

Riconoscimento e assoluto nel capito VI della *Fenomenologia*. Hegel e la (sua) contemporaneità

Samuele Cantori, Università degli Studi di Perugia,
samuele.cantori@dottorandi.unipg.it

Abstract

Anerkennung is recognized among the most appreciated and debated Hegelian categories within contemporary philosophical thought. Less appreciated, but certainly much debated, is the notion of absolute knowledge. In one specific place in the Phenomenology of Spirit, however, these two conceptual dimensions come together, demonstrating their interdependence. This is the finale of Chapter VI on Spirit, where the path of consciousness reaches its apex. Here the moral self-consciousnesses give rise to a dialectic that, amidst a thousand vicissitudes, will finally lead through their reconciliation by means of recognition to the manifestation of absolute knowledge. How has it come to this point? How is the relationship between acting consciousness and judging consciousness articulated? Is it possible to separate the realisation of effective recognition from the openness that this implies to absolute knowledge? What philosophical theses emerge in this context? Do these have a critical relevance for contemporary philosophy?

Keywords

Hegel, recognition, absolute, moral self-consciousness, contemporaneity

1. Introduzione

Il sapere assoluto rappresenta a tutti gli effetti la regione concettuale della filosofia hegeliana che più risulta indigesta al pensiero contemporaneo. Sono sostanzialmente due le posture assunte verso questa regione dello hegelismo. Da una parte, da Feuerbach a Schopenhauer passando per Kierkegaard e Nietzsche, fino ad Heidegger e alla filosofia francese del secondo dopo guerra, nelle vesti dello strutturalismo e del post-strutturalismo, sino alle teorie del post-moderno e alla filosofia della differenza – vedasi, tra tutti, Derrida, Foucault, Deleuze, Althusser, Lyotard –, assistiamo ad una netta e talvolta sommaria presa di distanza da Hegel e dal suo discorso sull'assoluto. Posizione comune a tutti i pensatori sopracitati è il complessivo rigetto verso la pretesa d'assolutezza a cui il sapere filosofico in Hegel anelerebbe. Esso sarebbe incapace di rapportarsi alla rassegnata – e a tratti nichilisticamente consolatoria – percezione da parte dell'uomo contemporaneo della sua finitezza, e pertanto della conseguenziale contestualità e fallibilità di ogni forma di coscienza filosofica da lui generata. Una liquidazione, questa, che si accompagna non solo all'abbandono dell'assoluto sugli scaffali impolverati della storia della filosofia, come se si trattasse di un vecchio tomo pieno di ormai vane e financo nocive parole, ma anche al sincronico allontanamento dello stesso metodo, quello dialettico, con il quale quell'assoluto veniva esponendosi. È appunto evidente che se in Hegel la filosofia abbracciava mortalmente l'assoluto proprio attraverso la propria metodologia sistematica, rifiutare quel progetto significa di pari passo congedarsi dal procedimento attraverso cui quella fusione avveniva.

Questa bocciatura categorica e integrale ha tuttavia spesso perso di vista alcuni elementi individuati da Hegel – proprio grazie alla logica dialettica – che *ante litteram*

conservano nel serbatoio di quella elaborazione filosofica un potenziale critico-trasformativo nei confronti della contemporaneità stessa. È nel recupero di questi che si situa la seconda posizione verso l'hegelismo e il suo assoluto. Certo, accanto ad un'inevitabile cesura di alcuni precetti sistematici, il tentativo offerto dalla Teoria critica francofortese, dall'ermeneutica dialogica, da parte della teoria sociale e dagli esponenti del neopragmatismo americano è stato quello di riaggiornare i canoni contemporanei proprio con il reintegro di alcuni dispositivi filosofici di quel vecchio e ingombrante padre, dal cui parricidio è scaturita la mossa filosofica fondamentale degli ultimi due secoli. In breve e facendo tutti i distinguì del caso tra teorie anche estremamente differenti tra loro, si pensi al debito contratto dalla teoria del riconoscimento di Axel Honneth¹ con l'opera hegeliana; alla trasformazione della dialettica in dialogica nel paradigma ermeneutico-linguistico – tra tutti, Hans-Georg Gadamer² – o nell'argomento pragmatico-trascendentale del *Diskurs* di Apel e Habermas³ con il quale viene a giustificarsi il dialogo dialettico; all'ultima filosofia sociale degli attuali esponenti della Scuola di Francoforte, Robin Celikates e Rahel Jaeggi⁴, la cui intenzione è quella di ripresentare sul terreno dell'analisi sociale il modello di critica immanente hegeliano; alla lettura pragmatista-normativista del *Geist*, tesa ad intendere normativamente l'*Anerkennung*, propria di Robert Pippin e Terry Pinkard, i quali s'intersecano con l'indirizzo analitico e postanalitico sellarsiano, rappresentato su tutti da Richard Rorty, John McDowell e Robert Brandom, volti al reinterpretare lo spirito come *spazio sociale della ragione*⁵.

Ora, il riconoscimento costituisce uno di quei grandi manufatti filosofici lasciati in eredità ai posteri da Hegel. Da chi ha indicato negli scritti giovanili gli aspetti centrali della relazione di riconoscimento, a chi invece si è maggiormente focalizzato sulla celebre figura fenomenologica signoria-servitù, passando ancora da chi ha valorizzato il primato dei rapporti riconoscitivi per la costituzione del mondo sociale e istituzionale, in generale la contemporaneità filosofica⁶ ha trovato nel riconoscimento uno di quei terreni su cui si misura la vicinanza o la distanza dal suo pensiero.

Considerando la *Fenomenologia dello spirito*, in cui la coscienza passa per la faticosa *via del dubbio e della disperazione* consistente in uno stato tensivo tra ciò che essa pretende d'essere – indipendente e assoluta – e ciò che essa è veramente – dipendente e finita –, la dinamica riconoscitiva acquisisce una decisiva rilevanza per far giungere la coscienza alla sua verità. Essa conquisterà la massima consapevolezza di sé solamente molte pagine dopo il celebre conflitto tra signore e servo, punto aurorale e proprio per questo problematico della vicenda del riconoscimento. Più precisamente, solo nel finale del capitolo VI dedicato propriamente allo *Spirito*, in cui viene ad animarsi la *dialettica tra coscienza agente e coscienza giudicante*, il riconoscimento perviene alla sua più concreta realizzazione. È tuttavia proprio in questa realizzazione che si accompagna la contemporanea manifestazione del sapere assoluto. Infatti, va ricordato che esso possiede una eminente genesi intersoggettiva, e dunque il suo compimento non potrà che possedere il segno di quello sviluppo. Troppo spesso gli interpreti contemporanei hanno però trascurato – chi per equivoco, chi per una programmatica volontà di disarticolare il riconoscimento dalle maglie del sapere assoluto – *il legame che fonde i due apparati*

¹ Basti qui ricordare Honneth (2002) e Honneth (2019).

² Cfr. Gadamer (1973).

³ Valido a tal proposito Pedroni (1999).

⁴ Cfr. Jaeggi, Celikates (2018).

⁵ Sul rapporto tra neopragmatismo americano ed hegelismo europeo, cfr. Ruggiu, Testa (2003), (2009).

⁶ Impossibile rendere conto in questa sede della sconfinata letteratura sul riconoscimento hegeliano e delle differenti posture interpretative che questa offre. Oltre al celebre Kojève (1966), cfr. Vinci (1999), Siep (2007), Renault (2007) Testa (2010), Gregoratto, Ranchio (2014) Quante (2016), Mascot, Tortorella (2019), Ikäheimo, Lepold, Stahl (2021), Cortella (2023).

concettuali. Intento del presente contributo sarà quello di immedesimarsi in questa regione fenomenologica⁷ per mostrare la profonda *unità caratterizzante l'evento riconoscitivo e la rivelazione dell'assoluto*. Con ciò, si tenterà di predisporre un esercizio ermeneutico fedele alla lettera hegeliana, per poi estrapolare quelle tesi filosofiche comuni ad entrambi i domini concettuali che possano misurare la loro resistenza allo sguardo rigoroso del pensiero contemporaneo.

2. *Fenomenologia della relazione ad altro*

Per comprendere il luogo in cui il riconoscimento perviene ad un suo effettivo compimento, occorre aver chiaro il processo che la coscienza ha condotto fino a quel punto.

Innanzitutto, il percorso fenomenologico si presenta come una scansione di svariate tipologie di esperienza che la coscienza compie prima di arrivare al suo *in sé*, cioè alla verità ultima circa la sua natura. Punto decisivo è il minimo comun denominatore di tutta la lunga serie esperienziale che compone la travagliata vicenda della coscienza: considerarsi bastevole a se stessa reputando indebitamente assoluto il suo punto di vista. Non è sua volontà iniziare la via che la porterà alla sua più profonda consapevolezza, proprio perché il suo desiderio è quello di arroccarsi entro le proprie ferree credenze. Eppure, essa si dovrà sin da subito abituare all'esercizio doloroso ma necessario della critica: doloroso perché la pretesa assolutezza del suo punto di vista non vorrebbe fosse messa a repentaglio; necessario perché le differenti prospettive assunte risulteranno sempre parziali e immediate, in se stesse ribaltanti nel loro opposto.

Ora, la falsità delle molteplici visuali coscienziali, o meglio, la loro *astrattezza*, ha al contempo a che vedere con la riconduzione del soggetto a ciò che è *altro da sé*. Proprio perché di volta in volta viene rivelata la sua limitatezza, egli non potrà che subire un movimento *negativo* e *determinato* insieme – di *negazione determinata*⁸, per l'appunto –, in cui la confutazione del suo sguardo sulle cose, lungi dall'esaurirsi in un esito nichilista, giungerà ogni volta ad un nuovo risultato positivo. Come si potrà capire, nodale a questo punto diventa l'esperienza che la coscienza fenomenologica fa dell'*alterità*. Se la coscienza sperimenta via via il crollo di ogni certezza proprio perché messa a confronto con il suo *esser-altro*, allora una delle tesi fondamentali dell'opera è presto svelata: l'alterità è parte integrante per la costituzione dell'identità soggettiva. Ciò significa che l'intero *Bildungsprozess* che la *Fenomenologia* descrive ha lo scopo di oltrepassare i limiti imposti dall'autoriferimento claustrofobico della coscienza per proiettarla man mano all'esperienza dell'altro, sia esso l'oggettività – il mondo esterno naturale o storico-sociale – sia esso un'altra soggettività. Ecco perché ogni alterità è essenziale, costruttiva e costitutiva per la coscienza: essa non solo è continuamente *altra* da sé, ma ha in sé l'*altro* come sua stessa condizione di possibilità. Insomma: ogni «identità è identità dell'identità e della non-identità»⁹, secondo la nota formulazione del giovane Hegel.

⁷ Sicuramente interessante sarebbe capire se la posizione hegeliana presentata nella *Fenomenologia* rimanga la medesima nelle opere successive oppure no, come sarebbe interessante mostrare le affinità o le novità che essa possiede rispetto al periodo precedente la stesura dell'opera. Un tale compito non sarà qui eseguito, limitandoci alla sola visuale fenomenologica offerta del capitolo VI. In generale però, va quanto meno osservato che per una ricostruzione puntuale e rigorosa della critica hegeliana alle forme distorte di esercizio della libertà soggettività, sarebbe utile richiamare non soltanto gli scritti jenesi che precedono la *Fenomenologia* (si pensi, per esempio, a *Fede e sapere* e alla critica hegeliana all'«infermità etica»), ma anche la sezione *Moralità* dei *Lineamenti di filosofia del diritto* (si pensi, per esempio, al cruciale § 140, in cui Hegel presenta le figure dell'ipocrisia).

⁸ Hegel (1995, 157).

⁹ Hegel (1990, 79).

Come pocanzi accennato, la *Fenomenologia* esibisce due generi di esperienze d'alterità. Il primo tipo è quello che Hegel dedica alla prima regione fenomenologica – la *coscienza* –, corrispondente ai primi tre capitoli. Questi mettono in evidenza il rapporto conoscitivo che la coscienza attua con la realtà, con la quale mette in moto un processo di oggettivazione in cui tutto ciò che è esterno viene captato e organizzato all'interno di modelli concettuali che permettono la comprensione dell'esperienza della cosa. L'intera sezione soffre tuttavia di un presupposto errato, esprime il tipico dualismo moderno tra soggetto e oggetto, secondo cui quest'ultimo possiederebbe esistenza autonoma rispetto al rapporto intrattenuto dalla coscienza con esso. Proprio perché ancora ostaggio di un vizio dualistico, la coscienza non potrà che imbattersi in continue impasse gnoseologiche, una volta superate le quali, nell'Intelletto, si renderà conto che in tutti i tentativi di appropriazione conoscitiva della realtà aveva sempre e solo avuto a che fare con le proprie strutture teoretiche.

Il secondo genere di rapporto con l'alterità, dischiuso nel capitolo IV, si manifesta nel confronto con altre coscienze ed è quello che in questa sede più c'interessa. L'autocoscienza, per esser tale, necessita di una specifica prestazione gnoseologica, quella dell'autoriferimento. Ciò tuttavia le rimane impossibile se non avviene un confronto con un'altra struttura autocoscienziale dotata della medesima urgenza: ecco quindi che «l'autocoscienza è *in sé e per sé* solo quando e in quanto è in sé e per sé per un'altra autocoscienza, cioè solo in quanto è qualcosa di riconosciuto»¹⁰. La relazione in gioco prende per l'appunto il nome di *riconoscimento*, connotato da Hegel secondo il parametro della *reciprocità*: solo se entrambe si rendono disponibili mutualmente a negarsi per riconoscere l'altrui autonomia allora potranno accedere alla loro autentica dimensione autocoscienziale. La vera indipendenza hegelianamente intesa passa necessariamente da una forma di dipendenza, perciò ogni soggetto deve compiere in sé un'autonegazione per mostrarsi insieme dipendente e indipendente. Viene così esplicitato, sebbene ancora implicitamente, l'argomento che starà alla base dell'intero processo fenomenologico: è il *termine medio*, caratterizzato dalla logica del riconoscimento reciproco, a imporsi come quell'oggettività che media gli *estremi*, ovverosia le autocoscienze, e queste altro non dovranno fare che riconoscere a loro volta questo *terzo soggetto* come *spirito*.

Com'è noto, all'altezza del capitolo IV le autocoscienze non sono ancora disposte ad abbandonare l'ideale di un'autosufficienza radicale e monologica, e con ciò esse non solo non riusciranno a guadagnare uno stato di indipendenza passante obbligatoriamente per una dipendenza dall'altro da sé, ma metteranno in atto alcuni schemi relazionali completamente inadeguati che le porteranno alla lacerazione e, infine, alla pena della coscienza infelice. Il motivo è uno: esse non sono riuscite a riconoscere quella stessa logica che sta a capo alla pratica del riconoscimento proprio perché non possedevano ancora tutte quelle risorse etico-normative che solo con il corso della storia spirituale acquisiranno.

Solo alla fine del capitolo V il tema della mediazione oggettiva viene ad acquisire un primato fino a lì sconosciuto. Il punto di vista cambia radicalmente e il discorso, fino a lì condotto dall'unica prospettiva dell'Io individuale, assume in questa regione fenomenologica il carattere del *Noi*, dell'oggettività sociale. La trattazione assume tratti *ontologici*, o meglio, *usiologici*, in quanto la domanda che muove le fila della sezione è quella sull'essenza e sostanza ultima del reale. Ebbene, il dato oggettivo solo apparentemente si presenta sotto l'aspetto dell'estraneità, poiché in realtà il soggetto, nel momento in cui entra in contatto con il materiale esterno, *interessandosi e agendo* su di esso, lo ammette nel *suo* mondo, lo *fa proprio*. La differenza tra il *Ding* della certezza

¹⁰ Hegel (1995, 275).

sensibile e della percezione e la *Sache* della coscienza pratica sta esattamente in questi termini: mentre la prima si riferisce alla realtà immediata, al dato naturale trovato dalla coscienza, la seconda indica invece un *rapporto* di compenetrazione oggettiva tra il fare dell'individuo e la materia empirica. L'essenzialità spirituale, la *Wirklichkeit*, ha a che fare con l'insieme delle relazioni tra soggetto e oggetto e con la loro oggettivazione a mondo reale. Soggettività agente, oggetto-mondo, dimensione intersoggettiva: questi sono i tre elementi da cui, all'interno di un rapporto triangolare, emerge la realtà stessa. La *Sache Aller*, la *Cosa di Tutti*, rispecchia l'*attività di Tutti e di Ciascuno*¹¹, la sfera delle molteplici pratiche individuali sul terreno oggettivo che si concretizzano in rapporti economici, giuridici, politici ed etici. Una realtà siffatta è l'*essenza spirituale*, lo *spirito oggettivo* che manifesta l'oggettività intersoggettiva. Hegel conclude la sua trattazione con una sentenza irrevocabile: la sostanza spirituale è *sostanza etica*. Egli intende con ciò dimostrare che il mondo a cui i soggetti sono consegnati è composto dalla *storia oggettivata* di valori, norme, istituzioni e organismi di vario ordine e natura, pratiche e *linguaggi*¹² – si pensi al successivo sesto capitolo e ai differenti linguaggi storici manifesti nello spirito –, che sta in un rapporto di dipendenza-indipendenza con l'individuo, in quanto, seppur condizionato da esso, oramai gode di una sua stabilità ontologica e anzi, all'inverso, condiziona a sua volta la stessa esperienza individuale.

Il capitolo VI, ottenuto il nuovo punto di vista oggettivo di quel termine medio solo preannunciato dal capitolo IV, sarà allora l'esposizione delle vicende spirituali sul terreno storico, dall'antica Grecia fino alla Rivoluzione Francese, passando dal mondo medievale prima e moderno poi. Solo alla fine del percorso coincidente con la storia del mondo occidentale, costruito sulla scissione tra l'individualità della coscienza che non riconosce ancora nell'oggettività spirituale la sua essenza e universalità, composto dalle diverse prassi linguistiche su cui vengono ad erigersi le varie fasi storiche, fino a giungere all'apertura della postura morale, lo spirito oggettivo cederà il passo ad un'ulteriore e definitivo punto di vista, quello del sapere assoluto. Ciò avviene all'interno dell'ennesimo spazio intersoggettivo dischiuso dall'opera, la dialettica tra *coscienza giudicante* e *coscienza agente*.

3. Coscienza giudicante e coscienza agente: dove tutto torna

Siamo alle battute finali dello *Spirito*, in un contesto pratico-morale in cui vivo è il confronto con la filosofia pratica kantiana.

In questa stazione dell'itinerario fenomenologico, la figura dell'*anima bella* rappresenta a tutti gli effetti un vertice mediante il quale è possibile fissare un rapporto con gli esiti finali dell'opera. La potente critica a questa figura s'innesta, di rimbalzo, a tutto il corredo di posizioni alternative al pensiero hegeliano. Una su tutte, il ruolo privilegiato assegnato al principio che fa da contrassegno dell'intera filosofia moderna, ovvero la soggettività e la sua pretesa di valere assolutamente per sé. Oltrepassare questa specifica chiusura autoreferenziale porterà, in ultima analisi, al dispiegamento della dimensione effettivamente scientifica, e quindi all'apertura al sapere assoluto, il quale si pone parallelamente come il punto di vista dischiudente il sistema della *Logica*.

I primi passi hegeliani sono volti a dipingere i lineamenti della nuova figura, attestandone uno statuto semi-divino¹³. Infatti, l'anima bella rispecchia l'ideale di una individualità morale assolutamente *perfetta*: essa si autocompiace della sua vicinanza

¹¹ Ivi, 565.

¹² Corposa è la letteratura sul tema del linguaggio – che per ovvie ragioni di spazio non verrà approfondito – nella *Fenomenologia*. Basti qui rammentare: Simon (1966), Bodammer (1969), Vernon (2007), Garelli (2010), De Bortoli (2017).

alla *voce divina*, e in questo suo crogiolarsi non s'immischia nelle faccende mondane, rimanendo del tutto inattiva nella *pura convinzione*. A differenza del *Gewissen* jacobiano esposto nella precedente sezione, qui la coscienza sa che nell'operare particolare è continuamente insito il pericolo dell'errore, in cui il bene può da un momento all'altro convertirsi nel male. È questo il carattere fondamentale dell'anima bella: l'assenza totale di attività.

Tuttavia, Hegel aggiunge un punto, salvo poi rettificarlo. Egli spiega che l'anima bella, in effetti, non ha a che fare con la sola intuizione pura dell'essenza divina – così rimarrebbe chiusa nella sola sfera morale –, quanto con il donare un *servizio religioso*. Dopo aver più volte criticato le forme inadatte nel corso dell'opera, è qui infatti illustrata la concezione hegeliana della religione. Per far sì che la transizione dalla moralità alla religione si dia, è necessario che l'anima bella non rimanga chiusa nella sua solitudine, ma devolva l'intuizione del divino ad un *servizio liturgico e comunitario*¹⁴. Ritorna così, con il riferimento ad una comunità di anime belle impegnate nelle cerimonie dei riti, il tema dell'intersoggettività. Ciò coincide con il tratto specifico che Hegel conferisce alla religione, il suo configurarsi non tanto nel riferimento ad una trascendenza extramondana – come accadeva per la coscienza infelice – ma come *vita comunitaria*, come realizzazione concreta e consaputa dello spirito nel tessuto collettivo. A questo punto l'anima bella possiede l'interiore consapevolezza della sua assolutezza espressa linguisticamente all'interno della sua comunità.

Con il raggiungimento di una comunità così perfetta, sembra che si possa chiudere il discorso dell'intera *Fenomenologia*. Tuttavia Hegel mette in chiaro subito le cose, evidenziando il limite intollerabile insito in questa comunità, già precedentemente anticipato: tutte quante le anime belle, di fatto, sono *chiuse in loro stesse*. Certamente agiscono nel servizio divino e comunitario, ma tale servizio è volto solamente alla conferma della propria soggettiva perfezione. Ed è altrettanto certo che sia presente il tema dell'intersoggettività, ma in che termini? Nei termini di un'intersoggettività interamente risolta, in cui non ci sono reali rapporti di riconoscimento ed in cui è assente una vita pienamente e reciprocamente condivisa in un organismo sociale. Si palesa invece un'estrinseca sommatoria di individui slegati e autoriferiti, dove l'unico crucio è quello della protezione individualistica della propria essenza divina. La coscienza ha qui perso ogni tipo di relazione con il mondo esterno e, mancando il peso dell'oggettività, affonda nella vuota tautologia «dell'Io = Io»¹⁵. Non rimane nulla del mondo oggettivo, non rimane persino nulla del linguaggio praticato da quella stessa comunità, dal momento che il discorso diviene «un suono che va estinguendosi» di cui «giunge soltanto l'eco»¹⁶.

Ciò che manca alla coscienza è «la forza dell'esteriorizzazione [*Entäußerung*], la forza di farsi cosa [*die Kraft sich zum Dinge zu machen*]]»¹⁷, la capacità di uscire fuori di sé e di trovare una realtà e soggetti in cui riconoscersi. È stato mostrato in tutta l'opera che la formazione dell'individualità passa necessariamente per la sua esteriorizzazione. Ma l'anima bella non sopporta di trasporsi sull'essere, grezzo e insufficiente rispetto alla sua presunta impeccabilità. Ma così «in questa purezza trasparente dei suoi momenti» essa diviene «infelice» e «va affievolendosi entro se stessa e svanisce come nebbia informe che si dissolve nell'aria»¹⁸. Per l'ennesima volta viene presentato, ma questa volta con ancor

¹³ Per i riferimenti romantici adottati da Hegel segnaliamo, tra i tanti contributi che si sono spesi sulla questione, Hyppolite (1972), Landucci (1976), Lugarini (1980), Vinci (1999), Tassi (2020).

¹⁴ «[...] questo servizio divino reso in solitudine è essenzialmente il servizio divino di una *comunità*». Ivi, 869.

¹⁵ Ivi, 871.

¹⁶ Ivi, 873.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ivi, 875.

più forza, il fallimento della soggettività intesa come vuotezza, pura interiorità formale. Fallimento che qui sembra riguardare non solo una coscienza, ma un'intera comunità. Il senso dell'intersoggettività è infatti quello di permettere al soggetto di capire cosa effettivamente esso sia. La comunità di anime belle fallisce proprio qui, nel non permettere alle coscienze di riconoscersi e di compiersi universalmente. L'anticipazione di quella comunità ideale, e con essa dello stesso sapere assoluto, è pertanto ancora del tutto formale.

Per raggiungere la vera dimensione spirituale si rende necessaria la reintroduzione del *conflitto*. Paradossalmente occorre tornare proprio lì, nel capitolo IV, in quel conflitto originario che aveva portato allo squilibrio, e provare a risolverlo in modo differente. E l'unico modo per riaccendere una dinamica conflittuale è la reintroduzione dell'*attività*: quando l'anima bella cessa di essere chiusa in se stessa operando sul terreno fattuale, essa fa venir meno la sua purezza immergendosi nei contenuti particolari propri dell'azione; è come se si recuperasse l'operosità della coscienza jacobiana, con l'unica differenza che qui il linguaggio, invece di possedere una capacità persuasiva e conciliatoria, inasprisce ancor di più il conflitto. E a differenza del rapporto tra signore e servo, qui sarà necessario fare ciò che quelle animalesche autocoscienze ancora non facevano, cioè da un lato *riconoscersi reciprocamente*, e dall'altro *riconoscere il medio spirituale, il terzo soggetto* che permette la loro stessa relazione.

L'opposizione che Hegel introduce sarà tra il *dire* e il *fare*, tra chi rimane fermo nella sua convinzione interiore giudicando chi opera, e chi invece sperimenta attivamente la sua interiorità fuori di sé accompagnando questa con linguaggio giustificatorio. I termini di questa relazione possono essere delineati nel seguente modo: chi agisce simboleggia la *particolarità* dell'azione, chi invece giudica rappresenta l'*universalità* del giudizio. Insomma, lo scenario che viene a stagliarsi presenta due soggetti in rapporto di reciproca contrapposizione, da una parte la *coscienza agente*, dall'altra la *coscienza giudicante*.

Il giudizio di Hegel riguardo alle due coscienze è impietoso. Da una parte, la coscienza agente coniuga la sua azione al linguaggio esponendo la sua intima convinzione morale, correndo il rischio di vedersi rinfacciare dall'altra una certa difformità tra ciò che essa fa e ciò che essa dice di fare. Il linguaggio qui non fa altro che condannare la coscienza agente, poiché quella giudicante può confrontare con perizia l'aderenza tra ciò che l'agente ritiene giusto – dicendolo – e ciò che essa fa – agendo. La coscienza giudicante taccia così d'*ipocrisia* quella agente: essa dice qualcosa di diverso da ciò che essa fa. Ma una sorta del tutto analoga attende anche la seconda coscienza, quella giudicante. Rimasta convinta della sua interiore perfezione, l'anima bella ritiene di possedere l'universalità e con ciò di poter giudicare l'altra coscienza. In realtà, questo supposto punto di vista, è solo il *suo* punto di vista particolare. La superiorità è dunque solo presunta, e l'unico motivo per il quale essa può ritenersi migliore rispetto all'altra è la sua inattività; ma se questa non doversi più darsi, se cioè dovesse agire, si ritroverebbe nella medesima situazione della coscienza agente¹⁹. Dunque anch'essa è ipocrita²⁰ perché spaccia per azione buona ciò che è un giudizio, ritenendo ingannevolmente buona la sua inattività²¹. In tal modo è venuto a predisporre un conflitto tra due soggettività esattamente uguali poiché ipocrite. Ed è

¹⁹ «Quando proclama l'ipocrisia come cattiva, ignobile, ecc., in questo giudizio la coscienza universale si appella alla *propria* legge, non diversamente quindi dalla coscienza cattiva, la quale si appella anch'essa alla *propria*». Ivi, 879.

²⁰ «Tale coscienza, inoltre, è *ipocrisia*, perché non ammette che il proprio giudizio costituisce un'altra *maniera* di essere cattivi, ma lo fa passare per la *coscienza retta* dell'azione; e in questa sua irrealtà, nella sua vanità di sapere bene e meglio, essa si pone al di sopra degli atti disprezzati e pretende che i suoi discorsi inattivi vengano considerati una *realtà* eccellente». Ivi, 885.

²¹ «La coscienza del dovere si è ben conservata nella purezza perché *non agisce*: essa è l'ipocrisia che vuole si prenda il giudizio per atto reale e che, invece di dar prova della sua rettitudine mediante l'azione, la esibisce proclamando le proprie eccellenti disposizioni». Ivi, 881.

identico anche la loro rappresentazione linguistica, per entrambe autogiustificazione della propria convinzione morale che deraglia nell'ipocrisia.

Tuttavia, potrebbe darsi una soluzione a questa impasse: se entrambe pervenissero alla consapevolezza della loro uguaglianza e della strutturale limitatezza e immoralità che le abita, potrebbe realizzarsi il *riconoscimento effettivo* in cui entrambe avrebbero la possibilità di realizzare il principio fondamentale della prestazione riconoscitiva, cioè negare se stesse reciprocamente di fronte all'altro. In effetti questa è la strada che sceglie di intraprendere una delle due: «intuendo tale uguaglianza ed *enunciandola*, l'agente si *confessa* enunciandovi la sua uguaglianza con lui: egli attende che abbia luogo il riconoscimento effettivo»²². Hegel tiene a precisare che la confessione che la coscienza agente fa della sua ipocrisia non è da intendere come «un abbassamento, un'umiliazione, una degradazione rispetto all'altro»²³. Al contrario, confessare i propri peccati – è chiara qui la dimensione religiosa del discorso – non genera una gerarchizzazione relazionale in cui una si subordina all'altra dichiarandosi meno nobile. Il dichiararsi particolare della coscienza agente, in questo senso, coincide con lo specchiarsi nell'altra, con l'intuirlo come uguale a sé.

La confessione, in quanto estrinsecazione linguistica del sé, fornisce *Dasein* allo spirito²⁴. Il linguaggio è dunque essenziale alla manifestazione spirituale, anche se ciò non basta: lo spirito come intuizione di *una* coscienza nell'altra, rimane ancora allo stadio del Sé immediato dato che manca propriamente quella peculiare e decisiva reciprocità, *condicio sine qua non* per il suo concretizzarsi. Per questo la coscienza agente *aspetta* che l'altra le corrisponda il suo gesto, determinante per il raggiungimento della loro unità. Del resto, come detto in apertura, il riconoscimento sottintende una precisa *logica* intendente una struttura normativa adibita da criteri insieme descrittivi e valutativi, in cui si sollevano aspettative a cui corrispondere e fini a cui tendere.

Tuttavia, la realtà dei fatti fenomenologici va in tutt'altra direzione: l'anima bella rimane chiusa in se stessa non aprendosi al reciproco riconoscimento, infrangendo ancora una volta quel paletto normativo già trasgredito nel capitolo quarto, cioè il *rifiuto dell'intersoggettività* e più in generale dello *spirito come medio relazionale*. È così ribadita la radice di ogni fallimento intersoggettivo, che sta nel rifiuto della relazione, il rifiuto del riconoscimento dello spirito come realtà relazionale. E senza questo riconoscimento dello spirito non potrà darsi riconoscimento di sé. Il rigetto dell'anima bella viene esprimendosi in questi termini:

Tuttavia, alla confessione della coscienza cattiva: «Lo sono», non fa seguito la risposta con la confessione analoga. La coscienza giudicante non intendeva dare questa risposta, al contrario! Essa respinge da sé questa comunanza ed è il cuore duro che è per sé e rifiuta la continuità con la coscienza agente²⁵.

La coscienza giudicante non risponde a quella agente, non ammette anch'essa la sua particolarità, abbarbicandosi nell'interiorità e nella presunzione di rispecchiare l'universalità del dovere. Essa è *das harte Herz*: rinuncia al riconoscimento della propria uguaglianza con l'altra, rimanendo una coscienza separata dall'altro-da-sé, incapace di stabilire una corretta relazione con l'altro. È a questo punto che la coscienza agente riesce

²² Ivi, 885.

²³ *Ibidem*.

²⁴ È ciò che mancava al signore e al servo, forme soggettive archetipiche e animalesche inscenanti uno *scontro tra corna* proprio perché *mute*, sprovviste della risorsa linguistica. Non avendo passato la lunga storia di maturazione e formazione di sé, cosa che invece hanno faticosamente patito le due coscienze morali, erano incapaci di autonegarsi reciprocamente, di cedere una parte di sé per accogliere una parte dell'altro, rimanendo ingarbugliate in una dinamica di contesa.

²⁵ *Ibidem*.

a rendersi consapevole della profonda malvagità dell'anima bella. In tal modo appaiono evidenti, ancora una volta, le inconfondibili caratteristiche della figura in questione: una coscienza che si oppone all'estrinsecazione della propria interiorità attraverso il medio linguistico, rimanendo segregata nella contrapposizione fra la particolarità del male e la bellezza della sua interiorità. Hegel dimostra di non accettare, nella forma di questa soggettività, la pura conservazione solipsistica e statica della propria identità, altalenante tra il silenzio ostinato e la presunzione di superiorità sempre più simile ad un delirio d'onnipotenza:

A questo punto la scena si capovolge. Colui che aveva confessato si vede respinto e coglie in fallo l'altro, il quale si rifiuta di far uscire la propria interiorità nell'esistenza del discorso: la coscienza giudicante contrappone al Male la bellezza della propria anima, mentre alla confessione replica con l'ostinatezza del carattere sempre uguale a se stesso e col mutismo di chi se ne sta sulle sue e non si abbassa dinanzi a nessuno²⁶.

Il risultato di tutto ciò è dunque lo svelamento della natura malvagia dell'anima bella, e questo, in effetti, rappresenta un passo in avanti. Di fatto essa si capovolge da coscienza giudicante a *coscienza giudicata*, condannata come soggettività incapace d'interloquire, di accogliere il riconoscimento altrui, e sarà allora obbligata, sentendosi giudicata, a riconoscere il relativismo della sua prospettiva. La soluzione all'intera dinamica è vicina.

Il fatto che essa non abbia riconosciuto lo spirito come «padrone che può ripudiare qualsiasi realtà e far sì che non sia mai accaduta» comporta la degenerazione in un «essere privo di spiritualità»²⁷. Si configura una coscienza avente in sé due lati *immediatamente* posti in una «opposizione rigidamente fissata» – da una parte «il suo Sé puro» e dall'altra «la necessità di exteriorizzarlo fino all'essere per trasformarlo in realtà» – e quando essa scopre di essere la «coscienza di questa contraddizione nella sua immediatezza irconciliata», essa «è sconvolta fino alla follia e si strugge in una consunzione nostalgica»²⁸. Il capovolgimento di ruoli provoca però uno sviluppo decisivo nella dialettica, giacché si è messo in evidenza *ex negativo* la necessità di smantellare ogni presunta assolutezza. Le due coscienze sono *in sé* uguali, entrambe ipocrite, cattive, ostinate e particolari; questa consapevolezza della loro uguaglianza dev'essere ora acquisita *per sé* non solo da quella agente, ma da entrambe.

In realtà, enuncia Hegel, la soluzione era già avvenuta, solo che si rendeva necessario un ulteriore *bagno nel negativo* per far prendere definitiva cognizione, soprattutto all'anima bella, della loro particolarità e uguaglianza. Infatti, tanto l'una quanto l'altra manifestavano la loro particolarità o nella strutturale incapacità a realizzare attivamente l'universale a causa dell'introduzione di effetti imprevisti e talvolta malvagi – nel caso della coscienza agente –, o nella supposta assolutezza del punto di vista formale del giudizio – la coscienza giudicante. Ora, la loro opposizione viene a dissolversi proprio perché si rivelano *in sé* e *in altro*, entrambe perfettamente identiche nel loro esser particolari, entrambe accomunate da un medesimo movimento simmetrico. In ciò si elevano all'universalità: l'agente perché aveva già «fatto confessione di sé»; la giudicante, invece, rinunciando al suo cuore duro, il quale «si spezza» poiché «rinuncia al pensiero che procede per divisioni» – cioè il giudizio – e «intuisce se stesso nella coscienza agente»²⁹.

A questo punto Hegel compie il passo decisivo che preparerà alla conclusione dell'intera sezione: «La parola della riconciliazione è lo Spirito *esistente* che intuisce il puro saper-si

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Ivi, 887.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Ivi, 889.

come essenza *universale*, nel suo contrario: cioè nel puro saper-si come la *singularità* assolutamente essente entro sé. E questo riconoscimento reciproco è lo *Spirito assoluto*³⁰. In primo luogo, con la *parola della riconciliazione* le due autocoscienze morali risolvono il conflitto in atto grazie ad un atto di reciproco riconoscimento, uscendo dal loro isolamento, *confessandosi e perdonandosi* la loro ipocrisia e ostinatezza. Il punto decisivo è ancora una volta il linguaggio, esprimente l'atto del *perdono* con il quale viene superata l'unilateralità delle coscienze, ponendosi come mediazione decisiva tra i due soggetti in gioco. Questo elemento linguistico, però, viene definito *daseiende Geist*: è esattamente l'*oggettività* della relazione, il *primato della mediazione* sulle due autocoscienze.

Tuttavia, a differenza degli altri momenti in cui si palesava lo spirito come oggettiva mediazione tra due elementi opposti, in questi luoghi è presente una vera e propria sterzata della prospettiva filosofica³¹. Propriamente, qui non è solo presente l'imporsi di una ragione oggettiva, perché questo spirito oggettivo si manifesta alle coscienze individuali come *soggetto consapevole*, come *puro saper-si*, come se questa stessa mediazione oggettiva *riflettesse su di sé*, divenendo unità consaputa di soggetto-oggetto e particolare-universale.

Alcune interpretazioni vedono con ciò la realizzazione di un *unico macrosoggetto assoluto*³², in cui il riconoscimento intersoggettivo sarebbe solo *apparente* poiché rimpiazzato dall'autoriconoscimento della componente universale e individuale interna ad un unico soggetto macroindividuale. Le coscienze cederebbero quindi il passo a quel famigerato *terzo soggetto* come attore protagonista della trama fenomenologica, dopo che per sei capitoli era rimasto dietro le quinte.

Contro questa chiave di lettura spicca l'argomento sotteso al finale di capitolo:

Il *Sì* della riconciliazione in cui i due Io si spogliano della loro *esistenza* opposta, è l'*esistenza* dell'*Io* esteso fino alla dualità, Io che con ciò resta uguale a sé e che ha la certezza di se stesso nella sua esteriorizzazione perfetta e nel suo contrario: il *Sì* è Dio manifestantesi in mezzo a questi Io che si sanno come il sapere puro³³.

Ciò che Hegel chiama *spirito esistente* che nell'intuizione di sé si riconosce divenendo sapere assoluto, è la *parola*, il *Sì*: questo è di fatto il vero soggetto dell'intero costruito hegeliano. Di questa parola Hegel afferma ch'essa è particolare e universale, e proprio attraverso questo linguaggio che le due autocoscienze si riconciliano, cioè riconoscono reciprocamente la loro natura, deponendo l'individualità a favore dell'universalità. In altri termini, è attraverso quella prassi linguistica che le coscienze negano ciascuna la propria particolarità – l'una affermando la sua inadeguatezza, l'altra spezzando il suo cuore duro –, che in questo contesto significa negare la propria unilaterale convinzione di essere coscienze bastevoli a se stesse. Nel perdono reciproco, dunque in un atto di sostanziale «rinuncia a sé»³⁴, scaturito per l'appunto dalla *parola della riconciliazione*, le autocoscienze morali conquistano una *nuova*³⁵ consapevolezza, quella di sapersi come *interdipendenti* e quindi universali. Quando infatti s'incontrano nel dialogo e in esso si riconciliano, questi non smarriscono il loro carattere individuale dissolvendosi in un'incognita macrosoggettività. All'opposto, quell'incontro dialogico e quel mettere a

³⁰ Hegel (1995, 889-891, modificata).

³¹ Cfr. Cortella (1995, 133-138).

³² Cfr. Gadamer (1990), Habermas (2001).

³³ Ivi, 893.

³⁴ Ivi, 889.

³⁵ Il diventar *nuovi* da parte dei soggetti mediante il realizzarsi del riconoscimento effettivo allude, con sfumature religiose, alla conversione di San Paolo.

frutto la *prassi-logia etica* del perdono corrisponde ad acquisire un nuovo livello di universalità da cui dipende la loro stessa peculiarità individuale. E proprio perché questa nuova consapevolezza non corrisponde alla loro precedente visione dualistica, ora il sapere di entrambe corrisponde al sapere dello spirito stesso.

Esplicita è poi – a salvaguardia del piano intersoggettivo – il nesso alla nozione di spirito definita nel quarto capitolo, come *Io* che è *Noi*, e *Noi* che è *Io*. Da una parte, congedandosi dalla loro opposizione, i soggetti sono un *Io che è Noi*, dall'altra parte, nell'esistenza dell'*Io* esteso fino alla dualità, i soggetti sono un *Noi che è Io*. Ancora una volta viene ribadito il fondamento intersoggettivo dell'individualità, il quale viene affermandosi nella necessità dell'*esteriorizzazione perfetta* mediante cui l'*Io* perviene alla certezza di sé tramite il suo *contrario*, tramite cioè il riconoscimento con un altro *Io*. Nel passaggio allo spirito l'*Io* pertanto non sparisce, non si dissolve in un'entità altra – e tantomeno fa irruzione il nemico per eccellenza di Hegel, la *trascendenza* –, ma viene a maturare e ad acquisire una più alta consapevolezza di sé tramite il movimento di alienazione, autonegazione e recupero di sé nell'altro.

Nell'ultima parte del capoverso Hegel utilizza un sostantivo assai impegnativo parlando di *Dio*. Cosa intende dire? Il richiamo, ovviamente ancora di natura religiosa, va ad un passo evangelico in cui Cristo afferma «dove due o tre sono riuniti nel mio nome io sono in mezzo a loro»³⁶. E Dio, in questo contesto, è ancora una volta la stessa *relazione intersoggettiva*, la stessa mediazione oggettiva tra soggetti, il *Sì della riconciliazione*. È di questo *Sì* che Hegel parla in termini di un Dio che si manifesta in mezzo ai soggetti, come di quella *parola* che unisce le due soggettività. Essa è la loro *nuova* realtà, anzi la loro *vera* realtà, quella di essere *indipendenti nella dipendenza* alla relazione con l'altro, di essere fuori di sé nell'altro. Dio racchiude il senso di questa nuova soggettività plurale, della *verità dell'intersoggettività* come riconoscimento del medio relazionale. Lo *spirito assoluto* è la vera essenza del soggetto umano, quel Dio che comunica la *nuova natura* del soggetto, la consapevolezza che la verità della sua individualità – del suo *Io* – risiede nell'universalità della relazione intersoggettiva – nel suo *Noi*. Abbiamo dunque a che fare con una interdipendenza tra soggetti nuovi, *metamorfizzati*, che «si sanno come il sapere puro»³⁷, e di uno spirito che «intuisce il puro saper-si come essenza universale»³⁸.

4. Riconoscimento e assoluto

Il sapere assoluto è raggiunto nel medesimo istante in cui viene realizzandosi il riconoscimento reciproco tra autocoscienze, dimostrando tra i due piani un profondo legame. Identifichiamo tre principi comuni ad entrambi, partendo dal riconoscimento.

In primo luogo, il riconoscimento segnala che la vera natura dell'autocoscienza si palesa solo allorquando essa si esteriorizza. Ciò avviene nell'*attività* – sulle cose e con gli altri – e nell'oggettivazione di sé nel *medium linguistico*. Tant'è che contro l'ideale di un soggetto chiuso in sé si pone la sintomatica critica all'inoperosità e al mutismo dell'anima bella alla quale è corrisposta l'urgenza dell'entrare nel mondo tramite la prassi e la messa a punto di una relazione dialogica con gli altri soggetti.

In secondo luogo ed in consonanza al primo, contro l'ideale di una soggettività indipendente e autoriferita, il riconoscimento effettivo inverte la tesi fenomenologica fondamentale: ogni *autoriferimento* è possibile solo grazie all'*eteroriferimento*. Ogni sé deve cioè passare necessariamente da una manovra di *decentramento*, con la quale viene a

³⁶ Matteo (18,20).

³⁷ Ivi, 893.

³⁸ Ivi, 889.

negoziare le proprie pretese di validità con quelle altrui, raggiungendo così una forma di *autonomia decentrata e relazionale*. Insomma: il riconoscimento passa da un'obbligatoria *autonegazione* delle proprie pretese monologiche – come avviene in questi luoghi con la pratica della rinuncia a sé e della confessione – e da una corrispettiva affermazione della validità dell'altro – come nella pratica del perdono e della riconciliazione. Tutto ciò è espresso nel movimento delle due autocoscienze in cui, pur nella loro alienazione, esse si mantengono ritrovandosi, alienano la loro separatezza e riconquistano l'unità: trovano sé nell'altro, sono *liberi come esser-presso-di-sé-nell'esser-altro*³⁹.

Da ciò, il terzo aspetto. La teoria hegeliana valorizza con efficacia quell'elemento oggettivo da cui le autocoscienze dipendono e che il filosofo di Stoccarda qualifica come spirito. E questo altro non è che la dimensione storica e sociale dell'intersoggettività, all'interno della quale viene a incarnarsi una *logica etica* – quella della reciprocità e dell'interdipendenza – da cui le soggettività traggono le risorse per il loro costituirsi relazionale. È proprio questo comune luogo normativo a prefigurarsi come il terreno di relazione originaria da cui le autocoscienze sorgono. Ed è sempre questa relazionalità etico-oggettiva, infine, ad autoriflettersi divenendo sapere assoluto.

Esteriorizzazione pratica e linguistica, autoriferimento costituito dall'eteroriferimento e oggettività della mediazione, elementi esibiti nel riconoscimento effettivo, corrispondono ad altrettanti momenti del sapere assoluto.

In primis, la conciliazione in cui si divulga l'assoluto ha i caratteri dell'*esistenza*, del *Dasein*, come cioè qualcosa che accade alienandosi da sé nella caratteristica esteriorità linguistica con la quale i due soggetti si riconoscono. A conferma di questo tratto esteriorizzante ci sono le ultime pagine della *Fenomenologia*, in cui viene rimarcato come questo deve sapersi alienare⁴⁰, deve cioè conoscere «il negativo di se stesso, cioè il proprio limite» e ciò significa «sapersi sacrificare» nella «esteriorizzazione in cui lo Spirito presenta il proprio divenire Spirito»⁴¹. Ciò, da un lato come «divenire dello Spirito in quanto spazio – la natura», e dall'altro lato, «lo Spirito esteriorizzato nel tempo» in quanto «storia»⁴². Insomma, tanto la dimensione intersoggettiva del riconoscimento tanto quella speculativa dell'assoluto condividono una specifica movenza, quella di decentrarsi ed esteriorizzarsi per accedere alla realtà nella relazione all'esser-altro.

Di conseguenza e secondariamente, tanto quanto nel riconoscimento l'autoriferimento della soggettività viene a dipendere dall'eteroriferimento, così l'assoluto, anch'esso esprimente la medesima dinamica, si rivela essere unità di individualità e universalità. Per l'appunto, le due soggettività morali accedono alla loro vera natura solo quando abbandonano il loro comportamento particolaristico nel riconoscimento reciproco e dialogico, diventando se stesse e il loro altro, manifestandosi come individuali e universali insieme. In egual misura, è proprio quella «parola», cioè lo «spirito esistente», a sapersi come individuale e universale. Il sapere di questa unità si connette alla consapevolezza dell'autocoscienza circa la sua natura intersoggettiva, universale: il suo *Io* individuale è già da sempre un *Noi* sociale. L'unità di individuale e universale comprova il movimento che guida l'assoluto stesso, quello della *negatività immanente*, con il quale viene messa in critica ogni forma d'irrigidimento dei propri presupposti. Il sapere assoluto hegeliano tiene insieme due anime: codificare e fissare non tanto i contenuti empirici, quanto le nostre capacità astrattive, al fine di poter attingere alla dimensione della scientificità; problematizzare e ripiegare su di sé quelle stesse capacità allorché si bloccino in principi unilaterali e dogmatici. Tanto l'autocoscienza, invero

³⁹ Si veda, sul piano dello spirito oggettivo, come questo movimento venga espresso nell'importante § 7 della *Filosofia del diritto* e nella relativa *Zusatz*.

⁴⁰ Una mossa analoga è presente nelle ultime pagine della *Scienza della logica*.

⁴¹ Ivi, 1061.

⁴² Ivi, 1063.

la sua vera individualità nell'universalità, raggiunta attraverso l'autonegazione delle proprie ostinatezze, quanto l'assoluto, distanziantesi criticamente e autoriflessivamente da-sé nell'affermazione dell'altro-da-sé, risultano dinamicamente eterodiretti verso la loro *Entwicklung*.

Infine, come il riconoscimento teorizza la centralità della mediazione oggettiva sugli estremi, anche il sapere assoluto si comunica nell'unità di soggetto e oggetto. Infatti, la riconciliazione altro non è se non la conformazione tra piano della realtà e piano del pensiero, non però in senso teoreticistico e contemplativo, poiché sono sempre i soggetti e il loro travaglio a consentire a quell'oggettività di determinarsi come tale. Un'oggettività, poi, che certamente possiede le sembianze dell'intersoggettività – in cui trasuda l'elemento soggettivo –, ma che in essa tuttavia non viene esaurendosi: proprio perché ormai *soggettiva*, quell'oggettività è capace di farsi essa stessa riflessione filosofica, di *sapersi* appunto come un *sapere*, autonomizzandosi dal contesto storico-sociale da cui viene generandosi.

È forse in quest'ultimo elemento, nell'autonomia del piano della *libertà speculativa* rispetto al terreno storico-contestuale, che viene ad apparire il nucleo più scandaloso per la filosofia post-hegeliana, certa ormai della fallibilità e della finitezza del proprio statuto veritativo. Infatti, non solo il soggetto, ma parimenti lo stesso sapere filosofico risulta alla fin fine depotenziato, gettato, relativistico, sconfitto nella pretesa di concettualizzare e adeguare la realtà alle proprie categorie epistemologiche. Eppure, esso non riproduce determinati meccanismi in cui l'alterità⁴³ è condannata all'indeterminatezza e all'indicibilità – quando differenza fa rima con in-differenza? O in cui la libertà è associata ad una forma di radicale indipendenza relazionale – l'individualismo neoliberale ne è la prova? O ancora, in cui la ragione viene relativizzata ad esercizio stilistico in senso narrativo e anti-filosofico – nelle teorie del post-moderno e della post-verità–, demolendone ogni pretesa oggettiva? Non è allora nella critica alla soggettività trascendentale moderna palesata nella teoria del riconoscimento ed in una rinnovata traduzione della grammatica critica ed espositiva del sapere assoluto, che vengono a raccogliersi quelle fonti critiche nei confronti del contemporaneo stesso?

Forse, se si vuole “salvare” l'assoluto hegeliano dalle critiche contemporanee, occorre assumerlo fino in fondo⁴⁴.

Bibliografia

- Bellan A. (2002), *La logica e il “suo” altro. Il problema dell'alterità nella Scienza della Logica di Hegel*, Il Poligrafo: Padova.
— (2006) *Trasformazioni della dialettica. Studi su Theodor W. Adorno e la teoria critica*, Il Poligrafo: Padova.
Bodammer T. (1969), *Hegels Deutung der Sprache*, F. Mainer: Hamburg.
Cortella L. (1995), *Dopo il sapere assoluto. L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica*, Guerini: Milano.

⁴³ Magistrali gli studi di Bellan (2002) e (2006), a cui si rimanda per una più profonda comprensione della relazione tra alterità e pensiero dialettico hegeliano e post hegeliano. È probabilmente in questa relazione che si gioca tutta l'attualità – e dunque tutta la necessità – di un pensiero – quello hegeliano – che riesce ad evidenziare (ed evitare) le possibili derive di quelle filosofie che sembrano costitutivamente incapaci di concepire l'alterità. Su questo cfr. Theunissen (1965).

⁴⁴ Cfr. Samonà (2008).

- (2023), *Ethos del riconoscimento*, Laterza: Bari-Roma
- De Bortoli C. (2017), *Osservazioni sul ruolo del linguaggio nel VI capitolo della Fenomenologia dello spirito*, in «Post-Filosofie», 4: 71-106.
- Gadamer, H.G. (1973), *La dialettica di Hegel*, Marietti: Torino.
- (1990), *Verità e metodo*, Bompiani: Milano.
- Garelli G. (2010), *Lo spirito in figura*, Il Mulino: Bologna.
- Gregoratto F., Ranchio F. (a cura di) (2014), *Contesti del Riconoscimento*, Mimesis: Milano–Udine.
- Habermas, J. (2001), *Verità e giustificazione*, Laterza: Roma-Bari.
- Hegel G.W.F. (1990), *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, Mursia: Milano.
- (1995), *Fenomenologia dello Spirito*, Milano: Rusconi.
- Honneth A. (2002), *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore: Milano.
- (2019), *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, Feltrinelli: Milano.
- Hyppolite J. (1972), *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, La Nuova Italia: Firenze.
- Ikäheimo H., Lepold K., Stahl T., (a cura di) (2021), *Recognition and Ambivalence*, Columbia University Press: New York.
- Jaeggi R., Celikates R. (2018), *Filosofia sociale: una introduzione*, Le Monnier: Firenze.
- Kjève A. (1966), *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi: Milano.
- Landucci S. (1976), *Hegel: la coscienza e la storia*, La Nuova Italia: Firenze.
- Lugarini L. (1980), *Hegel e l'esperienza dell'anima bella*, in «Giornale di Metafisica», 37, 2: 37-68.
- Mascot, J. M.H., Tortorella, S (a cura di) (2019), *Hegel & Sons. Filosofie del riconoscimento*, Edizioni ETS: Pisa.
- Pedroni V. (1999), *Ragione e comunicazione: pensiero e linguaggio nella filosofia di Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas*, Guerini: Milano.
- Quante M. (2016), *La realtà dello spirito. Studi su Hegel*, Franco Angeli, Milano.
- Renault E. (2007) *Riconoscimento, lotta, dominio: il modello hegeliano*, in «Post-filosofie», 4: 29-45.
- Ruggiu L., Testa I. (2003), *Hegel contemporaneo: la ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini: Milano.
- Samonà L. (2008), *Autocoscienza e sapere assoluto*, in «Verifiche», XXXVII/1-3: 33-61.
- Siep L. (2007), *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jenese di Hegel*, Pensa Multimedia: Lecce.
- (2009), *Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*, Mimesis: Milano-Udine.
- Simon J. (1966), *Der Problem der Sprache bei Hegel*, Kohlhammer: Stuttgart.
- Tassi A. (2020), *L'anima bella nella Fenomenologia dello spirito*, Morcelliana: Brescia.
- Testa I. (2010), *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel (1801-1806)*, Mimesis; Milano.
- Theunissen M. (1965), *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, De Gruyter: Berlin.
- Vernon J. (2007), *Hegel's Philosophy of Language*, Continuum: London.
- Vinci P. (1999), «*Coscienza infelice*» e «*Anima bella*», Guerini: Napoli.
- Jaeggi R., Celikates R. (2018), *Filosofia sociale. Una introduzione*, Le Monnier Università: Firenze.