> Foucault (2024, 125).

<sup>13</sup> Ivi, 181.

<sup>14</sup> Ivi, 193.

logica, natura e spirito si muovono in un rapporto circolare e in reciproca contemporaneità<sup>15</sup>. Non vi è alcun passaggio mistico-creazionale dall’idea logica alla natura. Foucault riconosce opportunamente l’origine schellingiana di questa interpretazione vulgata della struttura enciclopedica (cfr. le *Münchner Vorlesungen*), che ritorna anche nel giovane Marx<sup>16</sup>.

Così, per Foucault, la *Fenomenologia*, esponendo il percorso in cui la coscienza arriva a conoscersi come sapere assoluto (che è anche sapere e saper-si del mondo e della totalità oggettiva), è il trascendentale storico che costruisce la possibilità del sistema.

A conclusione del suo *mémoire*, Foucault riassume in questo modo gli obiettivi della sua ricerca:

La *Fenomenologia dello Spirito* non è né prefazione, né parte del sistema hegeliano; essa è la ricerca di ciò che rende possibile la totalità di un sistema del pensiero che si vuole presentare come scienza. Essa è il primo passo che permetterà a un pensiero di essere sistematico senza contraddizione. [...]

Questo fondamento del sapere sistematico la *Fenomenologia* lo scopre in un “Sapere assoluto”, che non è pienezza di contenuto, ma “luogo concettuale” indeterminato, adeguato a una coscienza (il Sé) la cui l’intera attività si esprime in un “Io so”. Questa coscienza, luogo elementare, l’abbiamo chiamata soggettività trascendentale<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> A questo proposito, Hyppolite nota che «spesso si è rimproverato Hegel di passare arbitrariamente dal *Logos* alla natura. Si è detto che una simile deduzione della natura a partire dal *Logos* era inintelligibile. Come può il pensiero che è solo puro pensiero generare la natura? A noi però sembra che in questa forma il problema sia mal posto e che tale critica non tocchi il sistema hegeliano. *Logos* e natura si presuppongono a vicenda: l’uno non si pone senza l’altra. Immaginare una qualunque causalità del *Logos*, qual si sia, che produca la natura, è assurdo. La stessa parola creazione, dice Hegel, è una parola del rappresentare, e quando il filosofo stesso parla di un regno del puro pensiero anteriore alla creazione della natura e di uno spirito finito, egli si conforma a questo linguaggio rappresentativo. [...] Se dunque l’Assoluto si pone come *Logos*, ciò significa che esso si nega come natura, e con ciò stesso si oppone alla natura: nell’escludere da sé la natura, da parte sua, è l’intero che si nega come *Logos*, e dunque gli si oppone e lo presuppone» (Hyppolite 1972, 741-742).

<sup>16</sup> Sulle ragioni della scelta hegeliana di esporre il contenuto dell’*Encyclopédie* attraverso una forma sillogistica ancora “naturalistica” (in quanto ha il sapere naturale come medio), si veda la ricostruzione dello *status quaestionis* e la proposta interpretativa di Bodei (2014), con relativa bibliografia. Su Marx e Schelling, cfr. la classica ricerca di Frank (1975).

<sup>17</sup> Foucault (2024, 197). Foucault, influenzato dalla lettura heideggeriana di Kant, troverà questo trascendentale “ pieno di mondo” nell’*Antropologia* kantiana, da lui tradotta nel 1964 come tesi complementare di dottorato. L’oggetto dell’*Antropologia* è il regno dell’auto-affezione di sé da parte di un io determinato. «L’Antropologia è la regione in cui l’osservazione di sé non accede né a un soggetto in sé, né all’Io puro della sintesi, ma a un io che è oggetto, e presente nella sua esclusiva verità fenomenica. Ma questo io-oggetto, offerto al senso entro la forma del tempo, non è per altro estraneo al soggetto determinante, poiché in fondo non è altro che il soggetto così come è affetto da sé stesso. [...] Essa sarà dunque al contempo: analisi del modo in cui l’uomo acquisisce il mondo» (Foucault 2010, 25, 37). Tuttavia, secondo Foucault, l’Antropologia è il correlato necessario dell’impresa critica: entrambe, infatti, si pongono il problema di «pensare, analizzare, giustificare e fondare la finitudine, in una riflessione che non passa per un’ontologia dell’infinito, e non si giustifica come una filosofia dell’assoluto» (ivi, 91). Entrambi i saperi, inoltre, condividono la medesima illusione: al modo che la dialettica trascendentale applica i principi dell’intelletto finito al di là dei limiti dell’esperienza, riempiendo l’infinito della ragione col sapere finito, l’antropologia, ripiegando la finitudine su sé stessa, indaga «l’originario in cui si fonda», il proprio fondamento indisponibile. Nel corso del 1953-1954 *Phénoménologie et psychologie* (Foucault 2021), Foucault vedrà nella fenomenologia husseriana la più radicale tematizzazione anti-psicologistica del rapporto tra trascendentale e mondo.

## 2. La struttura onto-sociale del sapere assoluto

1. Dopo aver ripercorso rapidamente i punti salienti del *mémoire*, possiamo compiere alcune osservazioni critiche. Anzitutto, va rilevato che lo scopo essenziale di questa lettura foucaultiana di Hegel, in cui il sapere assoluto è il trascendentale storico dell'esposizione sistematica, è l'affermazione dell'autonomia del sapere filosofico «a dispetto di tutte le fenomenologie possibili», di tutti i saperi filosofici regionali, irrelati l'un l'altro. Sta qui, per Foucault, la differenza principale tra Husserl e Hegel: «là dove *Ideen* cercano di dissipare la sfera della riflessione filosofia come regione indipendente, Hegel afferma nel Sapere Assoluto la legittimità di questo livello del pensiero. La *Fenomenologia dello Spirito* tutta intera può essere interpretata come la fenomenologia della coscienza filosofica»<sup>18</sup>. Ci pare una lettura corretta: la possibilità del sistema è sospesa all'esistenza di un'autonomia sovrana della filosofia. Solo così le scienze trattate dall'encyclopedia possono essere scienze filosofiche, vale a dire scissioni del concetto e dell'idea assoluta nei vari ambiti oggettuali indagati dai singoli saperi. Ma, com'è noto, il Foucault successivo, specie il Foucault de *Le parole e le cose*, se manterrà un approccio plurale-comparativo all'analisi dei saperi, al tempo smarrirà sia l'autonomia sovrana del filosofico, sia – proprio per questo – l'auto-movimento sistematico dei saperi nella esposizione filosofica, i loro nessi interni<sup>19</sup>. Di fatti, ne *Le parole e le cose* e ne *L'archeologia del sapere*, le epistemi indicano delle pluralità di saperi distribuiti nella forma di un cumulo, riuniti a posteriori in insiemni di enunciati irriducibili a unità, privi di relazione interna, e confrontabili solo attraverso dei tratti ricorsivi. I saperi in una data episteme non si disperdonno in riferimento all'interiorità «di una intenzione, di un pensiero o di un soggetto», a una figura della coscienza nello sviluppo dello spirito. L'insieme di positività scientifiche, che formano un a priori storico, «definisce un campo in cui si possono eventualmente manifestare delle identità formali, delle continuità tematiche, delle traslazioni di concetti, dei giochi polemici. [...] La ragione per utilizzare questo termine un po' barbaro è che questo a priori deve spiegare gli enunciati nella loro dispersione, in tutte le faglie aperte dalla loro non coerenza, nel loro reciproco sovrapporsi e sostituirsi, nella loro simultaneità che non è unificabile e nella loro successione che non è deducibile»<sup>20</sup>. In questo modo, i saperi sono saperi finiti, mere giustapposizioni di nozioni e materiali trovati in guisa contingente. Insomma, ciò che Foucault dismette (consciamente) nella sua teoria archeologica, e nell'uso di concetti come “a priori storico”, “archivio” ed “enunciato”, è proprio il concetto hegeliano di totalità, il quale è garante del passaggio immanente tra le figure fenomenologiche e tra i concetti delle scienze filosofiche, afferenti a diversi ambiti oggettuali dello spirito e di un'unica scienza del pensiero. Per Hegel, infatti, una scienza come parte determinata di un «*philosophisches Ganze*» è un singolo circolo che, «essendo entro sé una totalità», piega in sé il confine del suo elemento e «fonda una sfera ulteriore»<sup>21</sup>.

Per quanto concerne, invece, la lettura trascendentalista della *Fenomenologia* proposta dal giovane Foucault, occorre svolgere alcune considerazioni. In primo luogo, l'idea del sapere assoluto come unità del soggettivo e dell'oggettivo, e dunque come campo trascendentale irriducibile a una pura riflessione esteriore, a una singola soggettività, ci pare ricevibile. Essa esprime efficacemente, con un linguaggio non propriamente hegeliano, la costituzione del mondo dell'esperienza della coscienza come auto-costituzione dello spirito mediante il sapere di sé. In un sapere assoluto così inteso, la costituzione storica dell'oggettività non è separabile dalla costituzione di quella soggettività che conosce e determina l'oggettività, a misura che approfondisce il sapere di sé attraverso un'esperienza

<sup>18</sup> Foucault (2024, 203).

<sup>19</sup> Su questo punto si veda la nota di Rametta (2025).

<sup>20</sup> Foucault (1971, 148).

<sup>21</sup> Hegel (1996, 121).

storica. Nel campo trascendentale hegeliano, egualato al sapere assoluto, è in questione, a nostro avviso, il “pensiero oggettivo”, ossia il vero contenuto del sapere logico.

Tuttavia, sebbene la *Fenomenologia*, in quanto sistema della scienza, è ciò che rende possibile, proprio mediante il campo del sapere assoluto, la costituzione enciclopedica, la dimensione del sapere assoluto non ci pare riducibile a un vuoto di contenuto, a «un universo inesplorato» di contenuti in potenza, che va in seguito mappato mediante la cartografia enciclopedica. In altre parole, volendo applicare retroattivamente la grammatica concettuale de *L'archeologia del sapere al mémoire*, il sapere assoluto non è riducibile alle regole di formazione degli enunciati enciclopedici, «il sistema generale della formazione e della trasformazione degli enunciati». Il sapere assoluto non può coincidere soltanto con le condizioni di possibilità dei saperi enciclopedici come spazi di auto-riflessione dello spirito. Per quanto Foucault dia enfasi al carico di oggettività e di realtà di cui è gravido il sapere assoluto, ci pare che l’identificazione di quest’ultimo con un campo trascendentale non riesca a esprimere la cifra *ontologica*, onto-sociale, della dimensione del sapere assoluto. Con ciò vogliamo intendere che il sapere assoluto, ancor prima di apparire, eventualmente, come una superficie d’iscrizione trascendentale atta a svolgere la totalità dei concetti dei saperi, è un luogo reale dell’essere sociale in cui accade la sussunzione, sotto un’unica scienza del concetto, di tutti i saperi, di tutte le esperienze reali e teoriche, e di ogni possibile fondazione filosofica dei saperi. Questo luogo, che Hegel – certo – non ha mai nominato in quanto tale, ma di cui aveva già il referente reale, corrisponde, a nostro avviso, al cronotopo della modernità capitalistica, al modo capitalistico della produzione, spazio reale di unificazione/sussunzione delle scienze. Cerchiamo di motivare meglio quest’assunto.

Nell’VIII capitolo della *Fenomenologia*, Hegel afferma che, nel sapere assoluto, il contenuto completo di tutte le figure precedenti, ossia il Sé, trova la forma del Sé. È il sapere di sé dello spirito come contenuto storico oggettivo che si congiunge con la forma del Sé: Io=Io<sup>22</sup>. Il Sé del sapere trova la realtà nel proprio sé. In tal senso, lo spirito «permane all’interno del proprio concetto grazie a questa realizzazione»<sup>23</sup>. Il sapere concettuale è lo spirito che sa sé stesso nella figura di sé: è un’auto-configurazione dello spirito. La verità dello spirito e del mondo, cioè il suo raccoglimento nel sapere, si egualia alla forma del sapere sé stesso. Così, il concetto, il sapere sono divenuti «la forma dell’oggettività»<sup>24</sup>. Dal punto di vista del sapere assoluto, l’essenza del mondo reale appare per quello che è, ossia come sapere, compiuta razionalizzazione. Qui, in vero, non è in questione alcuna soppressione dell’oggettività, ma l’esibizione del suo apparire necessario, effettuale, nel momento in cui si è guadagnata la dimensione del sapere assoluto. Nel punto di massima totalizzazione e unificazione del sistema storico del mondo come esperienza della coscienza, l’oggettività reale si dà nella forma del sapere e della scienza. «Lo spirito che, in questo elemento, appare alla coscienza, vale a dire lo spirito che in tale elemento è prodotto dalla coscienza, è la scienza». Il sapere assoluto come forma dell’oggettività non cessa di apparire alla coscienza e di essere *prodotto dalla coscienza* come scienza. Nelle linee seguenti, Hegel dichiara la consistenza aoristica, storicamente puntuale, di questo apparire e di questa produzione. Lo spirito, cioè, può apparire come scienza nella sua configurazione più recente e ricca, alla fine del suo percorso (che il “per noi” del filosofo-Hegel espone entro il suo posizionamento storico), e tosto che ha raggiunto una estensione universale.

Per quanto riguarda invece l’esistenza del Concetto, occorre dire che, nel tempo e nella realtà, la scienza non appare prima che lo spirito sia pervenuto a questa consapevolezza di sé

<sup>22</sup> Per un commentario recente di questo capitolo, cfr. Vinci (2021).

<sup>23</sup> Hegel (2013, 1049).

<sup>24</sup> *Ibidem*.

stesso. In quanto spirito che sa ciò che esso è, lo spirito non esiste mai e in nessun luogo se non dopo il compimento del suo lavoro<sup>25</sup>.

E qualche linea in seguito:

Pertanto, finché lo spirito non si compie in sé, finché non si compie come spirito nel mondo, esso non può raggiungere la propria perfezione come spirito autocosciente<sup>26</sup>.

Ora, questa concentrazione dell'oggettività nel sapere, e di tutte le scienze in un unico plesso epistemico sistematico (la scienza filosofica), ci pare un processo omologo alla sussunzione dell'oggettività naturale e delle scienze sotto il comando capitalistico. Sovranità dell'autonomia del filosofico, come campo di totalizzazione dei saperi, e appropriazione capitalistica delle scienze, sono due aspetti della medesima *realità*, del medesimo presente. Il presente capitalistico è condizione di realtà dell'encyclopedia. «Il Tutto della filosofia costituisce veramente un'unica scienza, ma essa può essere considerata anche come un tutto di parecchie scienze particolari». Ma un vero insieme enciclopedico differisce da «un'encyclopedia abituale» per il fatto che la seconda è un mero aggregato di scienze «assunte in modo accidentale ed empirico»<sup>27</sup>, assembrate in modo esteriore, laddove la prima è percorsa da un principio unificante: la totalità dell'esperienza dello spirito che, nella modernità capitalistica come sua condizione storica, sa sé stesso e sussume sotto di sé l'intero sapere<sup>28</sup>.

Come lo sfruttamento accresciuto della ricchezza naturale mediante semplice aumento della tensione della forza lavoro, così la scienza e la tecnica costituiscono una potenza dell'espansione del capitale indipendente dalla grandezza data del capitale in funzione<sup>29</sup>.

Lo sviluppo delle macchine per questa via ha luogo, però, solo quando la grande industria ha già raggiunto uno stadio avanzato e tutte le scienze sono prigionieri al servizio del capitale. [...] Lo sviluppo della scienza della produzione, in particolare della scienza naturale, e con essa di tutte le altre, è a sua volta di nuovo in rapporto allo sviluppo della produzione materiale<sup>30</sup>.

A questo proposito, Badaloni scrive che nella filosofia di Hegel vi è «la ritraduzione, entro il dominio della teleologia, delle nuove tecniche usate dalla scienza; dall'altro la capacità di riflettere, entro ciò che possiamo chiamare dialettica teleologica, l'uso finalizzato della scienza realizzato praticamente entro gli esistenti rapporti sociali»<sup>31</sup>. Sempre per Badaloni, l'acquisizione speculativa di questa struttura teleologico-scientifica importa una «giustificazione dell'esistente. [...] La verità al di là del tendere dell'Idea è la calma accettazio-

---

<sup>25</sup> Hegel (2013, 105).

<sup>26</sup> Ivi, 1055.

<sup>27</sup> Hegel (1996, 121-123).

<sup>28</sup> Qui riprendiamo esplicitamente le tesi di De Giovanni (1970). L'omologia tra capitale e *Geist* hegeliano è stata messa a tema, con percorsi teorico-argomentativi ovviamente differenti, dai classici Reichelt (1973), Backhaus (2008), Colletti (1969, 403-444), e più di recente, tra altri, da Arthur (2004). Tuttavia, la nostra ipotesi è ben diversa. A nostro avviso, al di là dell'omologia in questione, nel pensiero di Hegel si può trovare altresì la posizione del problema del controllo libero e razionale del sistema dei saperi.

<sup>29</sup> Marx (2013, 635).

<sup>30</sup> Marx (1968, 298). Jameson (2010, 4) propone di identificare il sapere assoluto hegeliano con il *general intellect* di Marx. Questa equivalenza è stata ripresa, con argomenti kojèviani, anche da Cacciari (2023, 242-243). Sul *general intellect* come nuova forma del lavoro vivo, cfr. Virno (2002).

<sup>31</sup> Badaloni (1972, 50).

ne della struttura che lo comprende»<sup>32</sup>. In Hegel vi sarebbe, pertanto, una tendenza a ridurre gli strumenti conoscitivi acquisiti nella totalizzazione enciclopedica alla misura dei rapporti sociali esistenti, dei quali si fa apologia inscrivendoli in una struttura teleologica orientata al concetto e naturalizzata. Il confluire, cioè, di tutti i momenti della scienza nella dimensione auto-telica e impersonale dell'idea assoluta, elude «la possibilità del rovesciamento» del plesso sociale in cui tali momenti vengono totalizzati e impiegati.

Sorgono ulteriori quesiti: siamo certi che il campo del sapere assoluto escluda la possibilità, quanto meno problematica, di uno scioglimento oppositivo tra l'uso del sapere unificato e il plesso dei rapporti sociali esistenti? In riferimento all'ipotesi di Badaloni, la dimensione dell'idea assoluta significa la mera contemplazione finalizzata, automatica, immota e apologetica di questi rapporti sublimati? E a proposito dei problemi sollevati da Foucault nel suo *mémoire*: non è forse il riconoscimento e il mantenimento della determinazione ontologica, onto-sociale del sapere assoluto ad assicurare, contro ogni lettura trascendentalista, le potenzialità critiche della filosofia speculativa hegeliana?

2. Concentriamoci sulla prima domanda. Nel capitolo sull'idea assoluta, Hegel offre una prospettiva sulla membratura enciclopedica. È un passo celeberrimo. A motivo del *grounding* retrospettivo del metodo, in cui il cominciamento mediato, imperfetto, viene superato nel «venire a sé stessa» dell'Idea come totalità concreta, sistema del mondo e del concetto, la scienza delle scienze si presenta «come un circolo attorno in sé, nel cui cominciamento, il fondamento semplice, la mediazione ritorce la fine»<sup>33</sup>. Ma è per via della natura anulare, entro sé mediata e riflessa, che il contenuto effettivo del metodo è momento del sistema di scienze, e il circolo maggiore, quello dell'idea assoluta, è un «circolo di circoli». In questa ricorsività ologrammatica<sup>34</sup>, ogni circolo corrisponde a ogni singola scienza, la quale, come contenuto animato dal metodo dialettico, si ripiega in sé «e in quanto ritorna nel cominciamento proprio è insieme il cominciamento di un nuovo membro». Di qui la possibilità del legame e del passaggio immanente di tutte le scienze unificate. La fine dell'esposizione dei momenti concettuali di una scienza è l'inizio di una scienza successiva, secondo livelli progressivi e vieppiù complessi di cogimento di sé: dalla fisica alla scienza dello Stato alla filosofia. Anche qui, pertanto, Hegel afferma il carattere non cumulativo del sistema enciclopedico. I momenti dell'encyclopedia non si assommano in una catastrofe, ma sono ordinati secondo un principio unificante, che determina l'unità del mondo a misura che quest'ultimo costituisce l'unità di sé. Le singole scienze stanno in una totalità, e non in un aggregato; esse sono attraversate da una forza soggettuale, immanente a sé e ai saperi del mondo. Questa forza, come detto, irradia effetti di unità, è cervello di comando della pluralità entro sé relata dei saperi, è istanza di organizzazione della totalità concreta che è il mondo sociale. In altre parole, il metodo e il sistema sono tali soltanto in virtù di questa potenza soggettuale di controllo. Stiamo parlando della figura concettuale della «pura personalità» introdotta da Hegel in un testo appena precedente quello citato. Nel testo in questione, Hegel scrive che, una volta che l'universale è «comunicato alla ricchezza del contenuto» della totalità concreta, al punto che ogni determinazione è un auto-conoscersi dell'idea, «ogni nuovo grado dell'andar fuori di sé è anche un andare in sé». «La maggiore estensione è parimenti una più alta intensità». È un aspetto che abbiamo già incontrato. Ne viene che la ricchezza di contenuti, a cui è stata impressa la forma dell'universale, «è il più concreto e il più soggettivo, e quello che si ritira nella più semplice profondità è il più potente e invadente»<sup>35</sup>. Hegel definisce questo soggetto inglobante l'intera realtà «il liberissimo»: esso è pura trasparenza e immanenza a sé, collezione infinita, in

<sup>32</sup> Ivi, 51.

<sup>33</sup> Hegel (2004, 955).

<sup>34</sup> Cfr. Chiereghin (2012).

<sup>35</sup> Hegel (2004, 953-954).

quanto auto-riferita, di universalità reali. Ma questa trasparenza stabilisce l’apertura e la visibilità reciproche tra individuo e universale, coscienza e sapere assoluto: la trasparenza assicura una *disponibilità comune* – emancipata da zone di opacità e da prese eteronome – del governo del sistema del mondo. È una libertà impossibile da coartare, ma che si oppone entro sé senza posa e si espone a dei limiti saputi e non subiti<sup>36</sup>. È liberazione, poiché è arrivata a superare, secondo una dialettica e un calvario storici, la negazione esterna e l’alterità irriflessa che la limitano. È libero e saputo auto-abbandono di sé a una soglia naturale che appare già da sempre conservata nell’auto-movimento immanente dell’idea assoluta. Lo spirito non cessa di rituffarsi, anche in forme oppositive, nella natura. La «sicurezza» con cui questa forza può licenziare sé stessa e offrirsi all’esterno è la certezza dell’oltrepassamento dei vincoli, è scioglimento da ogni condizionamento. Di fatti, il sapere assoluto, a nostro avviso, non è né, come vuole Bloch, un «ricordo interiorizzato», irrigidito e privo di attività del divenire dello spirito<sup>37</sup>, né, come nella interpretazione kojèviana, una “saggezza” universale, che genera uno Stato mondiale omogeneo, libero da contraddizioni e lotte interne e foriero di una nuova animalità (in quanto il rapporto oppositivo soggetto-oggetto ha ceduto il passo a un controllo totalmente razionalizzato della natura in una dimensione post-storica)<sup>38</sup>. Il campo dell’idea assoluta, al contrario, è quello in cui appare il senso e la direzione del processo di liberazione dalla positività indefessa: è il livello logico-speculativo in cui la storia appare e può essere vista, finalmente, come una costellazione di tentativi di realizzazione oppositiva della “pura personalità” dell’universale, la quale importa il rifiuto di ogni forma di dominio e di appropriazione eteronoma della effettualità.

E così domandiamo, ma solo al modo di una serie di ipotesi: siamo certi che in questa dimensione si compia, secondo il parere di Badaloni, la piena giustificazione dei rapporti sociali esistenti? Questi ultimi corrispondono alle determinazioni del “liberissimo” e della “sicurezza” che Hegel attribuisce alla pura personalità dell’idea assoluta? L’idealità del sistema, lunghi dal coincidere con l’accettazione della realtà senza coscienza, non è anche un dispositivo di modulazione, la possibilità stessa della discrasia tra concetto e la realtà<sup>39</sup>,

<sup>36</sup> Slavoj Žižek esprime questo punto con una formula di grande pregnanza. «Il sapere assoluto è il riconoscimento finale di un limite “assoluto”, nel senso che non è determinato o particolare, non è un ostacolo o un limite “relativo” al nostro sapere che noi possiamo individuare chiaramente in quanto tale. “In quanto tale” esso è invisibile perché è il limite dell’intero campo di visibilità – quella chiusura del campo che, dall’interno del campo stesso (e noi siamo sempre, per definizione, al suo interno, perché in un certo senso questo campo “è” noi stessi), non può che apparire come il suo opposto, come la vera e propria apertura del campo» (Zizek 2013, 436). Tuttavia, noi prendiamo le distanze (per lo meno tematicamente) dalle letture psicanalitiche e post-žižekiane di Hegel, per esempio quella sviluppata da Comay, Ruda (2018), la quale vede nel sapere assoluto hegeliano le intermittenze, i blocchi e le svolte improvvise del desiderio freudiano. A nostro avviso, questa attribuzione di elementi *dans tous le cas* propri del pensiero finito allo speculativo hegeliano, se da una parte offre una versione “debolista” della metafisica hegeliana dell’assoluto (a misura che ne pone in crisi i predicati dell’infinitezza, dell’auto-telicità e della libertà), dall’altra ripropone surrettiziamente, senza volerlo, quella contrarietà verso le strutture propriamente speculative e di “filosofia dell’identità” di Hegel che accomuna gli ambiti più disparati della cultura filosofica del XX secolo (lo heideggerismo, l’ermeneutica gadameriana, Adorno, il Lukács dell’*Ontologia dell’essere sociale*, Habermas, la filosofia francese del secondo dopoguerra di Foucault, Deleuze e Derrida).

<sup>37</sup> Bloch (1975, 513).

<sup>38</sup> Cfr. Kojève (1996, 355-553).

<sup>39</sup> Ma tale discrasia, che consente l’auto-motilità della sostanza storica, può essere concettualizzata solo attraverso l’auto-trasparenza dell’idea assoluta (che assicura finanche il coglimento assoluto dei propri limiti, dunque l’intima e costante disponibilità dell’idea assoluta a passare in altro). In tal senso, diversamente da quanto sostiene Žižek, al modo che “auto-trasparenza” non è un sinonimo di “riconciliazione conclusiva”, in cui un «Soggetto assoluto si appropria di o interiorizza ogni contenuto oggettivo sostanziale» (Žižek 2013, 291), la sicurezza dell’idea assoluta non comporta la rimozione *una tantum* di ogni opposizione. Il sapere assoluto e l’idea assoluta, al contrario, sono le posizioni speculative nelle quali l’auto-opporfi dello spirito appare, finalmente, come fonte di guadagno conoscitivo e scientifico, e non come ostacolo invalicabile,

e dunque della rottura dell’orizzonte onto-sociale attuale, in cui ciò che prima era unito in una continua riproduzione di sé appare, in seguito, come separato e tragicamente irriconciliato? E ancora: forse che questa pura personalità può designare anche una potenza sociale che, nell’“effetto di padronanza” del sistema dei saperi e delle forze oggettive della realtà sociale e del ricambio con la natura, coincide con l’*amministrazione delle cose*? La “pura personalità”, cioè, potrebbe significare un diverso rapporto di utilizzazione del sistema del mondo e dei saperi, una più vasta dimensione di arricchimento e di sviluppo razionale della società, una più ampia universalità di godimento. Il “liberissimo” non è ciò che rompe eternamente i vincoli dei rapporti di utilizzazione dati e sfalda la gestione eteronoma dei bisogni sociali?

Ma affinché il campo dell’idea assoluta possa figurare come lo schematismo critico fondamentale della smobilitazione e della revoca liberatoria del sussistente, è necessario mantenerne, come dicevamo, la determinazione ontologica dell’“*assolutezza*”, *contra* le ipotesi trascendentaliste e post-metafisiche.

### 3. La valenza critica del predicato dell’assolutezza

In un noto saggio su Hegel, contenuto ne *Il discorso filosofico della modernità*, Habermas sostiene che il progetto hegeliano di accertamento auto-critico della modernità, con la relativa istituzione delle regole di una dialettica dell’illuminismo tesa a variare e superare i limiti del moderno, è naufragato nell’ipotesi metafisica: nella teoria del sapere assoluto. La vocazione al rinnovamento autocritico del moderno è stata soppressa da un discorso monologico. La stessa tarda filosofia politica di Hegel avrebbe come presupposto

un Assoluto, concepito in base al modello della relazione di un soggetto conoscente con sé stesso. [...] Infatti un soggetto che si riferisce a sé stesso conoscendo, si trova al contempo come un soggetto universale, che si contrappone al mondo come all’insieme degli oggetti della conoscenza possibile. [...] Ma se l’Assoluto è pensato come una soggettività infinita (che si rigenera eternamente nell’oggettività, per elevarsi dalle sue ceneri nello splendore del Sapere assoluto), i momenti dell’Universale e del particolare possono essere pensati come unificati soltanto nel quadro del riferimento dell’autoconoscenza monologica: perciò nell’universalità concreta il soggetto in quanto universale mantiene il primato sul soggetto in quanto particolare<sup>40</sup>.

---

che genera disperazione e smarrimento e condanna il pensiero alla finitudine e alla dotta ignoranza irrazionalistica. Infatti, è soltanto dal punto di vista dell’idea assoluta che si può intendere la circolazione logica-natura-spirito come processo eterno di auto-opposizione, senza inizio né fine, e non, à la Schelling, come una decisione imprevedibile del logico che “crea da sé” la natura e dà inizio al tempo (per poi superarlo definitivamente una volta che avrà concluso la sua rivelazione mondana).

<sup>40</sup> Habermas (1987, 41). In *Conoscenza e interesse*, Habermas sostiene che i «presupposti di filosofia dell’identità» e dell’assoluto nel pensiero di Hegel hanno prodotto una «ambigua radicalizzazione della critica della conoscenza», giacché, se la filosofia si afferma come la vera e unica scienza, «il rapporto tra filosofia e scienza scompare addirittura dalla discussione» (Habermas 1980, 26). Il positivismo, che riduce la filosofia a mera metodologia della scienza, sarebbe l’esito inconsapevole di questa rottura tra scienza e filosofia avvenuta con Hegel. Insomma, una volta smarrita la tensione produttiva tra filosofia e scienza sperimentale propria dell’impresa kantiana, la filosofia o si chiude in una sovrana superiorità critica sulle scienze empiriche (Hegel), o diviene mero ausilio logico-protocolare delle scienze (positivismo). A nostro avviso, invece, la natura critico-dialettica del sapere assoluto e dell’idea assoluta è l’unico antidoto contro ogni ideologia acritica e apologetica della scienza. Essa, infatti, al contrario dell’assunto positivista, non cessa di porre il problema del soggetto e della “personalità” adeguati al possesso, al governo e al controllo autoconsciente dei saperi unificati e delle forze produttive materiali e immateriali. Anche in questo caso, dunque, la chiusura verso «i presupposti di filosofia dell’identità» e dell’assoluto di Hegel importa la chiusura alla determinazione onto-sociale del sapere assoluto hegeliano e all’insieme di problematiche storiche e politiche che esso apre e che afferiscono alla struttura del soggetto-oggetto (pur senza approdare alla posizione

Questa metafisica dell’assoluto ha scalzato un modello di ragione comunicativa inter-soggettiva, del quale il giovane Hegel aveva gettato le fondamenta<sup>41</sup>:

Un diverso modello per la mediazione fra l’universale e il singolo è quello offerto dall’intersoggettività di grado superiore della libera formazione della volontà in una comunità di comunicazione che sottostà a coazioni cooperative: nell’universalità di un consenso spontaneo, raggiunto fra liberi ed eguali, i singoli conservano una istanza di appello, che può essere invocata anche contro forme particolari della concretizzazione istituzionale della volontà comune<sup>42</sup>.

Secondo il nostro rispetto, il progetto hegeliano di auto-critica del moderno trova la sua ragion d’essere, e il motivo della sua *Wirkungsgeschichte* nel discorso marxiano, proprio nell’elemento dell’assolutezza. Di fatti, è soltanto con il concetto della totalità concreta, il principale portato teoretico dell’idea assoluta, che una critica integrale dell’esistente moderno-capitalistico diviene possibile. Come abbiamo visto, sia il sapere assoluto, sia l’idea assoluta non corrispondono a un puro monologismo del soggetto. Il soggetto che viene guadagnato in tali livelli è quella trasparenza del sapere del mondo in cui la soggettività umana si riconosce; è la garanzia dell’auto-organizzazione dell’umano, nonché lo sfondo speculativo a partire dal quale si coglie la storia della liberazione mediante il sapere concreto, l’erosione della soglia di esteriorità. Inoltre, la possibilità di un arrovesciamento, nella lunga durata, di una formazione storico-sociale nella sua totalità è proprio la dimensione dell’idea assoluta a renderla comprensibile. Il sapere assoluto, da parte sua, comporta la trasformazione del mondo in sapere: è identificazione della forza dello spirito umano con la sostanza mondana, e con ciò è capacità di un diverso, più razionale e universale governo del sussistente. La prospettiva quasi-trascendentalista di Habermas, che ricerca le condizioni minime dell’intesa pubblica e della prassi comunicativa, ha – nonostante le apparenze critiche – una funzione al più ricostruttiva e un esito latamente apologetico. Proprio dal punto di vista hegeliano, essa appare astratta, intellettualistica, soggettivistica e, in ultimo, criticamente sterile. Il modello dell’intesa comunicativa propone un insieme di

---

iper-idealistica e “più hegeliana di Hegel” del Lukács di *Storia e coscienza di classe*, secondo cui l’azione trasformativa del soggetto-oggetto identico, ossia lo speculativo stesso, corrisponde alla *Tathandlung* del proletariato organizzato in classe cosciente). Inoltre, ci pare che questa lettura di Hegel condizioni anche la lettura di Marx avanzata da Habermas nel primo capitolo di *Conoscenza e interesse*. Secondo Habermas, Marx non avrebbe distinto adeguatamente la sfera dell’agire strumentale (in cui risiedono il lavoro come sintesi sociale, lo sviluppo delle forze produttive e della base tecnica come espressioni della conoscenza umana), e la sfera dell’agire comunicativo (nella quale si collocano i rapporti di produzione, qui intesi come rapporti extra-economici, puramente politici, istituzionali, etici e dialogici). Marx, cioè, avrebbe confuso lavoro e interazione: egli avrebbe limitato la sfera complessa dei rapporti comunicativi, e il relativo problema dell’emancipazione dal dominio che solo in questa sfera trova le proprie condizioni di risoluzione, all’auto-produzione del genere umano mediante il lavoro. Ma, a nostro avviso, è per via del rifiuto sia dei presupposti di filosofia dell’identità, sia del concetto di “totalità” che Habermas può separare forze puramente economiche e rapporti puramente politici, nonostante, per Marx, la totalità di un modo di produzione e delle sue leggi di movimento sia determinata dall’unità articolata di economico e di politico, in cui è impossibile isolare dei rapporti extra-economici e ridurli alle dinamiche dell’accordo e del disaccordo comunicativi. Ciò impedisce di cogliere come la trasformazione dei rapporti di produzione non possa avvenire senza una base nello sviluppo delle forze scientifiche e tecniche del lavoro sociale. Così, la rigida distinzione tra lavoro e interazione, tra tecnica e dominio, tra cooperazione sociale e comunicazione, ricollocando Habermas al di fuori della genealogia del pensiero dialettico, testimonia, piuttosto, una risemantizzazione – nell’ambito della teoria critica della società – dello iato kantiano ragion teoretica/ragion pratica e soprattutto della separazione schellinghiana filosofia positiva/filosofia negativa, su cui Habermas, com’è noto, ha lavorato in gioventù.

<sup>41</sup> Cfr. Habermas (1975).

<sup>42</sup> Ivi, 42.

regole e di principi euristici astratti dalla realtà sociale e utili a ricostruirne la figura generale. In luogo di una critica immanente di una totalità sociale, che espone le potenzialità di quest'ultima di passare in altro, si ha il suo emendamento attraverso dei criteri che in tanto sono esteriori e orientativi (in tal senso intellettualistici), in quanto contraddicono *le condizioni di realtà* del plesso sociale di riferimento, ove rapporti di dominio economico e politico, e la pressione dell'ideologico, rendono impossibile ogni «consenso spontaneo, raggiunto tra liberi ed eguali». Eppure, il punto di forza critico del pensiero di Hegel (forcluso dalle letture varie trascendentaliste, per esempio quelle – certo diverse – di Foucault e Habermas) consiste nel fatto di prendere le mosse dall'oggettività sociale così com'è, con tutte le sue lacerazioni, le sue contraddizioni storicamente ineludibili, ma soprattutto con tutte le sue interne tendenze di sviluppo, nelle quali la realtà appare nel proprio passare. Questo movimento critico reale interessa non solo l'oggettività storica e mondana, ma anche le figure coscienziali e le forme di pensiero con cui, di volta in volta, si valuta il sussistente<sup>43</sup>. È la cifra ontologica dell'idea assoluta a consentire una tale visione critica e auto-critica sul pensiero-mondo. Da questo punto di vista, il plesso assoluto-metafisico hegeliano ha gioco forza un impatto critico e auto-critico superiore a ogni operazione ricostruttiva e normativa, la quale, a ben vedere, proietta sull'esistente delle regole surrettiziamente estratte da un certo livello di realtà dell'agire sociale, ossia, nel caso ora indagato, la sfera dei rapporti di scambio tra individui liberi ed eguali.

Così, senza la dimensione dell'idea assoluta, un certo modello normativo/trascendentale non riuscirebbe né a fondare un rapporto totalmente critico col mondo, né a misurare auto-criticamente il proprio tasso di compromissione con una data legalità sociale. E soprattutto, senza il sapere assoluto e l'idea assoluta, l'auto-critica del moderno si arresterebbe a una soglia di razionalità al più euristica, esteriore e, di fatto, conservativa, in luogo di approdare alla razionalità integrale, che è capacità di *controllo sociale del sociale*, evocata nella formula della “pura personalità”.

## Bibliografia

- Arthur C. J. 2004, *The New Dialectic and Marx's Capital*, Leiden: Brill.  
Backhaus H.-G. (2008), *Dialettica della forma valore. Elementi critici per la ricostruzione della teoria marxiana del valore*, Roma: Editori Riuniti.  
Badaloni N. (1972), *Per il comunismo*, Torino: Einaudi.  
Bloch E. (1975), *Soggetto-oggetto. Commento a Hegel*, Bologna: Il Mulino.  
Bodei R. (2014), *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna: Il Mulino.  
Cacciari M. (2023), *Metafisica concreta*, Milano: Adelphi.  
Chierghin F. (2012), *Rileggere la Scienza della logica. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Milano: Carocci.  
Colletti L. (1969), *Il marxismo e Hegel*, Roma-Bari: Laterza.

<sup>43</sup> Parimenti, il sapere assoluto non può essere limitato alla pratica auto-riflessiva della comunità moderna, come pensa Pinkard: «Absolute knowing is the reflection on the accounts that the modern community has given of what is authoritative for us and why these “ground rules” “really are” or “really should be” taken as authoritative. In absolute knowing, this “account of the accounts” is self-consciously understood as moving altogether and completely within the terms those accounts have already set for themselves. That is, absolute knowing does not see itself as offering an affirmation or justification or critique of social practices by appeal to anything that would be “external” to the practices themselves – for example, not by appealing to any kind of metaphysical essence that would somehow vouchsafe those practices» (Pinkard 1991, 262). Il sapere assoluto e l'idea assoluta, infatti, non afferiscono, o meglio, non sono limitabili alla sfera delle motivazioni e del *reason giving*, ma indicano, nel linguaggio hegeliano della speculazione, una struttura storico-sociale in cui si presenta il problema del governo e del controllo unitario della totalità dei saperi, ossia le principali forze produttive della “forma dell'oggettività” nel mondo moderno. Cfr. Destasio (2025, 143 sg.).

- Comay R., Ruda F. (2018), *The Dash – The Other Side of Absolute Knowing*, Cambridge: MIT Press.
- Deleuze G. (1971), *Differenza e ripetizione*, Bologna: Il Mulino.
- De Giovanni B. (1970), *Hegel e il tempo storico della società borghese*, Bari: De Donato.
- Destasio A. (2025), *Omnes et singulatim. Hegel e l'ontologia del governo*, Bologna: DeriveApprodi.
- Foucault M. (1971), *Archeologia del sapere*, Milano: Rizzoli.
- (2010), *Introduzione*, in Kant I., *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Einaudi: Torino.
- (2021), *Phénoménologie et psychologie*, Paris: Seuil.
- (2024), *La constitution d'un trascendental historique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris: Vrin.
- Frank M. (1975), *Der unendliche Mangel an Sein: Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marschen Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas J. (1975), *Lavoro e interazione*, Milano: Feltrinelli.
- (1980), *Conoscenza e interesse*, Roma-Bari: Laterza.
- (1987), *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari: Laterza.
- Hegel G.W.F. (1996), *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Milano: Bompiani.
- (2013), *Fenomenologia dello spirito*, Milano: Bompiani.
- (2004), *Scienza della logica*, Roma-Bari: Laterza.
- Hippolite J. (1972), *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Firenze: La Nuova Italia.
- Kojève A. (1996), *Introduzione alla lettura di Hegel*, Milano: Adelphi.
- Marx K. (1968), *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, Firenze: La Nuova Italia.
- Marx K. (2013), *Il capitale*, Torino: Utet.
- Pinkard T. (1991), *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pippin R. (1989), *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rametta G. (2025), *A proposito di La constitution d'un trascendental historique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, in «*Scienza&Politica*», 36: 167-173.
- Reichelt H. (1973), *La struttura logica del concetto di capitale in Marx*, Bari: De Donato.
- Roberts-Garatt O. (2024), *Foucault's Hegel Thesis: The "Tragic Destiny" of Life and the "Being-There" of Consciousness*, in «*Foucault Studies*», 36: 443-469.
- Schelling J.W.F. (1986), *Esposizione del vero rapporto della filosofia della natura con la dottrina fichtiana migliorata*, in J. G. Fichte, F.W.J. Schelling, *Carteggi e scritti polemici*, Milano: Guerini e Associati.
- Vinci P. (2021), *Spirito e tempo. Commentario della "Fenomenologia dello spirito". Il sapere assoluto*, Napoli: IISF Press.
- Virno P. (2002), *La grammatica della molitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee*, Roma: DeriveApprodi.
- Vuillerod J.-B. (2022), *La naissance de l'anti-hégélianisme: Louis Althusser et Michel Foucault, lecteurs de Hegel*, Paris: Ens Editions.
- Žižek S. (2013), *Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico*, vol. I, Milano: Ponte alle Grazie.