

ABBREVIAZIONI



- JHO *Phänomenologie des Geistes*, ed. a cura di G. Lasson, riveduta da J. Hoffmeister, Hamburg 1952⁶.
- JHY *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. di J. Hyppolite, Paris, vol. I, 1939; vol. II, 1941.
- DNE *Fenomenologia dello spirito*, trad. di E. De Negri, Firenze 1960².

Sappiamo che la prefazione¹ della *Fenomenologia* è posteriore alla redazione dell'opera. È stata scritta a cose fatte quando Hegel poté prender coscienza del proprio « viaggio di scoperta ». È diretta sopra tutto a fissare il legame tra la *Fenomenologia*, la quale si presenta soltanto come « prima parte della scienza »², e la *Logica* che, collocandosi in una prospettiva diversa, deve costituire il primo momento di una enciclopedia. S'intende pertanto come in tale prefazione, legame tra la *Fenomenologia* e la *Logica*, Hegel abbia mirato sopra tutto a dare un'idea generale dell'intero sistema. Come nella *Differenza dei sistemi filosofici di Fichte e di Schelling* (1801) già si elevava sui predecessori e, adottando apparentemente la stessa prospettiva di Schelling, in realtà la travalicava, così in questa prefazione — ma ora con piena coscienza — egli si colloca tra i filosofi del suo tempo con una propria originalità filosofica. Riprendendo così molti punti oscuri della *Fenomenologia*, vi dà accenni preziosi sul significato pedagogico dell'opera, sul suo rapporto con la storia-del-

¹ *Vorrede*. — Sulla storia della redazione della *Fenomenologia dello spirito* ritorneremo più oltre (cap. III della parte prima: « Struttura della Fenomenologia »).

² [*System der Wissenschaft*, Erster Teil: è quanto si legge sul frontespizio della prima edizione (Bamberg und Würzburg, Goebhardt, 1807). — N.d.T.].

mondo in generale e sulla sua specifica concezione della negatività.

L'introduzione³ alla *Fenomenologia* invece è stata concepita contemporaneamente all'opera e redatta per prima; ci sembra quindi contenere l'ispirazione primitiva da cui tutta l'opera scaturisce. Essa è veramente, nel senso letterale della parola, un'introduzione ai primi tre momenti dell'opera — la coscienza, l'autocoscienza e la ragione —; quanto all'ultima parte della *Fenomenologia*, comprendente gli sviluppi particolarmente importanti circa lo Spirito e la Religione, per il contenuto essa va oltre la *Fenomenologia* quale si definisce *stricto sensu* nell'introduzione. Hegel sembra aver incluso nel quadro dello sviluppo fenomenologico quanto di primo acchito non era destinato a rientrarvi. Ritorneremo su questo problema quando studieremo la struttura dell'opera. Qui ci limitiamo a questo accenno indispensabile per capire l'esatta portata dell'introduzione, che ci prefiggiamo di analizzare il più da vicino possibile. Lo studio dell'introduzione ci permetterà assai più di quello della prefazione di determinare il senso dell'opera che Hegel ha inteso scrivere e la tecnica che per lui è quella dello sviluppo fenomenologico. L'introduzione infatti non è una parte aggiuntiva alla stessa stregua della prefazione, la quale di solito contiene informazioni generali sul fine che l'autore si è prefisso e sui rapporti in cui l'opera entra con trattati filosofici di altri autori intorno allo stesso argomento⁴. Al contrario, l'introduzione fa parte integrante dell'opera, è la posizione stessa del problema e determina i mezzi impiegati per risolverlo. In primo luogo Hegel vi definisce come si ponga per lui il problema della conoscenza. Vi vediamo come per certi aspetti egli si rifaccia alla prospettiva di Kant e di Fichte. La *Fenomenologia* non è una noumenologia o un'ontologia; eppure resta ancor sempre una conoscenza dell'Assoluto: che cos'altro vi sarebbe da conoscere, dal momento che « l'Assoluto solo è vero, o il

vero solo è assoluto »⁵? Ma invece di esporre la scienza dell'Assoluto in sé e per sé, Hegel considera il sapere quale esso è nella coscienza e al sapere assoluto si innalza muovendo da tale sapere fenomenico autocriticantesi. In secondo luogo Hegel definisce la *Fenomenologia* come sviluppo e cultura (*Bildung*, culture) della coscienza naturale verso la scienza, ossia verso il sapere filosofico, il sapere l'Assoluto; indica la necessità di un'evoluzione della coscienza e al tempo stesso il termine di tale evoluzione. Infine egli precisa la tecnica dello sviluppo fenomenologico, mostra in che senso tale sviluppo sia l'opera della coscienza stessa impegnata nell'esperienza, in che senso esso sia suscettibile di venire ripensato nella sua necessità dalla filosofia.

I. IL PROBLEMA DELLA CONOSCENZA. IDEA DI UNA FENOMENOLOGIA

Negli scritti filosofici di Jena Hegel aveva criticato ogni *propedeutica* alla filosofia. A suo avviso non si può restare indefinitamente nel vestibolo del tempio come il Reinhold. La filosofia non è né una logica-*organon* che tratti dello strumento del sapere prima del sapere, né un amore della verità che non sia il possesso della verità. La filosofia è scienza, e proprio scienza dell'Assoluto come vuole Schelling. Anziché fermarsi alla riflessione, al sapere il sapere, bisogna penetrare direttamente e immediatamente nell'oggetto da conoscere, lo si chiami Natura, Universo o Ragione assoluta. Tale era la concezione ontologica che a partire dai suoi saggi di filosofia-della-natura Schelling opponeva alla filosofia-della-riflessione di Kant e Fichte. E tale era parimenti la prospettiva di Hegel vuoi nella prima opera jenense sulla *Differenza dei sistemi filosofici di Fichte e di Schelling* vuoi nell'articolo del « Giornale critico di filosofia » sulla fede e il sapere (*Glauben und Wissen*). Nell'articolo egli rimproverava all'idealismo

³ *Einleitung*.

⁴ Vedi JHO, p. 9; JHY, vol. I, p. 5; DNE, vol. I, p. 1.

⁵ *Ibid.*, JHO, p. 65 (« dass das Absolute allein wahr, oder das Wahre allein absolut ist »); JHY, vol. I, p. 67; DNE, vol. I, p. 67.

trascendentale di Kant d'esser rimasto un soggettivismo, malgrado la deduzione delle categorie. Nel suo principio, quello di una filosofia esclusivamente critica, Kant non ha superato Locke. « Il pensiero kantiano è fedele al suo principio della soggettività e del pensiero formale in quanto la sua essenza consiste nell'essere idealismo critico »⁶. Col proporsi di essere un « esame critico dell'intelletto umano » quel pensiero si autocondanna all'impossibilità di superare il proprio punto di partenza. Il soggettivismo finale è solo una conseguenza della posizione iniziale. Occorre quindi oltrepassare la prospettiva critica e partire d'un colpo dall'identità assoluta nel sapere del soggettivo e dell'oggettivo, come ha fatto Schelling. Il sapere l'identità viene per primo e costituisce la base di ogni vero sapere filosofico.

Nell'introduzione alla *Fenomenologia* Hegel continua le sue critiche contro una filosofia ridotta a sola teoria della conoscenza. Eppure per certi aspetti, come hanno notato tutti i commentatori, la *Fenomenologia* segna proprio un ritorno alla prospettiva di Kant e di Fichte⁷. In quale senso nuovo essa va dunque intesa? La critica mossa al Reinhold resta valida. Credere che prima di sapere veramente sia necessario esaminare lo strumento (*Werkzeug*) o il « mezzo » (*Mittel*, médium) che costituisce il sapere, è un errore. Quando si comincia a pensare di commisurare il sapere a uno strumento o a un mezzo attraverso cui ci giunga la verità, in realtà è in gioco una specie di illusione naturale. Rappresentazioni siffatte conducono subito a un relativismo. Se il sapere è uno strumento, allora modifica l'oggetto da conoscere e non ce lo presenta più nella sua purezza; se esso è un mezzo, non ci trasmette più la verità senza alterarla secondo la sua natura di mezzo intermedio. Ma forse proprio questa rappresenta-

⁶ Hegel, *Erste Druckschriften (Sämtliche Werke)*, ed. Lasson, vol. I, p. 235).

⁷ Cfr. per esempio R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, vol. II, p. 362: « In un certo senso la *Fenomenologia* è una introduzione al sistema e, nello stesso tempo, il tutto del sistema. Come è possibile questa contraddizione? ». R. Kroner chiarisce bene come la *Fenomenologia* sia il Tutto del sistema dal punto di vista della conoscenza.

zione naturale è fallace; e in ogni caso costituisce una serie di presupposti di cui conviene diffidare. Se il sapere è uno strumento, ciò implica che il soggetto del sapere e il suo oggetto siano separati; l'Assoluto sarebbe distinto dalla conoscenza; da parte sua l'Assoluto non potrebbe essere un sapere-sé, né dall'altra il sapere potrebbe essere sapere l'Assoluto⁸. Contro tali presupposti è già un'affermazione l'esistenza stessa della scienza filosofica che conosce effettivamente. Tuttavia tale affermazione non può bastare, poiché lascia fuori di sé l'affermazione di un altro sapere: ecco la dualità che ravvisava Schelling quando nel *Brumo* opponeva il sapere fenomenico e il sapere assoluto; solo che egli non elucidava i legami tra l'uno e l'altro. Una volta posto il sapere assoluto, non si vede come in esso sia possibile il sapere fenomenico, e quest'ultimo resta ancor sempre staccato dal sapere assoluto⁹. Hegel invece ritorna a questo sapere fenomenico, al sapere proprio della coscienza comune, e vuol mostrare come esso conduca necessariamente al sapere assoluto o, anche, come il sapere fenomenico sia esso medesimo un sapere assoluto che non si conosce ancora come tale. Ma ciò implica precisamente un ritorno al punto di vista della coscienza, a quella che era la prospettiva di Kant e Fichte. Lo Hegel che prima aveva criticato ogni propedeutica, ora insiste sulla necessità di collocarsi nel punto di vista della coscienza naturale e condurla progressivamente al sapere filosofico. Cominciare dal sapere assoluto non sarebbe possibile. Su questo punto egli ritornerà anche nella prefazione. « Può accadere che la coscienza naturale voglia affidarsi immediatamente alla scienza, senza neppur sapere che cosa la spinga a ciò; ma questa pretesa non è che un nuovo tentativo di cammi-

⁸ *Fenomenologia*, JHO, pp. 64-65; JHY, vol. I, pp. 66-67; DNE, vol. I, pp. 65-67.

⁹ Schelling, *S. W.* (nell'edizione 1856). — L'assoluto di Schelling oltrepassa ogni sapere e ogni scienza; è il « *Weder-Noch* aller Gegensätze » (vol. IV, p. 246; il *Né... Né...* di tutte le antitesi). — Sul sapere assoluto, cfr. vol. IV, p. 326. — Qui il problema difficile è quello della possibilità di una separazione, lo « *Heraustreten aus dem Ewigen* », quell'uscita dall'eterno su cui si fonda la coscienza.

nare con le gambe per aria »¹⁰. Così le si impone una violenza non necessaria, e da parte sua la scienza sembra collocarsi al di là dell'autocoscienza. Che qui la critica di Hegel sia rivolta a Schelling, è indubbio. Non si può cominciare bruscamente col sapere assoluto rifiutando le posizioni diverse da tale sapere e dichiarando di non volerne sapere nulla.

Occorre dunque adottare come Kant e Fichte il punto di vista della coscienza, studiare il sapere che vi inerisce e che comporta la distinzione fra il soggetto e l'oggetto. Il sapere assoluto non è abbandonato, sarà il traguardo di uno sviluppo della coscienza che qui sostituisce la filosofia critica. Ma col ritornare alla prospettiva della coscienza, a una specie di teoria della conoscenza, Hegel non si limita ad aggiungere una propedeutica al sapere assoluto di Schelling: modifica la concezione stessa di tale sapere e di tale Assoluto. Nella sua filosofia l'Assoluto non sarà più semplicemente sostanza ma anche soggetto. Per superare lo spinozismo di Schelling non c'è altra via che ritornare al soggettivismo di Kant e Fichte. Allora l'Assoluto non sarà più al di là di ogni sapere: sarà il sapere-sé nel sapere la coscienza. Il sapere fenomenico sarà il progressivo sapere che l'Assoluto ha di se stesso. Così la manifestazione o parvenza, o il fenomeno che è per la coscienza, non saranno estranei all'essenza, ne saranno la rivelazione. Per converso, la coscienza del fenomeno s'innalzerà a coscienza del sapere assoluto. Assoluto e riflessione non saranno più staccati, ma la riflessione sarà un momento dell'Assoluto. Ecco quale ci sembra essere il senso generale di questo reintegrare la prospettiva dell'Io o della coscienza nella filosofia dell'Assoluto di Schelling. Hegel ha voluto provare che l'idealismo assoluto di Schelling era ancora possibile non a partire dalla natura ma dalla coscienza, dall'Io, approfondendo il soggettivismo di Fichte.

Che la prospettiva della *Fenomenologia* corrisponda a quella di una filosofia della coscienza, anteriore al sapere l'identità, lo afferma lo stesso Hegel quando, nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, osserva che la *Fenomenologia*

¹⁰ *Fenom.*, JHO, p. 25; JHY, vol. I, p. 24; DNE, vol. I, p. 21.

rappresenta esattamente la posizione di Kant e anche di Fichte. « La filosofia kantiana è una fenomenologia »¹¹, un sapere il sapere della coscienza in quanto quest'ultimo è solo per la coscienza. Ma la fenomenologia costituisce un momento essenziale della vita dell'Assoluto, il momento secondo cui esso è soggetto o autocoscienza. La fenomenologia della coscienza non sta accanto al sapere assoluto: è essa stessa « una prima parte della scienza » perché rientra nell'essenza dell'Assoluto il manifestarsi alla coscienza, essere esso stesso autocoscienza.

Tuttavia, se qui per certi aspetti Hegel adotta il punto di vista di Kant e di Fichte, da quanto precede è evidente che lo studio hegeliano del sapere fenomenico, delle sue condizioni soggettive, sarà diverso dal loro. Da un lato egli prende in considerazione siffatta critica del proprio sapere da parte della coscienza (la critica che la coscienza esercita sul proprio sapere) in un modo originale; dall'altro allarga molto la nozione di esperienza, cosicché in lui la critica dell'esperienza non è più limitata all'esperienza teoretica ma si estende a quella etica, giuridica, religiosa.

In Kant la critica della conoscenza era una critica compiuta dal filosofo sulla coscienza comune e sulla coscienza scientifica, nel senso che la scienza era ancora soltanto una scienza fenomenica, quella di Newton, diversa dalla metafisica. Non era la coscienza comune a criticare se stessa: era la riflessione del filosofo che si aggiungeva a tale coscienza. La riflessione filosofica conduceva l'intelletto fenomenico, opposto alla natura, all'intendere trascendentale che fondava ogni esperienza (teoretica), come unità originariamente sintetica. Tale intelletto diveniva dunque un intendere oggettivo. Il filosofo ne scopriva l'identità con l'oggettività degli oggetti. E in questo modo l'esperienza si dimostrava possibile. In Fichte, in quella parte della *Wissenschaftslehre* di cui egli voleva fare una « storia prammatica dello spirito umano » e che si chiama *deduzione della rappresentazione*, si aveva un primo modello di ciò che sarà la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel.

¹¹ Hegel, *Encyclopädie*, in *S. W.*, ed. Lasson, vol. V, p. 370 [trad. it. di B. Croce, Bari 1951³, p. 390].

In tale deduzione della rappresentazione infatti Fichte vuol condurre la coscienza comune dal sapere sensibile immediato all'autoconoscenza filosofica. Quanto il filosofo aveva raggiunto per suo conto con la riflessione nella prima parte della dottrina-della-scienza, ora intende farlo ritrovare dalla coscienza stessa nel proprio sviluppo. « Non è più il filosofo che riflette dal di fuori sull'io — dice il Guerot — ma l'io intelligente che riflette realmente su se stesso. Inizia qui la " storia prammatica " dello spirito umano. Quando l'io intelligente si sarà colto nell'azione, in cui esso si determina come delimitato dal non-io (ossia raggiunge il punto di vista filosofico in proposito), sarà per se stesso io teoretico »¹². Nel suo *Sistema dell'idealismo trascendentale* (1800), percorrendo le epoche della formazione dell'autocoscienza Schelling aveva adottato lo stesso procedimento¹³. Presupposta l'autocoscienza filosofica, si trattava di farla ritrovare all'io empirico. Ma in queste due opere appunto l'autocoscienza filosofica è già presupposta, e la storia del suo ritrovamento, non ostante l'intenzione molto vicina a quella della *Fenomenologia* di Hegel, resta alquanto artificiosa. Non vi si considera l'esperienza della coscienza comune, ma si indicano le riflessioni necessarie con cui tale coscienza deve innalzarsi da ciò che essa è in sé a ciò che essa è per sé. Hegel invece, molto più che costruire la coscienza comune, la descriverà. Il filosofo scomparirà dinanzi all'esperienza che egli apprende. Sarà davvero essa stessa la coscienza ingenua a fare la propria esperienza, a veder trasformarsi il proprio oggetto e se stessa. La riflessione non le verrà giustapposta dall'esterno come in Kant, né vi sarà posta dentro nel modo ancora più o meno artificioso di Fichte o dello stesso Schelling; sarà, letteralmente, una storia di tale coscienza. Tutt'al più questa storia sarà interiorizzata (*Erinnerung*) col venire raccolta nel « mezzo » del pensiero filosofico. Avremo occasione di vedere più oltre come sia possibile che il pensiero filosofico non intervenga

¹² M. Guerot, *L'évolution et la structure de la doctrine de la Science chez Fichte*, in « Publications de la Faculté de Strasbourg », 1930, I, p. 225.

¹³ Schelling, *S. W.*, vol. III [*Sistema dell'idealismo trascendentale*, trad. it. di M. Losacco, Bari 1926].

nel descrivere tale esperire della coscienza; ma Hegel vi insiste in modo particolare. « Non abbiamo bisogno di portar con noi altre misure, né di applicare nel corso dell'indagine le nostre trovate e i nostri pensamenti; anzi, lasciandoli in disparte, otteniamo di considerare la cosa come essa è in e per se stessa »¹⁴.

Questo carattere della fenomenologia hegeliana che, invece di costruire, descrive, ossia presenta lo sviluppo spontaneo di un'esperienza quale essa si dà alla coscienza e come le si dà, ha molto colpito i commentatori¹⁵. Se le differenze non fossero anche più profonde, essa sarebbe tale da avvicinare la *Fenomenologia* di Hegel alla fenomenologia di Husserl. Hegel ci vuol condurre dal sapere empirico al sapere filosofico, dalla certezza sensibile al sapere assoluto, proprio col l'andare effettivamente « alle cose stesse », considerando la coscienza come essa si offre. Questa *Fenomenologia* che si presenta veramente come una storia dell'anima, è dunque diversa dalla *deduzione della rappresentazione* di Fichte o dall'*idealismo trascendentale* di Schelling.

Ne differisce anche su un altro punto non meno importante. L'esperienza vissuta qui dalla coscienza non è solo l'esperienza teoretica, il sapere l'oggetto, ma ogni esperienza. Si tratta di considerare la vita della coscienza sia nel suo conoscere il mondo come oggetto di scienza, sia quando essa conosce se stessa come vita, o quando si propone uno scopo. Vi troveranno dunque poste tutte le forme di esperienze, etiche, giuridiche, religiose, poiché si tratta di considerare l'esperire della coscienza in generale. Qui il problema di Kant, « come sia possibile l'esperienza », è affrontato nel più generale dei modi. Se poc'anzi pensavamo di avvicinare la *Fenomenologia* di Hegel a quella di Husserl, ora ne possiamo scoprire una affinità coi filosofi esistenzialisti del nostro tempo. In molti casi, nello scoprire l'esperienza compiuta dalla co-

¹⁴ *Fenom.*, JHO, pp. 71-72; JHY, I, p. 74; DNE, I, p. 75.

¹⁵ Cfr. in particolare N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, vol. II, pp. 80 e 81, e l'articolo dello stesso autore nella « Revue de métaphysique et de morale », numero speciale dedicato a Hegel, 1931, 3, p. 285.

scienza, Hegel descrive una maniera di esistere, una particolare *Weltanschauung*, ma, al contrario della filosofia esistenziale, non si ferma a questa esperienza: ci vede un momento che, superato, permette di raggiungere un sapere assoluto. È proprio su quest'ultimo punto che Kierkegaard si opporrà a Hegel.

Considerando dunque in tutta la sua ampiezza l'esperienza percorsa dalla coscienza, lasciando che sia lei a sperimentare se stessa, a provarsi e promuovere un suo proprio sapere sé e il mondo, Hegel può dire della *Fenomenologia* così intesa: « Questa presentazione... può venir considerata come l'itinerario della coscienza naturale, la quale urge verso il vero sapere; o come l'itinerario dell'anima percorrente la serie delle sue figurazioni (*Gestaltungen*, formations) quali stazioni prescritte dalla sua natura perché si rischiarì a spirito e, mediante la piena esperienza di se stessa, giunga alla conoscenza di ciò che essa è in se stessa »¹⁶.

2. LA « BILDUNG » DELLA COSCIENZA NATURALE, SUO SVILUPPO E TERMINE DI QUESTO

La *Fenomenologia* è dunque l'itinerario dell'anima elevantesi allo spirito attraverso la mediazione della coscienza. L'idea di un simile itinerario è stata suggerita a Hegel senza dubbio dalle opere filosofiche citate più sopra, ma altrettanto importante ci sembra esser stata l'influenza del *Bildungsroman* (romanzo di formazione) dell'epoca. A Tubinga Hegel aveva letto l'*Emilio* di Rousseau, e in quest'opera trovava una prima storia della coscienza naturale elevantesi alla libertà attraverso esperienze particolarmente formative che le sono proprie. La prefazione della *Fenomenologia* insisterà sul carattere pedagogico dell'opera, sul rapporto fra l'evoluzione dell'individuo e quella della specie: un rapporto già preso in considerazione anche nell'opera di Rousseau. Nel suo studio sull'idealismo tedesco il Royce insiste sul *Wilhelm Meister*

¹⁶ *Fenom.*, JHO, p. 67; JHY, I, p. 69; DNE, I, p. 69.

di Goethe (*Wilhelm Meisters Lehrjahre*, 1777) che l'ambiente romantico di Jena considerava uno degli avvenimenti decisivi dell'epoca, e sullo *Heinrich von Ofterdingen* che ne costituisce una ripresa e un corrispettivo in Novalis¹⁷. In queste due opere l'eroe si dà per intero alla propria convinzione; Guglielmo crede alla sua vocazione teatrale, Enrico si lascia prendere nell'ambiente prosaico in cui vive; entrambi, attraverso una serie di esperienze, giungono a abbandonare le loro convinzioni iniziali. Ciò che per loro era una verità, diviene un'illusione; ma mentre il Guglielmo di Goethe abbandona, per così dire, il mondo poetico per il mondo prosaico, l'Enrico di Novalis scopre per gradi che il mondo poetico è la sola verità assoluta. Da parte sua la *Fenomenologia* di Hegel è il romanzo-di-formazione filosofico, percorre lo sviluppo della coscienza la quale, rinunciando alle sue convinzioni iniziali, attraverso le proprie esperienze raggiunge il punto di vista propriamente filosofico del sapere assoluto.

Ciononpertanto secondo Hegel una simile storia della coscienza non è un romanzo ma un'opera scientifica. Lo sviluppo della coscienza presenta in sé una sua necessità. Ancorché e proprio perché non presupposto dal filosofo, il termine di tale sviluppo non è arbitrario: risulta dalla natura stessa della coscienza.

a) *Lo sviluppo, sua necessità.* — Studio delle esperienze della coscienza, la *Fenomenologia* sfocia incessantemente in conseguenze negative. Ciò che la coscienza prende per verità si rivela illusorio, essa deve abbandonare la sua prima convinzione e passare a un'altra: « Questo itinerario ... può quindi venir considerato come la via del dubbio (*Zweifel*) o, più propriamente, la via della disperazione (*Verzweiflung*) »¹⁸. Già Schelling aveva detto che l'idealismo trascendentale cominciava necessariamente dal dubbio universale, estendentesi a tutta la realtà oggettiva; « se per la filosofia trascendentale il soggettivo è primo, e perciò l'unico fondamento

¹⁷ Royce, *Lectures on Modern Idealism*, New Haven 1919.

¹⁸ *Fenom.*, JHO, p. 67; JHY, I, p. 69; DNE, I, pp. 69-70.

di ogni realtà, l'unico principio esplicativo di tutto il resto, essa deve necessariamente cominciare col dubbio generale circa la realtà dell'oggettivo»¹⁹. Il dubbio con cui Cartesio aveva inaugurato la filosofia moderna, Schelling lo considerava il mezzo necessario per evitare, nell'idealismo trascendentale, ogni mescolanza dell'oggettivo col principio soggettivo puro della conoscenza. La filosofia-della-natura cerca invece di eliminare il soggettivo, la filosofia trascendentale di coglierlo assolutamente. Ma Hegel, che parte dalla coscienza comune, non può porre a principio primo questo dubbio universale che si addice soltanto alla riflessione filosofica. Per ciò a un dubbio sistematico e universale egli oppone l'evoluzione concreta della coscienza che impara a dubitare, via via, di quanto prendeva prima per vero. Il cammino percorso dalla coscienza è la storia particolareggiata della sua formazione²⁰. Il cammino del dubbio qui è quello reale effettivamente percorso dalla coscienza, il proprio itinerario, non quello del filosofo che decide di dubitare. Di fronte a una simile decisione con cui la coscienza si purificherebbe d'un sol colpo di tutti i suoi pregiudizi, e in particolare di quello fondamentale dell'esistenza di cose fuori di noi, indipendenti dalla coscienza, la Fenomenologia è invece una storia concreta della coscienza, il suo uscire dalla caverna e salire alla Scienza. Questo cammino non è soltanto quello del dubbio: è quello — aggiunge subito Hegel — del dubbio disperato (*Verzweiflung*)²¹. La coscienza naturale ci perde la propria verità; ciò che essa riteneva un sapere autentico e reale, le si rivela un sapere non reale. Abbiamo già insistito sull'estensione che Hegel dà alla parola « esperienza ». Nel suo sviluppo la coscienza non perde solo quanto essa riteneva verità dal punto di vista teoretico: ci perde anche la sua propria visione della vita e dell'essere, la sua intuizione del mondo. L'esperienza non porta semplicemente al sapere nel senso

¹⁹ Schelling, *S. W.* cit., vol. III, p. 343 [trad. it. cit. di M. Losacco, p. 11].

²⁰ *Fenom.*, JHO, p. 67 (« Die ausführliche Geschichte der Bildung »); JHY, I, p. 70; DNE, I, p. 70.

²¹ *Ibid.*, JHO, p. 67; JHY, I, p. 70; DNE, I, p. 70.

ristretto del termine ma ad altri modi di concepire l'esistenza. Quindi non si tratta semplicemente del dubbio ma di una effettiva disperazione.

Su questa ascesi necessaria alla coscienza per arrivare al vero sapere filosofico — un'ascesi che è tutta la Fenomenologia — Hegel aveva già meditato a Jena studiando la natura dello scetticismo antico. In un articolo del « Giornale critico di filosofia » relativo allo Schulze egli aveva contrapposto lo scetticismo antico a quello moderno. Lo scetticismo moderno — che oggi noi diremmo una sorta di positivismo — se la prende solo con la metafisica e lascia sussistere le certezze incrollabili del senso comune. Lo scetticismo antico invece si proponeva di scrollare proprio queste certezze. Era piuttosto una introduzione alla metafisica, come nel caso di Platone. E allora ogni filosofia aveva in sé un momento di scetticismo con cui purificava la coscienza ingenua. In tale articolo Hegel aveva preso in esame per la prima volta quel cammino del dubbio che è in pari tempo un'ascesi dell'anima, e meditato sulla potenza della negatività nella dialettica²².

Per la coscienza impegnata nell'esperienza, ciò che la colpisce è infatti sopra tutto il carattere negativo del suo risultato. All'inizio essa poneva una certa verità che aveva per lei un valore assoluto, e durante il viaggio la perde. Si affida in modo assoluto prima alla « certezza sensibile immediata », poi alla « cosa » della percezione, alla « forza » postulata dall'intelletto, ma scopre che quanto essa prendeva così per la verità, non lo è, e dunque perde la sua verità. Il duplice significato del verbo *aufheben* costantemente impiegato da Hegel ci rivela tuttavia che tale appercezione puramente negativa del risultato costituisce solo la metà della verità. Proprio questo significato della negatività permette a Hegel di affermare che « il ciclo completo delle forme (*Formen*) della coscienza non reale risulterà dalla necessità stessa del processo e della connessione »²³. Infatti il risultato di un'esperienza

²² Hegel, *S. W.*, ed. Lasson, vol. I, p. 161: *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie* (cfr. in particolare su Platone, p. 174).

²³ *Fenom.*, JHO, p. 68; JHY, I, p. 70; DNE, I, p. 71.

della coscienza è assolutamente negativo soltanto per lei; in realtà la negazione è sempre una negazione *determinata*. Ora, se è vero che ogni posizione determinata è una negazione (*omnis affirmatio est negatio*), non è men vero che ogni negazione determinata è una certa posizione. Quando la coscienza mette a prova il proprio sapere sensibile e scopre che « il qui e l'ora » che credeva di possedere immediatamente, le sfuggono, questa negazione dell'immediatezza del proprio sapere è un nuovo sapere. In altre parole, « la presentazione della coscienza non verace nella sua non verità, non è un movimento meramente negativo, qual è invece secondo il modo di vedere unilaterale della coscienza naturale »²⁴. Che la presentazione di una non verità come non verità sia già un superamento dell'errore, era già stato notato ripetutamente e in particolare dal Lambert in quella sua *Fenomenologia* che era una specie di ottica trascendente²⁵. Conoscere il proprio errore significa conoscere un'altra verità. L'errore rilevato comporta una verità nuova. Su tale natura dell'errore Hegel insisterà nella prefazione della *Fenomenologia* mostrando che l'errore superato è un momento della verità. Il doppio significato del verbo *aufheben* è dunque di importanza essenziale per tutta la *Fenomenologia*; ma ciò non toglie che la coscienza impegnata nello esperire non conosca, da parte sua, siffatta positività della negazione; è solo il filosofo, come vedremo, a scorgere la genesi di una verità nuova nella negazione di un errore. Ogni nulla, dice Hegel, è il nulla di ciò da cui risulta. Al contrario lo scetticismo — esso stesso una delle figure della coscienza imperfetta, e come tale si presenterà durante il cammino — isola la pura negatività da ogni contenuto:

²⁴ *Ibid.*, JHO, p. 68; JHY, I, p. 70; DNE, I, p. 71.

²⁵ J. H. Lambert sembra appunto esser stato il primo a usare l'espressione « Fenomenologia » nell'opera *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrtum und Schein*, Leipzig 1764, 2 voll. — Lambert vi parla di una *Fenomenologia* o dottrina dell'apparenza (*Phänomenologie* oder *Lehre von dem Schein*) che egli chiama un'« ottica trascendente » (cfr. anche la *Fenomenologia* nei *Principi metafisici fondamentali della scienza della natura* di Kant, 1786).

« astrae dal fatto che questo nulla è per certo (*bestimmt*, d'une façon déterminée) il nulla di ciò da cui risulta »²⁶. Quindi lo scetticismo è privo di contenuto; termina con l'astrazione del nulla o il vuoto (*Leerheit*, vacuità) e per ciò non può andare più oltre. Dunque la negatività non è una forma opponentesi a ogni contenuto: è immanente nel contenuto e permette di comprenderne lo sviluppo necessario. Dal suo punto di partenza la coscienza mira al contenuto integrale del sapere in tutta la sua ricchezza, ma non lo raggiunge: deve soffrire, subire la propria negatività che sola permette al contenuto di svilupparsi in affermazioni successive, in posizioni particolari legate le une alle altre dal movimento della negazione. « Se invece il risultato viene inteso come in verità esso è, come negazione determinata, ecco che allora è immediatamente sbocciata una nuova forma, e nella negazione si è aperto il passaggio pel quale avviene lo spontaneo processo attuantesi attraverso la serie completa delle figure (*Gestalten*) »²⁷.

Simile funzione della negazione che in quanto negazione determinata genera un nuovo contenuto, di primo acchito non si vede. Posto un certo termine A, può forse la sua negazione non-A generare un termine B veramente nuovo? Non pare. Qui a nostro avviso per comprendere il testo hegeliano si deve già ammettere che il Tutto sia sempre immanente nello sviluppo della coscienza²⁸. La negazione è creatrice, perché il termine posto era esso stesso una certa negazione, era stato isolato. Di conseguenza s'intende che la sua negazione (negazione della negazione) permette di ritrovare nella sua particolarità questo Tutto. Senza tale immanenza del Tutto nella coscienza, non si vedrebbe come la negazione possa generare effettivamente un contenuto.

b) *Il termine dello sviluppo*. — Questa immanenza del Tutto

²⁶ *Fenom.*, JHO, p. 68; JHY, I, pp. 70-71; DNE, I, p. 71.

²⁷ *Ibid.*, JHO, p. 69; JHY, I, p. 71; DNE, I, p. 71.

²⁸ È il Sé (*Selbst*, Soi) che ponendosi in una guisa determinata si oppone a se stesso e dunque si nega e si supera.

nella coscienza ci è testimoniata dal carattere teleologico del suo sviluppo. « Al sapere, dice Hegel, è di necessità inerente non meno la meta (*Ziel*) che la serie del processo (*Fortgang*) »²⁹. Infatti la coscienza è concetto del sapere, e per ciò non è effettivamente sapere reale. Ma dire che è concetto del sapere equivale a dire che essa si trascende, che è *in sé* ciò che essa deve divenire *per sé*. « La coscienza è per se stessa il suo concetto, quindi è immediatamente l'atto del sorpassare il limitato, e, poiché questo limitato le appartiene, è essa stessa l'atto del sorpassare se stessa »³⁰. Così in realtà i due sensi del verbo *aufheben* si ricongiungono in un terzo senso, quello del trascendere. La coscienza non è una cosa, un *esser-ci* (*da-sein*, être-là) determinato, ma è sempre al di là di sé, oltrepassa se stessa, si trascende. Questa esigenza trascendentale costituisce la natura della coscienza in quanto tale. Non era forse così, per certi aspetti, già nella filosofia kantiana? Se si definisce la verità accordo del soggetto e dell'oggetto, sorge subito il problema del come l'accordo sia constatabile: la rappresentazione non può uscire da se stessa per giustificare la propria conformità o non conformità al suo oggetto. Ma se l'oggetto non si pone al di là della rappresentazione, la verità perde il suo significato trascendente per la coscienza; e se si mantiene in senso assoluto tale trascendenza, la rappresentazione è radicalmente staccata dal proprio oggetto. Sia l'immanenza dell'oggetto nella coscienza comune sia una trascendenza radicale rendono entrambe parimenti impossibile la posizione stessa del problema della verità. Ma quanto costituiva l'oggettività dell'oggetto per Kant non era certo immanente alla coscienza comune, sibbene a quella trascendentale. L'oggetto era trascendente rispetto alla coscienza comune o finita, ma era immanente alla coscienza trascendentale. Il problema veniva dunque spostato: non si poneva più fra la coscienza e il suo oggetto, ma tra la coscienza comune e ciò che in essa la oltrepassa ed è la coscienza trascendentale. Ora, ogni coscienza comune è anche coscienza trascendentale,

²⁹ *Fenom.*, JHO, p. 69; JHY, I, p. 71; DNE, I, p. 71.

³⁰ *Ibid.*, JHO, p. 69; JHY, I, p. 71; DNE, I, p. 72.

e ogni coscienza trascendentale è anche coscienza comune; la prima si attua soltanto nella seconda. In altre parole la coscienza comune oltrepassa se stessa e si trascende fino a divenire coscienza trascendentale. Ma il movimento del trascendersi, dell'andare al di là di sé, è caratteristico della coscienza. Ogni coscienza è propriamente più di quanto essa creda di essere, ed è questo a far sì che il suo sapere si divida. Il suo sapere è certezza (soggettiva), e in quanto tale si oppone a una verità (oggettiva). Dunque il sapere è in se stesso inquieto perché deve travalicarsi senza tregua, e tale inquietudine, che Hegel descrive in termini esistenziali, è insoddisfatta finché non sia raggiunto il termine, un traguardo necessariamente fissato da quel dato del problema per cui « la meta è là dove il sapere non ha più bisogno di andare oltre se stesso, dove trova se stesso, dove il concetto corrisponde all'oggetto e l'oggetto al concetto. Il processo verso questa meta non può quindi subire arresti, né appagarsi di alcuna sosta precedente »³¹; il sapere della coscienza è sempre sapere un oggetto: se per « concetto » s'intende il lato soggettivo del sapere e per « oggetto » il suo lato oggettivo, la sua verità, allora il sapere è quel movimento del trascendersi che va dal concetto all'oggetto. Ora, come appunto dimostrerà l'insieme della *Fenomenologia*, questa opposizione è reversibile. L'oggetto è oggetto *per la coscienza*; e il concetto è sapere se stesso, è la coscienza che il sapere ha di sé. Ma questa coscienza è più profonda di quanto essa creda: è lei a trovare l'oggetto insufficiente, inadeguato a sé medesima; e si può dire, anche più giustamente, che è l'oggetto a dover essere identico al concetto. In ogni caso tale diseguaglianza, presente nella stessa coscienza comune, è l'anima dello sviluppo fenomenologico, ciò che lo orienta inesorabilmente verso la sua meta. Vi è dunque una finalità immanente che il filosofo intravede e che caratterizza tutto questo sviluppo. Quanto caratterizza la fenomenologia rispetto all'ontologia, alla scienza dell'Assoluto in sé e per sé che già la *Logica* presenterà, è appunto tale diseguaglianza della coscienza col suo concetto, uno squilibrio

³¹ *Ibid.*, JHO, p. 69; JHY, I, p. 71; DNE, I, pp. 71-72.

o divario che è l'esigenza stessa di una trascendenza continua³².

Che tale esigenza sia il carattere stesso della coscienza, quanto fa sí che la coscienza non sia un esserci determinato, o, se si vuole, un essere naturale, ci sembra che il testo lo indichi apertamente quando dice: « Ciò che è ristretto a una vita naturale, non ha il potere di andare oltre il proprio immediato esserci; ma ne è tratto fuori (*hinausgetrieben*) da un Altro, e questo esserne tratto fuori (*hinausgerissen*, strappato) è la sua morte. Ma la coscienza è per se stessa il suo concetto... »³³. Il *Dasein*, l'esserci, non è ciò che è: il suo concetto, per usare la terminologia hegeliana, è completamente al di fuori di esso; il *Dasein* appartiene dunque alla natura. La nostra traduzione « esserci » (*être-là*), che corrisponde al significato etimologico, ci è parsa avere il pregio di tradurre questa posizione dell'essere naturale, il quale è soltanto un qui e un ora ed ha fuori di sé altri ora e altri qui. La negazione dell'esserci, che deve necessariamente prodursi data la sua finitezza, è una negazione ad esso estranea, non è in esso per se stesso. Invece la coscienza è per se stessa il proprio concetto, ovvero sia è per sé la negazione delle proprie forme limitate, o, se si vuole, della propria morte. Mentre nella natura la morte è una negazione esteriore, lo spirito porta la morte dentro di sé e le dà un proprio senso positivo. Tutta la *Fenomenologia* sarà una meditazione su questa morte che, portata alla coscienza, lungi dall'essere esclusivamente negativa, la fine nel nulla astratto, è al contrario una *Aufhebung*, un ascendere. Hegel lo dice esplicitamente in un passo della *Fenomenologia* relativo alla lotta delle autocoscienze affrontantisi nella vita naturale: « L'opera loro è la negazione astratta; non la negazione della coscienza che supera (*aufhebt*) in modo da conservare e tenere il superato e con ciò sopravvivere al

³² Vi sono sí differenze anche nel *Logos*, e un movimento immanente al *Logos*, una dialettica della Logica diversa dalla dialettica fenomenologica; ma esse sono differenze « nel contenuto stesso ». (Su questo problema particolarmente delicato, cfr. il nostro capitolo conclusivo: « Fenomenologia e Logica »).

³³ *Fenom.*, JHO, p. 69; JHY, I, p. 71; DNE, I, p. 72.

suo venir superato »³⁴. E del culto dei morti nella Città antica, a proposito dello spirito etico, Hegel dirà che ha per fine il sottrarre la morte alla natura per farne quanto essa è realmente per l'uomo, un'operazione dell'autocoscienza.

La morte dell'esserci naturale è dunque solo quella negazione astratta di un termine A, che è solo quello che è; ma il morire presente nella coscienza è un momento necessario con cui essa sopravvive a sé medesima elevandosi a una forma nuova. Questo morire è l'inizio di una nuova vita della coscienza³⁵. Così la coscienza, essendo per se stessa il proprio concetto, si trascende incessantemente, e la morte di quanto essa riteneva sua verità, è l'apparire d'una verità nuova: « La coscienza subisce quindi da lei medesima la violenza del guastarsi ogni appagamento limitato »³⁶. Questa angoscia che possiede la coscienza umana e la spinge sempre oltre se stessa — finché essa non sia più una coscienza umana, un intelletto umano come in Kant, bensì raggiunga quel sapere assoluto che è contemporaneamente sapere l'oggetto e sapere sé — non è soltanto, come già abbiamo indicato, un'angoscia nell'ambito della conoscenza ma un'angoscia esistenziale, come tende a dimostrare tutta la *Fenomenologia*. « Ma l'angoscia (*Angst*) non potrà trovar pace, sia che essa voglia adagiarsi in un'obliosa inerzia, — il pensiero guasta la festa al torpore mentale e la sua inquietudine (*Unruhe*) guasta l'inerzia, — sia che essa si corrobora in una sensitività (*Empfindsamkeit*) la quale assicura di trovare che tutto è buono, a modo suo: tale assicurazione viene inficiata dalla ragione, la quale intanto trova che qualcosa non è buono, in quanto esso è un modo (*eine Art*) »³⁷. La *Fenomenologia*, lo si è notato ripetutamente, non è tanto una riduzione dell'esperienza del vi-

³⁴ *Ibid.*, JHO, p. 145; JHY, I, p. 160; DNE, I, p. 158. — Cfr. anche la prefazione della *Fenomenologia*, JHO, p. 29; JHY, I, p. 29; DNE, I, pp. 25-26.

³⁵ Nelle *Lectures on Modern Idealism* già citate, a proposito della successione delle figure nella *Fenomenologia* hegeliana, il Royce parla di « metempsicosi ».

³⁶ *Fenom.*, JHO, p. 69; JHY, I, p. 71; DNE, I, p. 72.

³⁷ *Ibid.*, JHO, p. 69; JHY, I, p. 71; DNE, I, p. 72.

vere della coscienza a dei termini logici quanto piuttosto una descrizione di tale vita che assume una certa forma logica³⁸. Vediamo allora come la negazione sia interpretata in questa introduzione dell'opera, e assimilata a ciò che è la morte nella vita umana. In questa introduzione del resto la *dialettica* è definita come l'*esperienza* stessa della coscienza.

3. LA TECNICA DELLO SVILUPPO FENOMENOLOGICO

Ci resta da esaminare proprio quest'ultimo punto. Quale è il metodo dello sviluppo? Fichte nella *deduzione della rappresentazione*, Schelling nel *sistema dell'idealismo trascendentale*, avevano già indicato un procedere della coscienza diretto al sapere filosofico, *al sapere sé*. Schelling, che qui segue Fichte, definisce l'idealismo trascendentale in questo modo: « Se per il filosofo trascendentale solamente il soggettivo ha una realtà originaria, ne consegue che solo il soggettivo egli dovrà proporsi come oggetto immediato nella scienza; l'oggettivo potrà per lui divenire tale oggetto solo indirettamente; e se nel sapere comune il sapere stesso (l'atto del sapere) svanisce nell'oggetto, in quello trascendentale invece l'atto del sapere verrà ad assorbire l'oggetto come tale (ossia, l'oggetto scomparirà in quanto oggetto e resterà solo l'atto con cui si compie il sapere). Il sapere trascendentale è perciò un sapere del sapere, in quanto è puramente soggettivo »³⁹. Al termine del suo sviluppo la coscienza comune deve ritrovare proprio questo sapere il sapere (l'autocoscienza) presupposto da prima dal filosofo. E così è anche in Fichte: l'io — questo è caratteristico del suo idealismo soggettivo — resta sempre occupato con se stesso. Se la coscienza comune

³⁸ Lo hanno notato, per esempio, il Royce (*Lectures on Modern Idealism*); Glockner, con l'opporre nel suo *Hegel*, Stuttgart 1929, « il pantragismo e il panlogismo » hegeliani; N. Hartmann nella sua teoria di una dialettica del reale in Hegel (op. cit., p. 155), ecc.

³⁹ Schelling, *S. W.*, vol. III, p. 345 [trad. it. cit. di M. Losacco, p. 13; le parentesi sono ricavate dalla citazione francese].

si perde nel proprio oggetto, deve pur sentire di sentire, sente se stessa, s'intuisce nell'intuizione, si sa nella propria rappresentazione. Così giunge a essere per sé ciò che essa è in sé, vale a dire ciò che essa è per il filosofo, e in quanto puramente soggettivo, il sapere del sapere è senz'altro il termine della sua evoluzione (sua, della coscienza comune). La coscienza riflette sempre su di sé, trova se stessa nell'oggetto che credeva di trovare, ma così l'oggetto — cioè la natura, il mondo, o qualunque nome si voglia dare a quest'altro termine della coscienza — scompare. La riflessione è sempre un riflettere su di sé, non può che ritrovare l'io nella sua aridità⁴⁰.

L'idealismo hegeliano è tutt'altra cosa: esso prende sul serio quella teoria dell'identità di cui Schelling non ha veduto quale profitto poteva trarne; « per contro, il conoscere filosofico esige che ci si abbandoni alla vita dell'oggetto o, che è lo stesso, che se ne abbia presente e se ne esprima l'interiore necessità »⁴¹. Qui l'oggetto del filosofo è certo il sapere della coscienza comune, ma il filosofo deve prenderlo così come esso si dà e non intervenirevi. Per questa via l'idealismo soggettivo che Schelling ammetteva ancora come la seconda scienza della propria filosofia, quella che parte dal soggettivo, è superato e risulta altrettanto oggettivo quanto soggettivo. Non si tratta di un gioco di parole. La differenza è profonda e vale la pena di insistervi. Per Schelling come per Fichte, non ostante la sua teoria dell'identità del soggettivo e dell'oggettivo nel sapere, l'idealismo trascendentale è un « sapere del sapere, in quanto è puramente soggettivo ». Il ritorno all'identità si effettuerà solo più avanti in un modo più o meno artificioso. Per Hegel la faccenda è ben diversa. La coscienza è presa così come essa si dà, e si dà come un rapporto all'*Altro*: oggetto, mondo o natura. È ben vero che questo sapere l'*Altro* è un sapere sé. Ma non è meno vero che questo sapere sé è un sapere l'*Altro*, il mondo. Così nei vari oggetti della coscienza scopriamo ciò che essa è, « il mondo è lo specchio

⁴⁰ « L'arido io » (*das trockne Ich*) è espressione di Hegel, vedi *Fenom.*, JHO, p. 70; JHY, I, p. 72; DNE, I, p. 72.

⁴¹ *Fenom.*, JHO, p. 45; JHY, I, p. 47; DNE, I, p. 44.

in cui ritroviamo noi stessi ». Dunque non si tratta di contrapporre il sapere del sapere al sapere l'Altro ma di scoprire la loro identità. Siamo di fronte a un modo nuovo di studiare la coscienza e le sue metamorfosi, come osserva giustamente Hartmann. « Questo nuovo cammino è la vera e propria scoperta di Hegel, un *novum* in filosofia, l'itinerario dell'auto-concepirsi della coscienza nelle sue trasformazioni sulla base del concepire i suoi oggetti nelle trasformazioni loro »⁴². Se vogliamo concepire la coscienza, domandiamoci che cosa per lei è il mondo, che cosa essa dà come sua verità. Nel suo oggetto la scopriremo oggettivamente, e nella storia dei suoi oggetti leggeremo la sua propria storia. Per converso — e ciò si riconnette all'idealismo soggettivo — la coscienza deve scoprire che tale storia è la sua e che nel concepire un suo oggetto lei concepisce se stessa. Al termine di questa fenomenologia il sapere del sapere non si opporrà a null'altro: sarà infatti secondo l'evoluzione stessa della coscienza un sapere sé e un sapere l'oggetto; e poiché tale oggetto, l'Assoluto hegeliano, è lo spirito in tutta la sua ricchezza, si potrà dire che è lo spirito a sapere se stesso nella coscienza, e che la coscienza si sa come spirito. In quanto sapere sé, esso non sarà più l'Assoluto al di là di ogni riflessione ma l'Assoluto riflettentesi in sé medesimo. Sarà dunque Soggetto e non più soltanto Sostanza⁴³.

Proprio su questo punto la filosofia hegeliana quale fenomenologia diverge dalla riflessione kantiana e dallo stesso idealismo trascendentale di Schelling. Abbiamo citato un testo di Schelling che definisce il punto di vista dell'idealismo trascendentale sapere del sapere, in quanto puramente soggettivo. Infatti Schelling parte dal porre l'autocoscienza filosofica,

⁴² N. Hartmann, op. cit., vol. II, p. 80.

⁴³ Cfr. la prefazione della *Fenomenologia* (JHO, p. 19; JHY, I, p. 17; DNE, I, p. 13): « Secondo il mio modo di vedere che dovrà giustificarsi soltanto mercé l'esposizione del sistema stesso, tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non come sostanza, ma altrettanto decisamente come soggetto... »; e ancora (JHO, p. 22; JHY, I, p. 21; DNE, I, p. 17): « Il bisogno di rappresentarsi l'Assoluto come soggetto... ».

ciò che Hegel chiama la scienza, e dimostra come col riflettersi in se stessa la coscienza comune debba raggiungere tale scienza già posta. Si tratta di commisurare il sapere empirico alla verità filosofica, « ma qui dove la scienza sta soltanto sorgendo, ne essa né alcun'altra cosa si sono giustificate come l'essenza o come lo in-sé; senza di che non sembra poter aver luogo esame alcuno »⁴⁴.

In effetti la coscienza va presa così come si presenta, senza ancora interpretarla. Ora, vi sono in lei due momenti; aver coscienza è distinguere da sé ciò di cui si ha coscienza, distinguerlo e insieme rapportarsi ad esso. « La coscienza *distingue* da sé un alcunché al quale in pari tempo si *rapporta* »⁴⁵. L'essere per la coscienza è per lei, ed essa lo pone ad un tempo come un in sé essente, come fosse anche fuori di questo rapporto. « Il lato di tale in-sé dicesi Verità »⁴⁶. La coscienza dunque sa un alcunché, ha una certezza ed aspira a una Verità indipendente dalla propria certezza. Ora, se noi — cioè il filosofo — consideriamo nostro oggetto il sapere, il suo in-sé è un essere-per-noi. Allora la Verità del sapere cade nel sapere del sapere, nella coscienza filosofica. La misura del sapere proprio della coscienza comune è il sapere del sapere che Fichte e Schelling presuppongono fin dall'inizio. Ma in tal caso la misura appartiene alla coscienza filosofica, non alla coscienza comune. A quest'ultima è imposta dall'esterno, né si vede come essa sarebbe tenuta ad accettarla: « L'essenza o la misura cadrebbero in noi, e ciò che alla misura dovrebbe venir comparato e intorno a cui si dovrebbe decidere in questa comparazione, non sarebbe tenuto a riconoscerla necessariamente »⁴⁷. Per ciò il sapere fenomenico deve mettersi alla prova da sé medesimo, e il filosofo essere semplicemente lo spettatore dell'esperienza di quello.

La misura di cui si serve la coscienza, infatti, non cade fuori di lei, in un sapere filosofico che le sia ancora estraneo: cade in lei. « La coscienza dà in lei stessa la propria misura,

⁴⁴ *Fenom.*, JHO, p. 70; JHY, I, p. 72; DNE, I, p. 73.

⁴⁵ *Ibid.*, JHO, p. 70; JHY, I, p. 72; DNE, I, p. 73.

⁴⁶ *Ibid.*, JHO, p. 70; JHY, I, p. 73; DNE, I, p. 73.

⁴⁷ *Ibid.*, JHO, p. 71; JHY, I, p. 73; DNE, I, p. 74.

e la ricerca sarà perciò una comparazione di sé con se stessa »⁴⁸. Infatti è la coscienza stessa a porre un momento della verità e un momento del sapere, e a distinguerli. Essa dà la misura del proprio sapere col designare lei stessa ciò che per lei è la Verità. Si tratta quindi di assistere alla sua esperienza, la quale è una comparazione di ciò che per lei è la Verità, l'in-sé, e del sapere che essa ne prende. « In ciò che la coscienza designa, dentro di sé, come lo in-sé o il vero, noi abbiamo la misura da lei stessa stabilita per commisurarvi il suo sapere »⁴⁹. Una coscienza particolare, una di quelle che incontreremo lungo lo sviluppo fenomenologico, è caratterizzata da una certa struttura. È una forma, o meglio una *figura della coscienza (Gestalt)*. Tale figura è tanto oggettiva quanto soggettiva. Per lei il vero è un certo mondo posto come essente in sé, l'immediatezza sensibile o la Cosa della percezione, o la Forza o ancora la Vita; ma a tale vero è legato un certo sapere che è sapere quel vero, sapere quell'oggetto posto come essente in sé. Si può chiamare il sapere concetto e il Vero l'oggetto o viceversa concetto il Vero e oggetto il sapere, cioè l'oggetto quale il sapere è per un altro; in entrambi i casi sussiste pur sempre una differenza che è l'anima dello sviluppo della figura. « L'esame consiste nel vedere se (il concetto corrisponda all'oggetto o se) l'oggetto corrisponda al suo concetto »⁵⁰.

La teoria della conoscenza è insieme teoria dell'oggetto della conoscenza. Non possiamo staccare la coscienza da quanto per lei è il suo oggetto, da ciò che lei tiene per vero. Ma se la coscienza è coscienza dell'oggetto, essa è altresì coscienza di sé. I due momenti cadono entrambi in lei e sono diversi: « coscienza di ciò che ad essa è il vero, e coscienza del suo sapere *ciò (davon, cette vérité)* ». Ma questi due momenti si rapportano l'uno all'altro, e tale rapporto è precisamente quel che si chiama *l'esperienza*. La coscienza mette a prova

⁴⁸ *Ibid.*, JHO, p. 71; JHY, I, p. 73; DNE, I, p. 74.

⁴⁹ *Ibid.*, JHO, p. 71; JHY, I, p. 73; DNE, I, p. 74.

⁵⁰ *Ibid.*, JHO, p. 71; JHY, I, pp. 73-74; DNE, I, p. 74 [collochiamo in parentesi tonde ciò che figura solo nella citazione francese e non nel testo hegeliano né nelle traduzioni].

il proprio sapere in ciò che essa tiene per vero, e in quanto è ancora coscienza finita, una figura particolare, è costretta a oltrepassare se stessa. Il suo sapere il vero muta quand'essa scopre l'inadeguatezza che vi alligna. Nell'oggetto lei fa esperienza di sé e nel sapere fa esperienza dell'oggetto. Così progredisce da sé da una figura particolare a un'altra senza che nel ricordare questo processo il filosofo debba essere altro che spettatore: « Non solo diviene superflua ogni nostra aggiunta secondo questo lato per cui concetto e oggetto, la misura e la materia dell'esame, si trovano nella coscienza stessa: noi veniamo anche dispensati dalla fatica della comparazione dei due elementi e del vero e proprio esame; cosicché, mentre la coscienza esamina se stessa, anche da questo lato a noi resta soltanto il puro stare a vedere (*das reine Zusehen, le pur acte de voir ce qui se passe*) »⁵¹.

Abbiamo già indicato che l'esperienza non dà soltanto sul sapere, ma anche sull'oggetto, poiché tale sapere particolare è sapere un oggetto. La coscienza mette a prova il suo sapere per adeguarlo a quanto essa tiene per vero — un certo mondo posto come essente in sé —, ma al mutare del suo sapere, muta del pari l'oggetto. Quest'ultimo era l'oggetto di un certo sapere: divenuto altro il sapere, anche l'oggetto diviene altro. Nell'esame del proprio sapere intorno a quanto lei riteneva lo in-sé e poneva come il vero assoluto, la coscienza scopre che quello era *in sé* soltanto *per lei*. Ecco il risultato dell'esperienza, la negazione dell'oggetto precedente e l'apparire d'un nuovo oggetto, il quale a sua volta dà alla luce un nuovo sapere. Infatti « la misura dell'esame si muta, se ciò di cui essa dovrebbe essere misura non permane nell'esame; e se l'esame non è soltanto un esame del sapere, ma anche dell'unità-di-misura dell'esame stesso »⁵². La teoria della conoscenza è dunque in pari tempo anche una teoria dell'oggetto della conoscenza.

« Questo movimento dialettico che la coscienza esercita in lei stessa, — e nel suo sapere e nel suo oggetto, — *in quanto*

⁵¹ *Ibid.*, JHO, p. 72; JHY, I, p. 74; DNE, I, p. 75.

⁵² *Ibid.*, JHO, pp. 72-73; JHY, I, p. 75; DNE, I, p. 76.

gliene sorge il nuovo oggetto vero, è propriamente ciò che dicesi esperienza »⁵³. In questa definizione Hegel identifica l'esperire vissuto dalla coscienza con una dialettica, ma per converso ci mostra come sopra tutto nella *Fenomenologia* la dialettica sia propriamente un esperire. Fra la dialettica e l'esperire della coscienza sussiste tuttavia una differenza. La riflessione su questa differenza ci condurrà a comprendere perché la fenomenologia possa essere anche una scienza e presentare una necessità che ha significato solo per la coscienza filosofica e non per la coscienza impegnata essa stessa nell'esperire.

Nell'esperienza, secondo l'accezione usuale del termine, la coscienza vede scomparire quello che fin lì lei riteneva il Vero e l'in-sé, ma in pari tempo vede apparire un oggetto diverso come fosse una cosa nuova, trovata lì⁵⁴. « Questo nuovo oggetto contiene la nullità (*Nichtigkeit*, anéantissement) del primo, ed è l'esperienza fatta su di esso »⁵⁵, ma alla coscienza sembra altra cosa: dopo aver rinnegato la sua prima Verità, lei crede di scoprirne una seconda tutta diversa. Per ciò da capo pone anche la seconda come una Verità contrapponentesi a lei, come oggetto, *Gegenstand*, non come quanto risulta dal movimento precedente, come ciò che ne nasce (*Entstandenes* e non più *Gegenstand*). A lei l'esperire sembra quindi una scoperta di nuovi mondi, e così avviene perché lei ne dimentica il divenire: come lo scetticismo, vede solo il risultato negativo della propria esperienza precedente, e, rivolta com'è al futuro invece che al passato, non sa capire come quell'esperienza fosse la *genesì* di quanto per lei è un oggetto nuovo.

Per ciò la necessità dell'esperire della coscienza si presenta sotto una doppia luce, o meglio vi sono due necessità: quella

⁵³ *Ibid.*, JHO, p. 73; JHY, I, p. 75; DNE, I, p. 76.

⁵⁴ Questo d'altronde è il senso comune della parola « esperienza ». — Nell'esperienza la coscienza vede apparire un alcunché di nuovo che le si oppone, un oggetto. Ma per la coscienza filosofica tale oggetto (*Gegenstand*) è generato; lei lo vede nascere dallo sviluppo precedente (*Entstandenes*), laddove la coscienza fenomenica dimentica questo passato e ricomincia sempre ad ogni esperienza come nascesse da capo.

⁵⁵ *Fenom.*, JHO, p. 73; JHY, I, p. 75; DNE, I, p. 76.

della negazione dell'oggetto compiuta dalla coscienza stessa nella propria esperienza, nell'esame del suo sapere, e la necessità dell'apparire del nuovo oggetto, formantesi attraverso l'esperienza precedente⁵⁶. La seconda necessità spetta soltanto al filosofo che ripensa lo sviluppo fenomenologico; qui vi è un momento dell'in-sé o del *per noi* che nella coscienza non si trova: « Questa è la circostanza che conduce nella sua necessità l'intera successione delle figure della coscienza. Solo questa necessità stessa o il sorgere del nuovo oggetto che, senza che essa sappia come le accade, si offre alla coscienza, è ciò che per noi si muove, per così dire, dietro le spalle di essa. Nel movimento della coscienza si produce quindi un momento dell'essere-in-sé o essere-per-noi (*noi* il filosofo), momento che non si presenta per la coscienza, la quale è essa medesima immersa nell'esperienza »⁵⁷. È senz'altro per lei il contenuto, non la genesi del contenuto: tutto accade come se la coscienza scordasse quel proprio divenire che l'ha portata a essere in ogni momento particolare ciò che lei è. « Per lei ciò che è sorto (*das Entstandene*) è solo come oggetto (*Gegenstand*); per noi è in pari tempo come movimento e divenire »⁵⁸.

Infatti basta prendere alcuni capitoli della *Fenomenologia* per accorgersi come ogni momento sia il risultato di un divenire che la coscienza da parte sua ignora. È solo il filosofo a vedere nella *Forza*, oggetto dell'intelletto, il risultato del movimento della coscienza percipiente, o nella *Vita*, che è come un oggetto nuovo, il risultato della dialettica dell'infinito che era propria dell'intelletto. Quindi le varie coscienze particolari che incontriamo nella *Fenomenologia* non sono collegate le une alle altre da un divenire accidentale, da ciò

⁵⁶ Quest'ultima necessità si potrebbe chiamare *retrospettiva*.

⁵⁷ *Fenom.*, JHO, p. 74; JHY, I, pp. 76-77; DNE, I, pp. 77-78.

⁵⁸ *Ibid.*, JHO, p. 74; JHY, I, p. 77; DNE, I, p. 78. — La *Fenomenologia* è teoria della conoscenza e insieme filosofia speculativa; ma filosofia speculativa è solo per noi (su questo punto cfr. la nostra conclusione: « Fenomenologia e Logica »). — Ossia la *Fenomenologia* hegeliana è descrizione della coscienza fenomenica e insieme comprensione di tale coscienza da parte del filosofo.

che s'intende di solito per esperienza, ma da una necessità immanente che è solo per il filosofo. « Per questa necessità, un tale itinerario verso la scienza è esso stesso già scienza, e, secondo il contenuto di quest'ultima, è quindi scienza dell'esperienza della coscienza »⁵⁹.

⁵⁹ *Ibid.*, JHO, p. 74; JHY, I, p. 77; DNE, I, p. 78. — Il succedersi delle « esperienze » della coscienza della *Fenomenologia* è dunque accidentale soltanto per la coscienza fenomenica. Per noi che raccogliamo tali esperienze, si scopre insieme la necessità della progressione che va dall'una all'altra esperienza. La *Fenomenologia* dimostra l'immanenza di ogni esperienza nella coscienza. D'altro canto si deve riconoscere che questa necessità (sintetica) non è sempre facile da cogliere, e al lettore moderno talvolta il passaggio suona arbitrario. Tale passaggio d'altra parte pone il problema dei rapporti tra la *Fenomenologia* e la storia.

I. LO SPIRITO È STORIA

Prima di studiare la struttura della *Fenomenologia* si pone una questione ineludibile. È essa una storia dell'umanità o vuol essere per lo meno una filosofia di tale storia? Già Schelling nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* pone in termini molto generali il problema che una filosofia della storia deve risolvere. Sarà bene riprendere qui gli accenni — sono solo accenni — contenuti in quel sistema per scorgere meglio le somiglianze e le differenze tra la *Fenomenologia* e una simile filosofia della storia.

Schelling si pone la questione di una « possibilità trascendentale della storia »¹: essa deve condurlo a una filosofia della storia la quale sarà per la filosofia pratica ciò che la natura è per la filosofia teorica. Nella natura, infatti, si trovano realizzate le categorie dell'intelligenza, e nella storia trovano la loro espressione quelle della volontà. Per un determinato individuo l'ideale pratico, quello di un ordine di diritto cosmopolitico, è solo un ideale lontano la cui realizzazione dipende non soltanto dal suo libero arbitrio ma da quello degli altri

¹ Schelling, op. cit., vol. III, p. 590 [trad. it. cit. di M. Losacco, p. 276 sgg.].

Ci proponiamo di studiare da prima la struttura generale, l'organizzazione complessiva della *Fenomenologia dello spirito*. Sappiamo bene che un compito siffatto è necessariamente superficiale e non tocca l'essenziale di un'opera, specialmente in questo nostro caso specifico. Si tratta dell'opera hegeliana piú viva, quella il cui crescere pare il piú organico. È stupefacente vedere come i medesimi concetti vi arricchiscano i loro significati ricomparendo in stadi diversi. Solo un'analisi ravvicinata del progredire dell'opera nel suo contenuto sostanziale e nei suoi procedimenti dialettici può dunque farci sperare d'intravederne il movimento. Prima di dedicarci a tale analisi è nondimeno egualmente indispensabile guadagnare una visione d'insieme dello svolgimento e indicarne le articolazioni principali.

I. STORIA DELLA NASCITA DELLA « FENOMENOLOGIA »

Ha una certa importanza anche precisare le circostanze esteriori in cui l'opera è apparsa. Fin dal *System der Sittlichkeit* e dall'articolo sul *Naturrecht*, entrambi dell'inizio del periodo jencense, Hegel si allontana da Schelling accostandosi a Kant e a Fichte; nell'ultima filosofia-dello-spirito di questo periodo pare proprio che la presa di coscienza svolga una parte deci-

siva nel decorso dello sviluppo¹. Il sapere soggettivo vi è superiore all'intuizione — la quale non si riflette su di sé — elevandosi così sulla sostanza. Dall'interno, nello sviluppo del pensiero hegeliano, la *Fenomenologia* appare come un'esigenza realmente vissuta; ma a considerare le cose dall'esterno sembra il contrario. Ecco l'opinione di uno dei commentatori di Hegel, Th. Haering, su questo punto: « La *Fenomenologia* non ha avuto una gestazione organica, secondo un piano accuratamente prestabilito e meditato a lungo: è la conseguenza d'una decisione improvvisa, presa in un tempo incredibilmente breve sotto la pressione di circostanze esterne e interne, nella forma di un manoscritto passato all'editore a pezzo a pezzo, mentre l'intento dell'opera non restava sempre il medesimo »². Aggiungiamo subito che, se nell'insieme, almeno per quanto riguarda le circostanze della pubblicazione dell'opera, non possiamo non accettare le conclusioni di Th. Haering, ciò non modifica in nulla la nostra tesi che l'opera rispondesse a una necessità nello sviluppo della filosofia hegeliana. Sono spesso circostanze apparentemente estranee a darci in realtà l'occasione di rivelarci meglio. Coscientemente o no, la *Fenomenologia* era per Hegel il modo di dare al pubblico non un sistema bell'e fatto ma la storia del proprio sviluppo filosofico. Da quando conosciamo gli scritti giovanili — di Stoccarda, di Berna, di Francoforte — intendiamo meglio che cosa significhi la *Fenomenologia dello spirito*. La *Logica* (*Wissenschaft der Logik*, 1812) e l'*Enciclopedia* (1817) hanno anch'esse la loro fonte nel periodo di Jena, indubbiamente, ma con la *Fenomenologia* Hegel riprende il proprio itinerario

¹ Cfr. *Realphilosophie*, ed. J. Hoffmeister (voll. XIX e XX dei *Sämtliche Werke*). — Il *System der Sittlichkeit*, che durante la vita di Hegel non venne mai pubblicato, e l'articolo sul *Naturrecht* (« Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale, posizione di questo nella filosofia pratica e suo rapporto con le scienze giuridiche positive ») si trovano in *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, ed. Lasson, vol. VII, pp. 329 sgg. e 417 sgg. [trad. it. di questi due scritti è il volume *Scritti di filosofia del diritto* a cura di A. Negri, Bari 1962].

² *Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes*, in « Atti del congresso hegeliano di Roma », III, p. 119 (Tübingen-Haarlem 1934).

filosofico, e se è vero che la sua è sopra tutto una filosofia dello spirito fondata sulla storia umana, è da dirsi che, come già facevano presentire i corsi jenesi di *filosofia dello spirito*, con la *Fenomenologia* Hegel dà un'espressione autentica del suo pensiero in una prima opera di grande impegno.

Riepiloghiamo in breve la tesi di Th. Haering riportata da J. Hoffmeister nell'introduzione all'ultima edizione dell'opera³. Arrivato a Jena, Hegel medita di pubblicare l'insieme del suo sistema filosofico in un'opera sola. Nel 1802 e nel 1803 parla d'un libro che sarebbe intitolato *Logik und Metaphysik oder Systema reflexionis et rationis*. Per veder precisarsi i suoi intenti bisogna attendere l'estate del 1805, quando egli annuncia che esporrà *totam philosophiae scientiam, id est a) philosophiam speculativam (logicam et metaphysicam), naturae et mentis ex libro per aestatem prodituro, et b) jus naturae ex eodem*. Questa divisione corrisponde bene ai manoscritti del primo sistema pubblicati da H. Ehrenberg, Lasson e Hoffmeister. Notevole il fatto che sino a questa data non si parla per niente di un'introduzione al sistema, e men che meno di un'introduzione intitolata *Fenomenologia dello spirito*. Sembra per altro che Hegel rinunci a pubblicare tutto il sistema in un'opera sola. Decide di pubblicarne solo una prima parte, che dovrebbe comprendere la logica e la metafisica precedute da un'introduzione, ma quest'ultima prende il nome di *Fenomenologia dello spirito* solo nel semestre invernale 1806-1807⁴. Il seguito

³ È l'edizione Lasson della *Fenomenologia*, riveduta da J. Hoffmeister (*S. W.*, vol. II⁴, 1937). L'introduzione di J. Hoffmeister contiene un'esposizione molto chiara della tesi di Haering e un'eccellente analisi delle circostanze della pubblicazione dell'opera. Rinviamo dunque a tale *Introduzione* (JHO, pp. v-xln) e all'opera originale di Haering senza risporle qui nei particolari.

⁴ C'è sì la lettera al Voss del 1805, ma su questo punto cfr. la pertinente discussione di Haering, op. cit., p. 131: — cfr. anche l'introduzione già citata di J. Hoffmeister, p. xxxi (l'originale della lettera è comunque irreperibile). — La menzione *Fenomenologia dello spirito come sistema di filosofia* non si può tenere per buona. Hegel annuncia per il semestre invernale 1805-6: « a) *Logicam et metaphysicam sive philosophiam speculativam, praemissa Phänomenologia mentis ex*

è noto. Nel corso della redazione l'introduzione finisce col divenire essa stessa la prima parte del sistema della Scienza, e la nostra opera nasce proprio mentre il contratto con l'editore Goebhardt di Bamberg prevedeva una Logica e una Metafisica come prima parte del sistema, precedute da un'introduzione di nome *Fenomenologia*. L'introduzione è divenuta un'opera a sé stante con un'ampiezza e un'importanza che l'autore ha scoperto solo via via.

Ciò è quanto accadde. Quella che avrebbe dovuto esser solo un'introduzione al sistema, è cresciuta su se stessa: ad onta delle affermazioni di Hegel secondo le quali non potrebbe esservi introduzione alla filosofia, è divenuta un insieme autosufficiente, un'esposizione di tutta la filosofia hegeliana sotto un certo aspetto, quello appunto fenomenologico. Da una lettera al Niethammer, verosimilmente del settembre 1806, sappiamo che in quel momento Hegel aveva consegnato una parte del manoscritto. Questa non comprendeva la prefazione, inviata solo alla fine, ma tutta la fenomenologia della coscienza, dell'autocoscienza e della ragione. Mancava ancora quella parte considerevole dell'opera che costituisce una vera filosofia dello spirito e comprende lo Spirito propriamente detto, la Religione e il Sapere assoluto. Questa seconda parte fu consegnata all'editore solo pezzo per pezzo durante l'ottobre del 1806. Nel gennaio 1807 seguì il manoscritto della prefazione, e nell'aprile dello stesso anno erano in circolazione i primi esemplari⁵. La frattura presente nel manoscritto all'altezza del capitolo sullo spirito spiega senz'altro il fatto che ha messo a disagio tutti gli editori dell'opera: mentre nella prima parte si ha un'indice dello stesso Hegel per una divisione tripartita del contenuto — A) Coscienza, B) Autocoscienza, C) Ragione — nella seconda parte non si trova nulla di simile. Per stabilire una corrispondenza con la *Fenomenologia* che compare poi nella terza parte

libri sui *System der Wissenschaft* proxime proditura parte prima... b) *Philosophiam naturae et mentis ex dictatis...* ».

⁵ Hegel, come è noto, stava terminando il suo lavoro nella notte precedente la battaglia di Jena, come scrive a Schelling il 1^o maggio 1807.

dell'*Enciclopedia*, in genere gli editori hanno integrato suddividendo la ragione come segue: C) (AA) Ragione, (BB) Spirito, (CC) Religione, (DD) Sapere assoluto; ma da parte sua Hegel accanto alla divisione tripartita seguiva un assetto dei fenomeni spirituali così disposto: 1) certezza sensibile, 2) percezione, 3) intelletto — questi tre momenti raggruppati sotto il titolo generale di A (Coscienza) — 4) Autocoscienza (B), 5) Ragione (C), 6) Spirito, 7) Religione, 8) Sapere assoluto, senza che gli ultimi fenomeni — ragione, spirito, religione, sapere assoluto — corrispondano effettivamente a un'unico terzo momento da contrapporre ai primi due⁶.

Ci si è sempre domandato se la *Fenomenologia* sia un'introduzione al sistema o una parte del sistema. Secondo Haering la risposta è indubbia: all'inizio l'opera doveva essere un'introduzione, e poi durante l'elaborazione divenne una parte del sistema. Ma perché mai Hegel, che aveva sempre fatto dell'ironia sulla possibilità d'introdurre in un sistema vivo, fu condotto a pubblicare pure lui un'introduzione? Senza dubbio per ragioni pedagogiche, perché si era accorto che non era possibile cominciare di colpo col sapere assoluto ma occorreva necessariamente che la coscienza comune venisse condotta alla scienza⁷. Infine tale introduzione non poteva essere che una *Fenomenologia* dello spirito, riprodotte a grandi linee l'itinerario della giovinezza di Hegel. In opposizione a Schelling, che partiva dalla filosofia della natura, Hegel doveva sottolineare nettamente la propria originalità col partire dai fenomeni spirituali.

⁶ Voler trovare a ogni costo la divisione tripartita in ogni contenuto del pensiero hegeliano è un po' puerile. Lo schema tesi-antitesi-sintesi — che fu da prima uno schema dialettico vivo — alla fine, nell'*Enciclopedia*, divenne un procedimento pedagogico. Ma nei primi saggi hegeliani accanto al movimento dialettico organizzantesi necessariamente in tre tempi spesso si trova una successione di « fenomeni » difficilmente riconducibile a tale schema. La *Fenomenologia* si presenta come tesi (Coscienza) — antitesi (Autocoscienza) — sintesi (Ragione) e insieme come una successione di « fenomeni » spirituali numerati da uno a otto.

⁷ Su questo punto Hegel si spiega e si giustifica a lungo nella Prefazione (*Fenom.*, JHY, I, pp. 24-25; DNE, I, p. 20 sgg.).

Nel sistema definitivo la *Fenomenologia* come introduzione al sistema e prima parte della scienza scomparirà, si ridurrà fino a divenire semplicemente un momento particolare dello svolgimento della filosofia dello spirito. E di quest'opera che a noi sembra la più geniale Hegel parlerà con un certo imbarazzo⁸. Nella lettera d'accompagnamento a Schelling scrive: « L'opera è finalmente terminata ma persino nell'omaggio degli esemplari agli amici compare la stessa funesta confusione che ha dominato la pubblicazione, la stampa e in parte anche la composizione »⁹. Sopra tutto colpirà i commentatori veder sparire nella fenomenologia del sistema proprio quei capitoli sullo spirito e la religione che costituiscono giust'appunto la seconda metà dell'opera di Jena — secondo Haering consegnata all'editore solo più tardi. Sussiste davvero una frattura nell'opera del 1807? I capitoli sullo spirito e la religione sono dunque uno sviluppo a rigore non appartenente a tale introduzione? Che l'intento di Hegel si sia modificato durante la redazione del lavoro è possibilissimo, ma l'importanza che egli aveva dato a certi capitoli della prima parte — all'osservazione dell'organico, alla fisiognomica e alla frenologia — non gli lasciava più la possibilità materiale di ritornare indietro: quasi suo malgrado era condotto a scrivere non solo una *Fenomenologia della coscienza* ma una *Fenomenologia dello spirito* in cui tutti i fenomeni spirituali dovevano esser studiati sotto l'aspetto fenomenologico. Come osserva giustamente J. Hoffmeister: « Col capitolo *L'attuazione dell'autocoscienza razionale mediante se stessa* ... la tendenza ad andare verso lo spirito oggettivo... era ormai così forte che ora nel flusso della presentazione non poteva più esservi nessuna pausa prima di quelle figure del mondo nelle quali soltanto l'autocoscienza può pervenire alla sua verità »¹⁰. Un'esi-

⁸ Abbiamo già indicato come nella nuova edizione che Hegel ne andava preparando al momento della morte, la menzione « Prima parte della Scienza » scompaia nell'espunzione delle parole « come la prima parte della Scienza » (vedi JHY, I, p. 25, nota 47).

⁹ Lettera a Schelling, da Bamberg, 1^o maggio 1807.

¹⁰ J. Hoffmeister, nell'Introduzione alla *Fenomenologia* (4^a ed., 1937) già citata, p. xxxiv.

genza interna spinge la ragione individuale a divenire un mondo per sé come spirito, e lo spirito a scoprirsi come spirito per sé nella religione. Il metodo della presa di coscienza, che ha dominato tutto lo sviluppo della coscienza, s'estende a tutti i fenomeni dello spirito, e la *Fenomenologia della coscienza individuale* diviene necessariamente la *Fenomenologia dello spirito in generale*.

Dobbiamo forse concluderne che una simile trasformazione non ponga alcun problema? Tutt'al contrario: già il fatto che Hegel abbia potuto presentare l'intero sistema nella forma di una *Fenomenologia dello spirito* trattandovi tanto dello sviluppo della coscienza individuale quanto del sapere della natura, tanto dello sviluppo dello spirito oggettivo quanto della religione, prima di raggiungere il sapere assoluto, sembra indicare fin d'ora una certa ambiguità di fondo nell'interpretazione dello hegelismo. Quale rapporto sussiste tra la *Fenomenologia dello spirito* e la *Logica ontologica* (della *Scienza della Logica* e dell'*Enciclopedia*) pubblicata in seguito dallo stesso filosofo? Noi cercheremo di affrontare questo problema nella conclusione del presente studio ispirandoci al capitolo finale della *Fenomenologia* sul sapere assoluto, ma nel suo fondo il problema c'è e resterà presso che insolubile perché porterà a domandarci se la filosofia hegeliana sia una *Fenomenologia* o un'*Ontologia*: essa è indubbiamente entrambe le cose, d'accordo, ma quale è il vero approccio (la *démarche authentique*), la fonte prima dello hegelismo? La logica hegeliana è veramente indipendente da ogni fenomenologia?¹¹.

¹¹ Sotto un certo aspetto la *Fenomenologia* del 1807 contiene la presentazione di tutto lo hegelismo. Lo dice lo stesso Hegel alla fine dell'opera (*Fenom.*, JHY, II, p. 310; DNE, II, p. 303): « A ogni momento astratto della scienza corrisponde una figura dello spirito apparente in genere ». — Nella *Fenomenologia* i momenti del sapere, tutti i momenti del sapere, si presentano « secondo l'opposizione interna », cioè quella tra il *per-sé* e l'*in-sé*, fra la certezza e la verità. La *Fenomenologia* è la Verità in quanto essa appare a sé medesima, ossia in quanto il concetto si divide e « si rappresenta secondo l'opposizione interna ». (Cfr. il nostro capitolo finale « Fenomenologia e Logica »; — cfr. la citazione di D. Fr. Strauss nell'introduzione già citata di J. Hoffmeister, p. xvi: « Alle späteren Schriften und Vorlesungen Hegels sind nur Aus-

2. LA « FENOMENOLOGIA » NELLE OPERE POSTERIORI

Per poter rientrare nel sistema dell'*Enciclopedia* rigidamente tripartito in Logica-Natura-Spirito la *Fenomenologia* del 1807 si doveva ridurre. Ed ecco che perde proprio i capitoli sullo spirito e la religione. La trasformazione inizia nella *Propedeutica* di Norimberga e si compie nell'*Enciclopedia*. Noi ne seguiremo i particolari cercando di precisarne le ragioni.

a) Nella *Propedeutica*. — Rettore del ginnasio di Norimberga Hegel si trova di fronte a un compito particolarmente delicato: adattare il proprio pensiero a un insegnamento non propriamente universitario ma d'iniziazione. Il suo pensiero, com'egli dice al Niethammer, deve prendere una forma più accessibile e più popolare¹³. Simili considerazioni pedagogiche hanno sempre agito sulla formazione e lo svolgimento del suo sistema. Più visionario dello spirito, diciamo, che non professore, Hegel ha pensato da prima per sé solo. La prima logica, la *Jenenser Logik* del 1802, più che un'esposizione didattica di quanto egli chiama Logica è la storia di un pensiero che si cerca, che si raccoglie nelle sue fila seguendo una sua strada senza preoccuparsi di una possibile comunicazione né assoggettarsi a una forma adatta all'insegnamento. Ora, a Norimberga egli ha da presentare la sua logica a dei quindicenni. Insegnare direttamente a costoro ciò che per lui è la logica speculativa — una logica dello spirito che è vita e dialettica — è semplicemente impossibile: egli deve riprendere il « materiale ossificato » della logica antica, attaccarvi il tentativo di ridarle vita e trasformarla, farne una logica dialettica. Gli occorre trovare una mediazione fra la logica antica e la nuova, cioè la sua. Cosciente di questa necessaria trasformazione già nella prefazione della *Fenomenologia* aveva scritto: « Nei tempi moderni l'individuo trova bella e preparata la forma astratta... Ora il compito consiste non tanto

schnitte aus der *Phänomenologie*... *: tutti gli scritti successivi di Hegel sono solo ritagli dalla *Fenomenologia*).

¹³ Lettera a Niethammer del 10 ottobre 1811.

nel purificare l'individuo dal modo della immediata sensibilità per renderlo una sostanza pensata e pensante, quanto piuttosto nell'opposto: nell'attuare, cioè, l'universale e nell'infondergli spirito, togliendo (*durch das Aufheben*) i pensieri determinati e solidificati. È peraltro assai più difficile rendere fluidi i pensieri solidificati, che render fluida l'esistenza sensibile¹³. Siffatta logica spirituale, che non è quella formale, non prende tali e quali le determinazioni astratte del pensiero ma le coglie nel loro movimento e divenire, Hegel la darà nel 1812 in una forma molto più accessibile di quella che troviamo nei lavori preparatori di Jena: le necessità pedagogiche gli han permesso di cercare e trovare la mediazione. La sua « spina nella carne » era insegnare « il pensiero astratto senza il pensiero speculativo »¹⁴.

La logica insomma deve molto all'insegnamento di Hegel a Norimberga. Per quanto concerne invece la *Fenomenologia*, questa è ormai un'opera che Hegel si lascia alle spalle. Nella *Dottrina dello spirito come introduzione alla filosofia* troviamo ancora menzionata una « introduzione al sapere » con lo stesso oggetto della *Fenomenologia* del 1807; il nome di *Fenomenologia* non ricorre ma il compito che Hegel si propone con tale dottrina è lo stesso che si proponeva l'opera del 1807: « Una introduzione alla filosofia deve considerare in particolare le varie proprietà e attività dello spirito mediante le quali esso s'innalza alla scienza. Poiché tali proprietà e attività spirituali si presentano in un nesso necessario, anche questa conoscenza di sé costituisce una scienza »¹⁵. Vi troviamo sì l'idea della *Fenomenologia* come un'introduzione alla scienza e insieme una scienza particolare, ma possiamo già domandarci quali siano le differenze fra questa scienza e quella psicologia nel senso generale del termine, che sta per trovar posto nell'insieme del sistema filosofico.

¹³ *Fenom.*, JHO, p. 30; JHY, I, p. 30; DNE, I, p. 27.

¹⁴ Cfr. *Propedeutica* di Norimberga, pubblicata nell'ed. Lasson dei *Sämtliche Werke* di Hegel, vol. XXI, a p. xvii dell'introduzione di J. Hoffmeister. [Nella trad. it., *Propedeutica filosofica* a cura di G. Raddetti, Firenze 1951, tale introduzione non compare].

¹⁵ Hegel, *Nürnberg Schriften*, vol. XXI dell'ed. Lasson, p. 14.

Quanto al contenuto, nella *Propedeutica* Hegel riprende in forma molto schematica i primi tre momenti della *Fenomenologia* del 1807 — coscienza, autocoscienza, ragione — ma lo sviluppo dell'autocoscienza tracciato in quell'opera (stoicismo, scetticismo, coscienza infelice) e quelli della ragione come ragione osservativa e ragione attiva, sono scomparsi. E son scomparse del pari le sezioni sullo spirito e la religione; la coscienza, dice Hegel, si divide in tre stadi principali: a) la coscienza degli oggetti astratti incompleti; b) la coscienza del mondo dello spirito finito; c) la coscienza dello spirito assoluto. Ma quest'indicazione che sembrerebbe condurci allo spirito della *Fenomenologia* e alla religione, non è approfondita. Trova sviluppo solo la coscienza degli oggetti astratti o incompleti, cioè la coscienza propriamente detta, l'autocoscienza e la ragione.

Il problema che Hegel si pone ora è, a quanto pare, quello della relazione tra la sua *Fenomenologia* e la psicologia. Già nel prospetto dato nell'ottobre 1807 sulla prima, egli diceva dell'opera: « Tratta la *preparazione* alla scienza da un punto di vista che ne fa una scienza nuova... La *Fenomenologia* dello spirito deve sostituirsi alle spiegazioni psicologiche o alle discussioni più astratte sulla fondazione del sapere »¹⁶. Nel breve capitolo sulle leggi logiche e psicologiche si trova una concisa critica della psicologia empirica o delle facoltà. Ma insomma la *Fenomenologia* è un'introduzione alla filosofia dello spirito o è già da sé la filosofia dello spirito?

Hegel a Niethammer: « Divido l'esposizione della psicologia in due parti: 1) quella dello spirito manifestantesi; 2) dello spirito in sé e per sé; nella prima tratto della coscienza secondo la mia *Fenomenologia dello spirito*, ma solo nelle prime tre fasi di questa: coscienza, autocoscienza, ragione »¹⁷. Queste righe ci mostrano chiaramente come Hegel si stia sforzando di costruire una filosofia-dello-spirito che non sia più soltanto

¹⁶ Pubblicato da J. Hoffmeister nell'introduzione già citata alla *Fenomenologia*, p. xxxvii.

¹⁷ Lettera a Niethammer citata nell'introduzione di J. Hoffmeister alla *Propedeutica*, ed. Lasson, vol. XXI, p. xix.

fenomenologia ma venga a integrarsi nel sistema. La coscienza dello spirito vi è distinta dallo spirito in sé e per sé che sarà l'oggetto della psicologia *stricto sensu*. La *Fenomenologia* svolge dunque la funzione di un'introduzione ma, amputata degli sviluppi che seguivano al capitolo sulla ragione, si avvia a ridursi un momento particolare nella concatenazione sistematica delle conoscenze offerta dall'*Enciclopedia*¹⁸.

b) *La Fenomenologia nell'Enciclopedia*. — A partire dalla prima *Enciclopedia*, quella di Heidelberg, tale introduzione alla filosofia è scomparsa completamente. Si conserva il nome di fenomenologia ma riferito a una sezione particolare della filosofia dello spirito soggettivo. La fenomenologia come teoria della coscienza si colloca fra l'antropologia, il cui oggetto è l'anima, e la psicologia, il cui oggetto è lo spirito. Osserviamo in breve, secondo l'*Enciclopedia* del 1817, questa definitiva collocazione della fenomenologia nel sistema. I tre grandi momenti del sistema sono il Logos, la Natura e lo Spirito. Ma lo spirito soggettivo è da prima natura, anima che non discerne ancora nulla di sé e che solo per noi è il riflesso degli eventi del mondo e li reca in sé.

Tale anima è lo spirito *in sé*, non ancora *per sé*. Per divenire quest'ultimo occorre che essa divenga coscienza. Il passaggio dall'anima alla coscienza è la verità di una dialettica che è ancora una dialettica della natura, quella del risveglio. L'anima immersa in se stessa è lo spirito che dorme, ma il destarsi dell'anima è nella sua verità la coscienza del proprio contenuto come di un mondo divenuto esterno, « l'anima si separa dal proprio contenuto, che è per lei il mondo », l'altro. Allora essa non è più che la certezza di sé; la sua verità le è divenuta un altro da lei, un oggetto¹⁹.

¹⁸ Laddove la *Fenomenologia* del 1807 presenta tutte le figure (*Gestalten*) dello spirito, ivi compresa la ragione (*Vernunft*) dal lato del per-sé, nelle opere posteriori la fenomenologia presenterà solo il passaggio dalla coscienza alla ragione. La ragione sarà allora la Verità in sé e per sé che si svilupperà come tale.

¹⁹ Hegel, *Encyclopädie*, ed. Lasson, vol. V dei *S.W.* (nuova numerazione, vol. XIII), p. 369 [trad. it. cit. di B. Croce, Bari 1951, p. 388 sg].

La coscienza è allora l'oggetto d'una scienza particolare: la fenomenologia, la quale si contrappone all'antropologia e prepara la psicologia *stricto sensu*. In tale fenomenologia l'io ha la certezza astratta di sé, è per sé; ma questa certezza astratta si contrappone alla presenza di un oggetto, di un altro dall'io. L'io è la riflessione che è per sé, non più l'identità immediata dell'anima naturale ma la sua identità ideale, « l'io... è la luce che manifesta se stessa e l'altro ». Ma in questa forma lo spirito non è in sé e per sé: è solo lo spirito che appare, che si manifesta a sé, « lo spirito come coscienza è solo l'apparire dello spirito »²⁰.

Per l'io così riflesso in sé, muta l'oggetto; il progresso dialettico è dunque un progresso nell'oggetto. Quella fenomenologia è una dialettica dell'esperienza; ma per noi con l'oggetto muta la coscienza stessa. Lo spirito come coscienza ha la funzione di rendere il proprio manifestarsi identico alla sua essenza. L'io deve elevare la sua certezza alla Verità, e gli stadi di questo innalzamento sono: a) la coscienza che è coscienza di un oggetto — l'oggetto è un altro in generale —, b) l'autocoscienza in cui l'oggetto è l'io, e finalmente c) l'unità della coscienza e dell'autocoscienza, la ragione, in cui l'oggetto è sia io che oggetto: « Lo spirito contempla il contenuto dell'oggetto come se stesso e se stesso come determinato in sé e per sé »²¹. La Ragione è il concetto dello spirito; la verità che sa se stessa, non più separata dall'autocertezza, è lo spirito in sé e per sé.

Questo spirito, unità dell'anima e della coscienza, è a sua volta l'oggetto di una psicologia che conduce allo spirito oggettivo, il quale non è più solo interiore ma è divenuto un mondo spirituale esistente in forma di istinti morali e politici, i popoli e gli stati, la storia universale. L'unità dello spirito soggettivo e di quello oggettivo è infine lo spirito assoluto, rivelandosi come Arte, Religione e Filosofia.

Abbiamo indicato schematicamente il movimento del sistema hegeliano. È chiaro che la fenomenologia non vi

²⁰ *Ibid.*, p. 370 [trad. it. cit., p. 390].

²¹ *Ibid.*, p. 371 [trad. it. cit., p. 391].

figura più da introduzione al sistema ma come una parte della filosofia dello spirito, quella parte che corrisponde al momento della coscienza dello spirito manifestantesi a sé come oggetto. Che tale parte sia nondimeno particolarmente importante nella storia della filosofia, lo indica lo stesso Hegel quando presenta la *Fenomenologia* come la filosofia di Kant e di Fichte, i quali non si sono elevati al di sopra della coscienza e quindi si sono dimostrati incapaci di superare la dualità, inerente alla coscienza, del soggetto e dell'oggetto, della certezza e della verità, del concetto e dell'essere: « La filosofia kantiana può essere considerata più determinatamente come quella che ha concepito lo spirito come coscienza, e che contiene affatto soltanto determinazioni della fenomenologia, non della filosofia dello spirito »²². Essa studia l'io in quanto rapporto con un al di là che nella sua determinazione astratta si chiama la cosa in sé, e solo secondo questa finitezza coglie tanto l'intelligenza quanto la volontà. Nella *Critica del giudizio* Kant si è senza dubbio innalzato a un'Idea della Natura e dello Spirito ma tale idea ha solo un significato soggettivo, è ancora solo manifestazione, apparenza, non la verità che si sa in sé e per sé.

La fenomenologia, introduzione generale a tutto il sistema del sapere assoluto, qui è divenuta un momento particolare del sistema, quello della coscienza, e insieme ha perso una parte del proprio contenuto. La coscienza appartiene allo spirito soggettivo e al di là di questo vi sono uno spirito oggettivo elevantesi al di sopra della coscienza e uno spirito assoluto — nell'Arte, nella Religione e nella Filosofia — il quale non è solo manifestazione del Vero, ma esso stesso il Vero.

Eppure, se prima Hegel ha presentato tutta la sua filosofia dello spirito — soggettivo, oggettivo e assoluto — nella forma di una *Fenomenologia dello spirito*, a nostro avviso questo non è un caso. Nello spirito oggettivo, lo spirito appare ancora a sé in forma di storia, e nello spirito assoluto come lo spirito in sé e per sé. Questa manifestazione di sé, essenziale allo

²² *Ibid.*, p. 370 [trad. it. cit., p. 390].

spirito, fa della *Fenomenologia* qualche cosa di piú che non un momento particolare del sistema. S'intende che una filosofia dello spirito nel senso piú vasto del termine sia una filosofia della vita della coscienza, del suo divenire, e che per certi aspetti la coscienza renda manifesto tutto il contenuto dello spirito. La coscienza deve divenire coscienza dello spirito, rendersi conto che il suo oggetto è lo spirito, cioè se stessa. Nel sapere assoluto la Verità non è una verità che faccia astrazione dalla certezza — così come la certezza senza la sua verità è soltanto astratta — ma la verità che sa se stessa, che è certezza di sé, cioè ancora coscienza. Presentare lo spirito in una forma fenomenologica, come un manifestarsi dello spirito a sé nel divenire della coscienza, doveva sembrare tanto piú importante allo Hegel del 1806 quanto piú egli voleva affermare contro Schelling che il vero non era solo sostanza ma soggetto. Che ora si instauri un'opposizione tra questa *Fenomenologia dello spirito* da un lato — la quale è il divenire dello spirito per la coscienza e in realtà è incompiuta, perché alla coscienza è essenziale il movimento del trascendere — e dall'altro un sistema compiuto della verità, un sapere assoluto in cui la coscienza sia effettivamente trascesa, questo a noi pare indubbio e ci sembra che lo si potrebbe mostrare anche all'interno dello stesso sistema hegeliano, nella sua filosofia della storia o in quella dello spirito assoluto. Se è vero che lo spirito è storia e che la *presa di coscienza* è essenziale al divenire dello spirito, disfarsi completamente della fenomenologia suona impossibile. In realtà essa è piuttosto un momento che rischia di assorbire in sé tutto il resto.

3. L'ORGANIZZAZIONE DELLA « FENOMENOLOGIA » NELL'OPERA DEL 1807

Prima di studiare piú dettagliatamente la *Fenomenologia dello spirito* quale si presenta nell'opera del 1807, vorremmo cercare di darne una visione d'insieme mettendo così in rilievo l'unità dell'opera non ostante la grande frattura che sembra aprirsi tra la prima parte, corrispondente a una fen-

menologia della coscienza nel senso ristretto (la sola che sarà mantenuta nel futuro sistema), e la seconda parte corrispondente a una fenomenologia dello *spirito* nel senso hegeliano della parola, cioè da un lato spirito finito come spirito oggettivo, dall'altro lato spirito assoluto come religione (anche arte, per certi aspetti, ma l'arte vi è inglobata nella religione), e come filosofia (sapere assoluto).

I primi tre momenti della *Fenomenologia* — coscienza, autocoscienza, ragione — sono, potremmo dire, la base di tutti gli sviluppi successivi; la loro dialettica si ritroverà in una forma piú concreta in seno alla ragione stessa nella contrapposizione fra ragione osservativa e ragione attiva. Ciò che Hegel chiama « l'attuazione dell'autocoscienza razionale mediante se stessa » non è altro che lo sviluppo dell'autocoscienza ripetuto nell'elemento della ragione. « Vale a dire, come la ragione osservativa ripeteva nell'elemento della categoria il movimento della coscienza (ossia la certezza sensibile, la percezione e l'intelletto), similmente la ragione ripercorrerà il duplice movimento dell'autocoscienza, e dall'indipendenza passerà nella libertà di quest'ultima »²³. La sintesi vivente della coscienza e dell'autocoscienza si compie ancora una volta in questo nuovo elemento e in una forma piú concreta: è il capitolo che Hegel intitola « L'individualità a se stessa reale in sé e per se stessa (*welche sich an und für sich selbst reell ist*) »²⁴. E infine lo spirito corrisponderà alla coscienza, mentre la religione sarà un'autocoscienza dello spirito ancora opponentesi allo spirito reale²⁵. Per ciò nel sapere assoluto, in cui Hegel riassume e riorganizza tutti gli sviluppi precedenti per portarli al loro ultimo traguardo, il problema in campo sarà effettivamente quello di una conciliazione dialettica fra la coscienza e l'autocoscienza: « Questa conciliazione della coscienza con l'autocoscienza si mostra quindi avverata da un duplice lato: la prima volta nello spirito religioso, la seconda volta nella coscienza stessa come tale »²⁶.

²³ *Fenom.*, JHO, pp. 255-256; JHY, I, p. 289; DNE, I, p. 293.

²⁴ *Ibid.*, JHO, p. 283 sgg.; JHY, I, p. 322 sgg.; DNE, I, p. 326 sgg.

²⁵ *Ibid.*, JHO, p. 475; JHY, II, p. 206; DNE, II, p. 199 sg.

²⁶ *Ibid.*, JHO, p. 553; JHY, II, p. 298; DNE, II, pp. 291-292.

È chiaro che i primi momenti della *Fenomenologia* sono i termini stessi con cui Hegel opera; la coscienza nel senso ristretto del termine è lo spirito in quanto nell'analisi di sé esso trattiene e fissa il momento per cui è ai propri occhi una effettualità oggettiva nell'elemento dell'essere (*gegenständliche, seiende Wirklichkeit*), astrae dal fatto che tale effettualità è il suo proprio essere per sé; « quando invece lo spirito tien fermo l'altro momento dell'analisi, che il suo oggetto è il suo esser-per-sé, allora esso è autocoscienza »²⁷.

Coscienza, autocoscienza, ragione son dunque astrazioni dello spirito, sola realtà concreta; sono per il fatto che lo spirito si analizza. « Questo isolare tali momenti ha a suo presupposto e a sua sussistenza lo spirito stesso; ovvero esso isolare esiste solo nello spirito, il quale è l'esistenza »²⁸. Questo passo ci mostra chiaramente che non si tratta più di studiare la coscienza, l'autocoscienza, la ragione come succedentisi regolarmente nel tempo. Esse sono piuttosto tre componenti isolabili dello spirito, componenti che uno può isolare e che allora si sviluppano temporalmente, ciascuna in se stessa, in modo tale da condurre agli altri momenti. E così abbiamo scoperto uno dei procedimenti di Hegel, un modo di procedere che è essenziale notare fin d'ora. La *Fenomenologia* va dall'astratto al concreto, si innalza a sviluppi sempre più ricchi, i quali però riproducono sempre in sé gli sviluppi precedenti prestando loro un significato nuovo. Ognuno dei concetti impiegati da Hegel viene ripreso, rifiuto e per così dire ripensato a uno stadio superiore dello sviluppo. Questa ripresa di tutti i momenti astratti arricchentisi progressivamente è caratteristica del modo stesso di pensare del nostro filosofo, a tal punto che egli stesso sente il bisogno di ritornare incessantemente indietro e riassumere le tappe già superate per mostrare che ora si ritrovano con un senso nuovo. Più sopra abbiamo citato quel passaggio relativo alla *Ragione* dove egli mostra che nell'elemento della ragione si ritrova lo sviluppo della coscienza e dell'autocoscienza, poi il passo intorno allo

²⁷ *Ibid.*, JHO, p. 315; JHY, II, p. 11; DNE, II, p. 3.

²⁸ *Ibid.*, JHO, p. 314; JHY, II, p. 11; DNE, II, p. 3.

Spirito in cui tali momenti non sono più che astrazioni, grandezze evanescenti. « Qui, dove è posto lo spirito o la riflessione di essi momenti in se stessi, la nostra riflessione può, secondo questo lato, ricordarli brevemente »²⁹.

Il modo-di-procedere hegeliano fa della *Fenomenologia* un vero sistema organico. Compiuto un primo sviluppo, è nato un elemento nuovo, ma nel nuovo elemento lo sviluppo precedente si ripresenta e acquista un significato più ricco e più concreto; e così via sino alla fine dell'opera che deve presentare tutta la *Fenomenologia* nella sua ricchezza concreta; e tale ricchezza diviene a sua volta un elemento semplice in seno al quale la scienza ricomincerà il suo sviluppo. L'elemento del sapere assoluto diviene quello della filosofia speculativa, in particolare della logica, e per certi aspetti i momenti della logica corrispondono a quelli della fenomenologia, solo che qui la differenza come differenza fra la coscienza e l'autocoscienza non si presenta più, è divenuta una differenza immanente nel contenuto e non più una differenza nell'apprendere il contenuto. Da questo punto di vista i tre termini della dialettica fenomenologica — coscienza, autocoscienza e ragione — sarebbero specificamente propri della *Fenomenologia*. E in tal caso ci si può veramente domandare che cosa significhi ancora la distinzione di una « logica oggettiva » da una « logica soggettiva »³⁰.

Consideriamo i primi tre momenti: A) Coscienza, B) Autocoscienza, C) Ragione nella loro astrazione, cioè prima che siano divenuti ciò che sono già in sé, dei momenti dello spirito concreto. Sarà facile vedere perché essi costituiscono l'armatura di tutta la *Fenomenologia*. Che cosa significa la coscienza quando si faccia astrazione dell'autocoscienza? La opposizione da cui parte la *Fenomenologia* è quella esprimibile

²⁹ *Ibid.*, JHO, p. 315; JHY, II, p. 11; DNE, II, p. 3. — Tale progressivo arricchimento di senso di ogni concetto in tutte le fasi della costruzione hegeliana si potrà vedere nell'indice analitico posto alla fine del secondo volume della nostra traduzione della *Fenomenologia* (JHY, II, pp. 315-375).

³⁰ La *Scienza della Logica* si divide in « Logica oggettiva » (Essere ed essenza) e « Logica soggettiva » (Concetto...).

mediante coppie diverse che enunziano tutte l'opposizione propria del problema gnoseologico. È l'opposizione soggetto-oggetto, io e mondo, la coscienza e il suo correlato oggettivo, la certezza e la verità. Come semplice coscienza lo spirito si dirige su un mondo che gli è estraneo, un mondo sensibile che esso si limita a ricevere passivamente in sé. Esso sente questo mondo, lo percepisce, lo concepisce secondo il suo intelletto (*Verstand*). Ecco le tre suddivisioni della coscienza, considerabili come tre tappe concrete del suo sviluppo. Ogni coscienza sensibile diviene necessariamente coscienza percipiente, ogni coscienza percipiente diviene intelletto. Senza dubbio la coscienza è anche autocoscienza: al tempo stesso che crede di sapere l'oggetto come sua verità, la coscienza sa il proprio sapere, ma per il momento non lo riconosce ancora come tale: benché per noi sia già autocoscienza, non lo è ancora per sé; essa infatti guarda soltanto l'oggetto, vuole arrivare alla certezza del sapere l'oggetto, non a quella del suo sapere sé. Quest'essere orientata sull'oggetto è caratteristico della coscienza come tale, ed è precisamente il punto di partenza della coscienza fenomenologica.

L'oggetto, ben s'intende, non è per lei quello che è per il filosofo giunto al sapere assoluto, e neppure quello che esso è per la ragione, ossia per la scienza che cerca se stessa nel proprio oggetto: esso è posto come completamente al di fuori della coscienza, la quale ha solo da riceverlo passivamente. Tale certezza di possedere immediatamente la verità nell'accoglierla è caratteristica della fase che Hegel chiama la certezza sensibile. L'oggetto, la verità, è qui davanti a me, non ho che da apprenderla. La mia certezza è immediatamente verità, e questa verità è senza riflessione in se stessa. Il correlato della coscienza non è al di là del sapere, e nondimeno è estraneo a ogni sapere. Una simile posizione ingenua della coscienza verso il mondo deve dileguare; e tuttavia, in quanto la coscienza è un momento dello spirito, a questa posizione si ritorna incessantemente³¹. La coscienza

³¹ Vi si ritorna persino *coscientemente* nella filosofia sensista del sec. XVIII (cfr. *Fenom.*, JHY, II, p. 110; DNE, II, p. 104).

non può restare ferma a tale certezza, deve scoprirne la verità e a questo scopo occorre che invece di dirigersi verso l'oggetto si diriga su se stessa; è necessario che essa cerchi la verità della sua certezza, cioè divenga autocoscienza, coscienza del proprio sapere invece d'essere coscienza dell'oggetto. La verità della coscienza dell'oggetto è l'autocoscienza quale la accerterà l'ultima sezione relativa alla coscienza, l'intelletto.

Studieremo più in particolare il passaggio dalla coscienza all'autocoscienza in tale capitolo sull'intelletto³²; l'importante è notare che l'autocoscienza — il momento contrapposto alla coscienza — non conosce se stessa come risultante dal movimento precedente: si presenta in forma concreta come avesse dimenticato la transizione dalla coscienza all'autocoscienza. Quando si sviluppino tutti i momenti della coscienza seguendo l'itinerario fenomenologico, si sbocca nella prospettiva dell'idealismo trascendentale, quello stesso da cui parte Fichte nella sua *Dottrina della scienza*. Crediamo di conoscere un oggetto fuori di noi (certezza) ma non conosciamo che noi stessi (verità di quella certezza). Il realismo della coscienza ingenua conduce all'idealismo trascendentale. Icausticamente Hegel scrive: « È chiaro allora che dietro la cosiddetta cortina che dovrebbe occultare l'interno, non c'è niente da vedere, a meno che noi stessi non ci rechiamo là dietro, e perché si veggia, e perché là dietro ci sia qualcosa che possa esser veduto »³³, ovvero, come altri ha detto: « L'interno delle cose è una costruzione dello spirito. Se proviamo a sollevare il velo che ricopre il reale, non vi troveremo che noi stessi, l'attività universalizzante dello spirito che chiamiamo intelletto »³⁴. Allo stesso modo la scienza empirica crede di occuparsi di forze reali, elettricità, attrazione, eccetera, mentre in realtà si sta occupando di sé e scopre se stessa. Sapere il mondo è un sapere sé. La certezza dell'altro è divenuta certezza di sé. L'io ha preso come oggetto se stesso oltrepassando l'altro.

³² Parte II, cap. III: « L'intelletto ».

³³ *Fenom.*, JHY, I, pp. 140-141; DNE, I, p. 139.

³⁴ Ch. Andler in « *Revue de métaphysique et de morale* », numero speciale dedicato a Hegel, luglio-settembre 1931, p. 317.

Ma tale certezza di sé — l'autocoscienza nel senso ristretto del termine — è da capo un'astrazione, condensa in sé nella forma concreta della concupiscenza o appetito (*Begierde*) e dell'appagamento (*Befriedigung*) quella dialettica precedente che essa ignora. L'oggetto è qui, davanti a me; io non lo contemplo, lo prendo e lo assimilo. L'originalità di Hegel sta nel prendere tale autocoscienza come un secondo momento opposto alla coscienza seguendone la dialettica originale. Questa coscienza non si prova come l'io nella riflessione del pensiero scientifico, ma nei suoi impulsi e nelle loro attuazioni, nel movimento del suo vario appetire. La coscienza guardava l'altro, l'autocoscienza si guarda attraverso l'altro, è *appetire* (*Begierde*, *désir*). Non può essere un io se non opponendosi a un altro io e ritrovandosi in lui; e in tale forma ancora elementare si sviluppa come autocoscienza nelle tre relazioni della vita sociale primitiva: la lotta per il riconoscimento, la signoria e la servitù. In una forma più elevata l'autocoscienza diviene la coscienza della propria indipendenza e libertà; come coscienza storica deve tuttavia mettere a prova la verità di questa certezza nello scetticismo e nella coscienza infelice.

Quale il senso immediato di questi ultimi passaggi dialettici se non che l'autocoscienza astrattamente considerata, come certezza, ha per verità ciò stesso che la nega? Così si reintroduce in qualche modo quella coscienza che è coscienza dell'altro: la coscienza sviluppata per sé ci portava all'autocoscienza, l'autocoscienza parimenti sviluppata per se stessa ci riconduce alla coscienza. Nel primo caso la coscienza è in se stessa astratta, universale: concreto è solo il suo contenuto, ma questo contenuto per lei è l'altro. Nel secondo caso la coscienza è sì divenuta concreta, è per se stessa il contenuto, ma limitata all'individualità, all'io che aspira alla libertà senza raggiungerla veramente. Il mondo, l'universo le rimane esterno. L'unità dell'universale e del singolare si attua soltanto nella figura dell'intrasmutabile (*unwandelbar*), nella coscienza infelice. Ma tale unità è al di là della coscienza; in realtà essa è l'unità della coscienza e dell'autocoscienza, che si attua in un terzo momento, quella della ragione.

« La ragione è la certezza della coscienza di essere ogni

realtà »³⁵, la sintesi dialettica della coscienza e dell'autocoscienza. Essa è coscienza dell'universo, dell'oggetto, come la coscienza; ma è coscienza dell'io, del soggetto, come l'autocoscienza; dunque è universale come la prima e singolare come la seconda. Per la coscienza la realtà delle cose era soltanto oggettiva, era in sé; per l'autocoscienza era solo un mezzo in vista dell'appagamento del suo vario appetire — il mondo qui era per lei, non in sé. La ragione raccoglie in un'unità originale questi due momenti: nell'essere-in-sé scopre la propria verità e nel mondo delle cose fa l'esperienza di sé. La ragione è l'idealismo; ma prima di esprimersi in filosofia, per esempio con Kant e Fichte, questo idealismo è una realtà storica, è anch'esso un dato concreto allo stesso titolo con cui lo erano la coscienza e l'autocoscienza considerate isolatamente, quando cioè si dimenticava il trapasso dall'una all'altra e si considerava il risultato semplicemente come una nuova esperienza — il che la coscienza fenomenologica fa sempre, essendo la coscienza fenomenologica quella che fa l'esperienza, non quella che la *rifà* per ripensarla.

L'idealismo ha posto il risultato senza considerarne il divenire; « l'io è ogni realtà », ma il divenire è essenziale all'affermazione. Questo idealismo come fenomeno storico è il Rinascimento e tutto lo sviluppo della scienza moderna. E tuttavia anche in siffatto elemento della ragione coscienza e autocoscienza si avviano a contrapporsi da capo in una forma più concreta e più profonda.

Nell'elemento della ragione la coscienza diviene la ragione osservativa che studia la natura e considera se stessa da un punto di vista scientifico: essa crede ancora di cercare l'altro, ma quanto essa cerca ora, in siffatto stadio più elevato di quello della certezza sensibile, è se stessa. « La ragione cerca il suo Altro sapendo che in ciò essa non possederà nient'altro che se stessa: essa cerca soltanto la sua propria infinità »³⁶. Alla fine di tale ricerca la ragione troverà sé come un essere, come una *cosa*: osserverà la natura inorganica e

³⁵ *Fenom.*, JHY, I, p. 196; DNE, I, p. 194.

³⁶ *Ibid.*, JHY, I, p. 204; DNE, I, p. 202.

organica, la vita universale, e in quanto autocoscienza, in quanto attuazione dell'autocoscienza nel corpo umano, osserverà sé medesima come espressione (Fisiognomica) e come cosa morta (Frenologia). Lo strano risultato a cui perverrà — e che nondimeno era implicito nelle esigenze della sua ricerca — sarà una specie di materialismo. *La ragione è una cosa*: è l'essere, ma qui ricomparirà nell'elemento stesso della ragione l'autocoscienza come negazione dell'essere. La ragione non è, si fa: nega l'essere oggettivo per porre se stessa. Ciò che si opponeva immediatamente come coscienza e autocoscienza, a questo punto si contrappone ormai come ragione teorica e ragion pratica — conoscenza e azione.

La conoscenza è conoscenza dell'universo, è l'universale nella coscienza, ma l'azione si presenta come azione di un'autocoscienza individuale. Come già prima per l'autocoscienza, il problema è quello dei rapporti fra l'io soggettivo e il mondo, solo che questo io e questo mondo quando son posti entrambi in ciò che Hegel chiama l'elemento della categoria, non hanno più lo stesso senso; sono divenuti più concreti: l'io è compenetrato di ragione, è un io che *ha* la ragione pur non essendo ancora ragione egli stesso, e il mondo è il tutto degli individui viventi in una comunità³⁷. Già qui si presenta lo spirito che è la verità della ragione, ed era impossibile che Hegel arrestasse lo sviluppo fenomenologico dopo la ragione individuale, poiché tutto il movimento della coscienza individuale — che ha la ragione — era orientato verso un mondo, soggettivo e oggettivo insieme, verso la comunità spirituale, « Io che è Noi, e Noi che è Io »³⁸. La fenomenologia della coscienza doveva ampliarsi a fenomenologia dello spirito affinché la coscienza potesse divenire coscienza dello spirito. Essa infatti può essere sapere assoluto solo se è autocoscienza dello spirito.

La ragione attiva è la ragione di un'autocoscienza singola, la quale affronta il mondo (un mondo costituito da altre individualità) ma sa altresì che tale opposizione è apparente,

³⁷ *Ibid.*, JHO, p. 315; JHY, II, p. 11; DNE, II, p. 3.

³⁸ *Ibid.*, JHY, I, p. 154; DNE, I, p. 152.

giusto l'opposizione necessaria all'agire, e che deve trovarsi essa stessa nell'essere per mediazione di tale agire. Questo individualismo abbandona la prospettiva della conoscenza. E dunque la coscienza cessa di essere universale. Qui Hegel cita i versi del primo *Faust* di Goethe:

Es verachtet Verstand und Wissenschaft,
des Menschen allerhöchste Gaben —
es hat dem Teufel sich ergeben
und muss zugrunde gehn.

Abbandona l'universalità del sapere per affidarsi allo spirito terreno³⁹.

In tal modo la coscienza singola opposta alla coscienza universale cerca di ritrovarsi essa stessa nell'Essere, definizione della felicità che non ha più la piattezza di quella dell'*Aufklärung* o di Kant, ma è da prima soltanto un'aspirazione della coscienza singola. Ora, benché non lo sappia, la coscienza singola è anche coscienza universale; in tale ricerca della propria felicità particolare deve dunque subire un destino che le riveli ciò che lei è. Il mondo le appare estraneo, essa urta contro una dura necessità, non si riconosce in quanto le accade. Tale non riconoscersi è precisamente la nozione di destino; eppure questo destino è lei stessa, quel tanto di lei stessa che lei ignora. Rinunziando alla propria felicità particolare, la coscienza singola vuole trasformare il mondo e lavorare al benessere dell'umanità come l'eroe del dramma schilleriano, Carlo Moor, espressione delle rivendicazioni del cuore contro gli istituti esistenti. Ma questo eroe è un capo di masnadieri. Così la coscienza prova nella realtà la contraddizione che è in lei medesima; allora aspira a riformare se stessa, vuole rinunciare alle proprie mire particolari, far regnare la virtù in sé e intorno a sé. Ma questo don chisciotismo urta contro l'ordine del mondo, e infine la coscienza

³⁹ *Ibid.*, JHO, p. 262; JHY, I, p. 298; DNE, I, p. 301. [* Disprezza intelletto e scienza, doti supreme dell'uomo — si è data al diavolo e deve andare a fondo*]: libera citazione a senso dalla *Schülerszene* del primo *Faust*. Nel testo hegeliano il soggetto *es* è *das Bewusstsein*. — N.d.T.].

deve sperimentare « come il corso del mondo non sia poi tanto malvagio quanto pareva »⁴⁰.

A partire da qui la ragione attiva deve unirsi alla ragione osservativa. La sintesi dell'essere e dell'azione — che riproduce in questa nuova fase quella prima sintesi di coscienza e autocoscienza che era la ragione — ci viene presentata nel capitolo che Hegel intitola « L'individualità a se stessa reale in sé e per se stessa ». Tale individualità non si oppone più all'universale per negarlo, non è neppure più la coscienza dell'universale inerte, inattivo, la semplice ragione contemplativa, ma « la compenetrazione dell'essere-in-sé e dell'essere-per-sé, dell'universale e dell'individualità; l'operare è in lui stesso la sua verità e la sua effettualità, e la rappresentazione o l'espressione dell'individualità sono, a questo operare, fine in sé e per se stesso »⁴¹. La sintesi della certezza e della verità si compie ancora una volta, ma ancora una volta si rivela illusoria. Vi ricomincia dentro la dialettica. Quanto fa l'onestà di questa ragione è la *Cosa stessa* (*die Sache selbst*), ma tale Cosa è astratta, perché è la ragione dell'individualità, non quella realizzata in un mondo spirituale come tale. In quanto *razionalità oggettiva* la cosa stessa lega l'individuo a altri individui, all'umanità; ma è anche la cosa della passione, dell'interesse. La divisione fra io e mondo si fa immanente all'io. Fin dall'inizio del capitolo sull'« attuazione dell'autocoscienza razionale mediante se stessa » Hegel tende verso lo spirito, che non è soltanto ragione individuale ma la verità della ragione, ossia la ragione effettuale, realizzata in un mondo che ne sia la manifestazione autentica. Di questo ci si può render conto ricordando alcuni passaggi dell'introduzione a questo capitolo e confrontandoli con altri all'inizio della parte dedicata allo spirito. « Perciò in un popolo libero la ragione è in verità attuata; essa è spirito presente e vivente »⁴². « L'autocoscienza che da prima è spirito solo immediatamente e secondo il concetto, è peraltro uscita da

⁴⁰ *Ibid.*, JHY, I, p. 320; DNE, I, p. 324.

⁴¹ *Ibid.*, JHY, I, p. 323; DNE, I, p. 327.

⁴² *Ibid.*, JHY, I, p. 292; DNE, I, p. 296.

questa felicità di aver raggiunto la sua destinazione e di vivere in essa; oppure, l'autocoscienza non ha ancora raggiunto quella felicità; si può infatti allo stesso modo dire l'una e l'altra cosa »⁴³.

Tutti i movimenti dialettici precedenti conducono dunque alla sostanza etica, cioè allo spirito reale, ovvero — stante che tale sostanza etica si è dissolta nelle coscienze individuali — conducono a una coscienza di tale sostanza, a un momento che nel mondo moderno si presenta come la *moralità* in opposizione all'*ἔθνος*, alla condizione immediata della vita di un popolo. In quanto individuale la Cosa stessa, la coscienza della moralità, non è che un'astrazione. La verità è il mondo in cui la Cosa stessa è il soggetto concreto: lo spirito.

La seconda parte della *Fenomenologia* differisce dalla prima nel senso che — come abbiamo detto — coincide con un certo sviluppo storico e non espone semplicemente dei momenti che in se stessi, senza la loro riflessione nell'unità, sarebbero solo astrazioni. Hegel lo dice apertamente all'inizio del capitolo sullo spirito: « Queste figure si distinguono peraltro dalle precedenti, perché sono gli spiriti reali, sono effettualità peculiari e, anziché figure della coscienza soltanto, sono figure di un mondo »⁴⁴. Ora l'individuo non è più quello astrattamente singolo, ma l'individuo che è un mondo.

Lo sviluppo dello spirito si compie in tre tappe coincidenti con momenti della storia universale. Lo spirito — la ragione attuata — è da prima la sola sostanza immediata: è ma non si è ancora innalzato alla coscienza di sé. La prima tappa, che Hegel chiama lo *spirito vero*, corrisponde alla Città antica. Qui la verità — l'oggettività — ha la meglio sulla certezza. Lo spirito non sa ancora se stesso, è nell'elemento dell'essere. All'interno di tale organismo etico — che era stato l'ideale della giovinezza di Hegel, da lui descritto ancora alcuni anni prima a Jena nel *System der Sittlichkeit* — si riproducono le opposizioni fra coscienza e autocoscienza ma sempre con un senso nuovo. L'autocoscienza è legata

⁴³ *Ibid.*, JHY, I, p. 292; DNE, I, p. 296.

⁴⁴ *Ibid.*, JHY, II, p. 12; DNE, II, p. 4.

al Sé dell'individuo, ma l'individuo non esiste ancora come Sé universale, incarna solo una delle due leggi in cui la sostanza si divide secondo la dualità della coscienza: la legge umana, dello Stato, la quale si manifesta alla luce del giorno, e la legge divina, della famiglia, che, ancora inconscia, lega l'individuo alla sostanza materna. Tale dualità diviene un'opposizione tragica nell'azione; ma l'azione è necessaria, ed è mediante questa che il Sé dell'autocoscienza esce dalla sua oscurità e diviene effettuale.

Nello stesso tempo il conflitto delle comunità etiche sfocia in un Impero; le comunità erano ancora in rapporto unitario con la natura, mentre nell'Impero gli individui perdono il legame con la loro sostanza. La sostanza passa interamente in loro, essi divengono *persone*. « L'unità universale alla quale ritorna la vitale unità immediata dell'individualità e della sostanza, è la comunità priva di spirito che ha cessato di essere la sostanza degli individui priva anch'essa di consapevolezza, e in cui essi ora valgono secondo il loro singolo esser per sé come autoessenze e come sostanze. L'universale, diretto negli atomi degli individui assolutamente molti, questo spirito morto, è una eguaglianza nella quale tutti valgono come ciascheduno, come persone »⁴⁵. Nella storia questo momento corrisponde all'Impero romano.

L'autocoscienza della persona si oppone alla coscienza dell'essenza, e quindi lo spirito immediato si spezza in due mondi, quello della cultura (*Bildung*) e quello della fede (*Glaube*). Nel mondo della cultura la persona astratta deve formarsi per divenire una persona concreta. Tale formazione è il mondo dell'alienazione: lo spirito si attua attraverso la rinuncia della persona — e viceversa la persona ottiene una realtà concreta ed effettuale attraverso tale alienazione di sé. Questo formarsi nell'elemento dell'alienazione corrisponde al mondo moderno e sfocia nella Rivoluzione francese.

Al mondo dell'alienazione si oppone il mondo dell'essenza, quello della fede; ma appunto in quanto si oppone all'alienazione, la fede non ne è esente (è solo l'altra forma del-

⁴⁵ *Ibid.*, JHY, II, p. 44; DNE, II, p. 36.

l'alienazione stessa). Il mondo della fede è fuga dalla realtà: « Divenuto estraneo a sé nel mondo effettuale, lo spirito si rifugia in un oggetto il quale concilia tutto ciò che nel mondo reale è in opposizione, ma è esso stesso opposto a un mondo reale ». La divisione in un *al di qua* e un *al di là* è caratteristica di tale momento dello sviluppo dello spirito e sfocia in un conflitto tra la fede e la pura intellesione (*die reine Einsicht*). La fede è sì la coscienza che lo spirito ha di sé, ma come essenza, come quiete positiva, e l'intellessione è l'autocoscienza dello spirito, ma come pura e semplice autocoscienza, come negazione di tutto ciò che è altro, e in particolare dell'essenza. Il conflitto tra la fede e l'intellessione corrisponde all'*Aufklärung*, all'età dei Lumi, e termina con la Rivoluzione francese; infatti in quest'ultima esperienza della storia universale « entrambi i mondi son conciliati, e il cielo è sceso in terra e vi ha messo radice »⁴⁶.

Da allora, dopo l'insuccesso di questa nuova esperienza, lo spirito diviene consapevole di sé come spirito. Non è più lo spirito vero, soltanto oggettivo dell'inizio ma lo spirito certo di sé⁴⁷, la concezione-morale-del-mondo di Kant e di Fichte, il romanticismo e la filosofia tedesca dell'epoca di Hegel. Lo spirito non è più sostanza, è soggetto. Entriamo in un'altra sfera, quella della religione.

Le forme della religione, ben s'intende, non succedono temporalmente a quelle dello spirito. La religione ha a sua volta una storia nella storia; non è più lo spirito immediato ma l'autocoscienza dello spirito, lo spirito assoluto, e tale autocoscienza si deve presentare come oggetto senza perdere se stessa. Questo il senso dello sviluppo dialettico delle religioni, da quelle della natura in cui l'autocoscienza dello spirito si sa soltanto come sostanza negli oggetti della natura o nelle opere ancora inconse dell'uomo, fino alla religione assoluta, che è quella cristiana, attraverso la religione arti-

⁴⁶ [*Ibid.*, DNE, II, p. 124. — N.d.T.].

⁴⁷ Ciò per altro, come dimostreremo, non significa che nella *Fenomenologia* Hegel abbia rinunciato alla sua teoria dello Stato, come hanno creduto alcuni commentatori, in particolare Rosenzweig. — In proposito cfr. l'introduzione della parte quinta del presente studio.

stica. In tale sviluppo il movimento dialettico va ancora una volta dalla sostanza al soggetto, dalla verità (oggettiva) alla certezza (soggettiva). È il senso generale di tutta la *Fenomenologia*, la quale procede mediante una continua *presa di coscienza*.

Ma la religione è autocoscienza-dello-spirito ancora oppo-
nentesi allo spirito effettuale, come coscienza dello spirito
vero. Autocoscienza e coscienza si contrappongono ancora
una volta in questa nuova forma. La loro unità, della quale
si tratterà di cogliere il significato, costituisce il sapere asso-
luto, la filosofia dei tempi nuovi, che ha anch'essa una storia
nella storia. Quale il senso di questa nuova figura, non solo
in rapporto alla coscienza individuale che acceda al sapere
ma pure nei confronti dello spirito e del suo sviluppo storico,
e anche in rapporto alla religione? Qui emerge certamente
uno dei problemi piú oscuri della *Fenomenologia*, e bisogna
riconoscere che le pagine molto dense e molto astratte sul
sapere assoluto ci illuminano poco.

Parte II
LA COSCIENZA
OVVERO LA GENESI FENOMENOLOGICA
DEL CONCETTO

che esso è come spirito, e dal suo sapersi sulle prime solo immediatamente deve progredire fino a dare alla sua auto-espressione la forma di sé medesimo. « Lo spirito è veramente sapere sé solo facendosi egli stesso ciò che esso è ». Per l'altro verso la dialettica della religione è il *riflesso* di un certo spirito-del-mondo che nella propria religione trova un'espressione ideale di se stesso. Queste due dialettiche sono tutt'una, perché il progresso dello spirito-del-mondo e quello del sapere sé da parte dello spirito sono correlativi. Lo spirito-del-mondo è il divenire del sapere sé dello spirito come spirito. Ma in realtà una religione non va oltre lo spirito effettuale, il quale le dà la propria determinatezza. Come Hegel dirà nell'*Enciclopedia*: « Un dio malvagio, un dio naturale, ha per correlato degli uomini malvagi, naturali, privi di libertà. Il concetto di Dio, il Dio spirituale, ha per correlato lo spirito libero. La rappresentazione che l'uomo ha di Dio corrisponde a quella che egli ha di sé e della propria libertà ». Quindi il fatto che la religione sia solo una parte dell'esistenza umana, l'altra parte della quale è la vita dell'uomo nel mondo, fa sì che essa sia imperfetta. Quella prima parte gli funge da simbolo della propria coscienza e determina il suo spirito particolare.

Dialettica generale della religione. — La dialettica generale della religione costituisce una *rivelazione* progressiva dello spirito a se stesso. Il primo momento di questo rivelarsi è la *religione naturale* (*die natürliche Religion*) in cui lo spirito si sa immediatamente. L'oggetto che gli serve per rappresentarsi a sé, ha dunque la forma dell'essere in generale (coscienza) o quella del signore in opposizione al servo (autocoscienza immediata). « Questo essere non è riempito di sensazione, né di materia varia, né di qualsivoglia altro momento unilaterale, fine e determinazione; ma è pieno dello spirito, ed è saputo da sé come ogni verità ed effettualità. Così questo riempimento non è eguale alla sua figura; lo spirito come essenza non è eguale alla sua coscienza »²⁵. La

²⁵ *Fenom.*, JHY, II, p. 210; DNE, II, p. 204.

forma dell'immediatezza non si addice allo spirito: corrisponde a un dio-sostanza, non a un dio-soggetto. Perciò il secondo momento di tale rivelazione è quello in cui lo spirito si sa nella figura della naturalità tolta o del Sé, « la seconda effettualità dello spirito è quindi la *religione artistica* (*die künstliche Religion*) perché la figura si eleva alla forma del Sé mercé la produzione della coscienza, così che questa contempla nel suo oggetto il suo operare ossia il Sé »²⁶. Lo spirito-del-mondo che si riflette in questa religione è quello della città antica, lo spirito greco. Qui lo spirito ha superato l'immediatezza astratta della sola natura, è divenuto per sé medesimo il Sé finito, il Sé che è un'opera ma è privo della profondità del primo momento. Quindi il terzo momento riconcilia i due precedenti. « Il Sé è tanto immediato quanto l'immediatezza è Sé ». Agli dei greci che rappresentano il Sé come un'opera oggettiva, si sostituisce il dio cristiano, vero uomo e vero dio, la cui storia è effettuale. Qui lo spirito si sa finalmente come in sé e per sé, e dal momento che è rappresentato quale esso è in sé e per sé, siamo alla religione *disvelata* o *rivelata* (*die offenbare Religion*). Questo divenire della religione è il divenire dell'autocoscienza assoluta dello spirito che, da prima immediata, si innalza a sé attraverso il movimento della sua propria mediazione, o si rivela nella sua profondità.

Fenomenologia o noumenologia? — Ritroviamo la nostra definizione iniziale: « La religione è l'autocoscienza dello spirito assoluto *rappresentata* dallo spirito finito ». Tale *rappresentazione* dello spirito assoluto da parte di un popolo o di una comunità nella storia è l'aspetto fenomenico della religione — quanto fa sì che essa possa entrare in una fenomenologia o studio delle apparenze; ma il fatto che d'altro canto essa sia una *autocoscienza dello spirito assoluto* ne farebbe piuttosto una noumenologia. In quanto la dialettica della religione risponde allo sviluppo dello spirito-del-mondo che progredisce fino al sapere lo spirito, essa rientra nella feno-

²⁶ *Ibid.*, JHY, II, p. 211; DNE, II, p. 205.

« FENOMENOLOGIA E LOGICA »
IL SAPERE ASSOLUTO

Non v'è capitolo della *Fenomenologia* più oscuro di quello che chiude l'opera col titolo « Il sapere assoluto ». La sua oscurità dipende senza dubbio da varie cause — la difficoltà della materia, le diverse intenzioni di Hegel — ma probabilmente anche da una redazione affrettata che le circostanze della pubblicazione dell'opera bastano a spiegare. Soltanto queste circostanze esteriori possono spiegare il fatto che Hegel, trattando del sapere assoluto, cioè della filosofia speculativa, abbia condensato in una sola pagina tutto quanto lo svolgimento della filosofia a partire dalla Chiesa medioevale fino alla filosofia del suo tempo¹. L'estrema condensazione del testo ne rende difficile l'interpretazione. Per facilitare quest'ultima possiamo servirci della Prefazione (*Vorrede*) della *Fenomenologia*, la quale, scritta dopo l'opera, risponde a intenti abbastanza simili a quelli della conclusione. Si tratta per Hegel di introdurre quella *Scienza della logica*, o filosofia speculativa, che deve costituire la seconda parte del sistema della scienza, la prima essendo la *Fenomenologia dello spirito*². Quale è l'originalità di questa logica che in un certo senso è tutta la

¹ *Fenom.*, JHY, II, p. 307; DNE, II, p. 300. — Qui Hegel riassume il pensiero filosofico da Cartesio a Fichte passando per Spinoza e Leibniz, in una pagina. Per altro egli non fa il nome di alcun filosofo.

² Cfr. per la differenza tra Prefazione e Introduzione la nostra prima parte: *Aspetti generali della Fenomenologia*: cap. I per le circostanze della pubblicazione dell'opera; cap. III, « Struttura della Fenomenologia ».

filosofia, e in che modo la *Fenomenologia dello spirito* ne è la preparazione? Che cosa significa quel sapere assoluto elevantesi al di sopra della religione e in che senso la religione ne vien superata? Perché mai tale sapere assoluto compare proprio in quest'epoca della storia del mondo piuttosto che in un'altra? Quale parte ha il tempo in questo sapere assoluto che nella sua essenza è intemporale? Ecco le domande principali che Hegel solleva in queste pagine — tutte questioni importanti per la comprensione della filosofia hegeliana.

Nelle sue grandi linee l'organizzazione del capitolo sul sapere assoluto è peraltro abbastanza chiara e noi l'abbiamo già indicata in una nota della nostra edizione della *Fenomenologia*³. Riprendendo certe figure precedenti della coscienza Hegel comincia dal mostrare come il Sé si sia provato *identico all'essere*. Tale identità del Sé e dell'essere, rivelatasi concretamente attraverso le varie alienazioni del Sé e le caratteristiche assunte dall'essere per la coscienza, è il risultato della *Fenomenologia*; essa sfocia nella concezione di una scienza che è scienza dell'essere e contemporaneamente porsi del Sé nell'essere. L'essere si pensa come Sé e il Sé come essere: questo pensiero del Sé, questo esito onto-logico che è nello stesso tempo pensiero del pensiero e pensiero di tutto, costituisce

³ *Fenom.*, JHY, II, p. 293, nota 1. [Questo capitolo sul sapere assoluto è uno dei più ardui della *Fenomenologia*; è opportuno accostarlo alla Prefazione dell'opera, scritta dopo, che preannuncia *La scienza della logica*. Il movimento del pensiero in questo capitolo ci sembra il seguente: 1) riprendendo certe figure della coscienza fenomenologica Hegel mostra che il Sé si è alienato e posto come l'oggettività secondo tutte le determinazioni possibili di questa. Il Sé si prova dunque come l'essere (primo paragrafo); 2) la scienza (il sapere assoluto) viene allora definita come l'autoconcezione del Sé; il Sé si pensa e sviluppa il proprio contenuto. Così *concepito*, il contenuto è nella forma del concetto. Hegel prende in esame i presupposti storici e filosofici di questo *sapere assoluto* (secondo paragrafo); 3) dalla scienza *così definita* si ritorna — secondo il metodo circolare hegeliano — all'esistenza immediata. Lo spirito puro della scienza si aliena da prima come coscienza, e come tale si ritrova nella *Fenomenologia*; ma l'alienazione va ancora più oltre: conduce alla *natura* e alla *storia*, nelle quali lo spirito si presuppone in forme diverse (terzo paragrafo, lo spirito concepito nel suo ritorno all'immediatezza nell'elemento dell'esserci). — N.d.T.]

il sapere assoluto. Nel secondo paragrafo Hegel indica per sommi capi le caratteristiche di tale scienza, che è essenzialmente nella forma del *concetto*, e considera i presupposti storici e filosofici di questo sapere assoluto. Infine nell'ultimo paragrafo, da questa logica ontologica Hegel ritorna secondo il suo solito metodo circolare alla fenomenologia, alla natura e alla storia. Come la fenomenologia è la via d'accesso a tale filosofia speculativa così la filosofia speculativa riconduce all'esperienza della coscienza e al suo sviluppo, all'alienazione dello spirito nello spazio (natura) e nel tempo (storia).

Le difficoltà, come si vede, riguardano meno il movimento generale del pensiero che non i particolari. Ma qui i particolari sono essenziali. Dire che un filosofo è un idealista assoluto, se non si vede quale sia il senso preciso di quell'idealismo, non serve a nulla. L'identità dell'essere e dell'Io — o del Sé, la riflessione e l'identità venendo indicate meglio nel termine « Selbst » che non nell'« Ich » precedente — è una proposizione molto generica che, dove non se ne precisino la portata e le conseguenze (per esempio il carattere dialettico del sapere e dell'essere), resta puramente verbale. Infine « la scienza, cioè la filosofia, è essenzialmente nella forma del concetto », ma noi ormai abbiamo incontrato troppo spesso la parola « concetto » (*Begriff*) in accezioni diverse per non diffidare dell'interpretazione in cui prendere immediatamente una proposizione come questa. Lungi dallo sfociare in un formalismo o addirittura in un intellettualismo, di cui Hegel è stato spesso rimproverato (egli costruirebbe l'universo *a priori* solo con idee), in lui la riduzione della filosofia alla logica conduce piuttosto a una spiritualizzazione della logica. Se si vuol comprendere Hegel è dunque importante interpretare esattamente questa riduzione. E qui piuttosto che seguire passo passo il tracciato di Hegel, per far risaltare meglio certe caratteristiche del suo pensiero e meglio indicare le difficoltà d'interpretazione che si presentano riteniamo preferibile riferirci ad alcune delle questioni suddette.

I. ALCUNE CARATTERISTICHE DELLA «FENOMENOLOGIA»

Insistiamo anzi tutto sui caratteri distintivi della *Fenomenologia* in rapporto alla *Logica*. Così più avanti saremo meglio in grado di precisare i caratteri di quest'ultima e il legame fra le due opere, le quali esprimono entrambe tutta la filosofia hegeliana ma sotto due punti di vista diversi⁴.

Così come esiste *immediatamente*, lo spirito è coscienza. «L'elemento dell'esserci immediato è dunque la caratteristica per cui questa parte della scienza (la fenomenologia) si distingue dalle altre...». In tale elemento la coscienza si presenta come dualità. «L'immediato essere determinato (*Dasein*, être-là) dello spirito, la coscienza, ha i due momenti del sapere e dell'oggettività negativa al sapere»⁵. Questa distinzione è caratteristica di tutta la *Fenomenologia* come *scienza dell'esperienza e della coscienza*; essa non è altro che la distinzione su cui si fonda ogni teoria della conoscenza e in particolare la filosofia trascendentale di Kant: la distinzione fra il soggetto e l'oggetto, il sapere e l'essere, il per-sé e l'in-sé, la certezza (*Gewissheit*) e la verità (*Wahrheit*). Hegel la presenta il più delle volte in quest'ultima forma. La coscienza è coscienza di un oggetto, il quale costituisce la di lei verità e le appare come estraneo, come altro da lei; ma d'altro canto essa è consapevole del proprio sapere tale verità. Il suo sapere si duplica in un sapere il proprio sapere, in una riflessione soggettiva che è quella del Sé in rapporto all'essere o alla sostanza. L'ineguaglianza fra questi due momenti è la molla dello sviluppo fenomenologico, il motore di ciò

⁴ |Qui come nel seguito per *Logica* si intende ovviamente la grande *Logica*, ossia *La scienza della logica* del 1812. — Su questo ultimo gruppo di argomenti e problemi, molto impegnativi, in cui si sono dati e si danno pareri e interpretazioni variamente discordi, cfr. anche il *Saggio sulla logica di Hegel*, in J. Hyppolite, *Saggi su Marx e Hegel* cit., p. 205 sgg., e, per un utile confronto, E. De Negri, *Interpretazione di Hegel*, Firenze 1969³ (ai capp. VI-VIII, e poi specialmente l'Appendice: «Dialettica storicismo e formalismo»). — N.d.T.]

⁵ *Fenom.*, JHO, p. 32; JHY, I, p. 31; DNE, I, p. 28.

che si chiama esperienza. Vi abbiamo già insistito all'inizio di quest'opera quando abbiamo studiato la tecnica dello sviluppo fenomenologico⁶.

La distinzione fra il sapere e la sua verità è «l'opposizione interna del concetto»⁷, quella che scomparirà alla fine della *Fenomenologia*. Interpretata in senso largo essa significa che il sapere si oppone all'essere, il Sé alla sostanza; l'essere appare alla coscienza come estraneo al Sé; da parte sua il Sé, con la sua riflessività, è distinto dall'essere. Perciò ogni filosofia che si fermi alla *teoria della conoscenza* può arrivare solo alla *cosa-in-sé*, a un essere opaco, impermeabile al sapere. Il sapere sarebbe sempre sapere soggettivo, l'intelletto sempre il nostro intelletto umano, e il fondo delle cose, l'essere, sempre inconoscibile. Malgrado la sua notevole posizione del problema: «Come sono possibili giudizi sintetici *a priori*?», a dispetto della tesi con cui egli fonda i giudizi sintetici — «la possibilità dell'esperienza è la possibilità stessa degli oggetti dell'esperienza» — Kant per certi aspetti non è andato molto oltre la soggettività di Locke. L'atteggiamento naturale dello spirito umano è un realismo ingenuo che poi degenera in scetticismo critico⁸.

Ma ora la *Fenomenologia* ci ha mostrato che l'oggetto del sapere altro non era che la sostanza spirituale. È lo spirito che conosce sé medesimo nell'universo. Lo spirito si presenta alla coscienza come suo oggetto. Ecco ciò che la *Fenomenologia* doveva disvelare progressivamente nel corso del suo tortuoso itinerario. Il sapere l'essere si è scoperto un sapere sé, e per converso il sapere sé ha ricondotto al sapere-l'essere; infine la ragione, sintesi della coscienza e dell'autocoscienza, ha colto sí l'essere come pensiero e il pensiero come essere,

⁶ Parte prima: «Senso e metodo della *Fenomenologia*».

⁷ *Fenom.*, JHY, II, pp. 310-311; DNE, II, p. 303: «Il concetto che... è posto (nella *Scienza*) nella propria mediazione semplice come pensare, scompone gli uni dagli altri (nella *Fenomenologia*) i momenti di questa mediazione e si rappresenta secondo l'*opposizione interna*» (siamo noi a sottolineare).

⁸ Cfr. l'esame particolarmente notevole a cui Hegel sottopone la filosofia kantiana in *Glauben und Wissen*, ed. Lasson, vol. I, pp. 235-262.

ma in modo ancora immediato. Fin tanto che essa era la ragione della *Fenomenologia*, lasciava sussistere nell'osservazione o nell'azione « l'opposizione interna del concetto », del per-sé e dell'in-sé, del soggetto e dell'oggetto della conoscenza. Tale opposizione interna del concetto, secondo l'espressione di Hegel, costituisce la coscienza stessa, dipende dall'esigenza interna del Sé, il quale esiste soltanto in questa scissione: il Sé è solo nel suo opporsi, la vita è il Sé soltanto perché appare a sé come altra da sé. « Ma lo spirito diviene oggetto, poiché è questo movimento: divenire a sé un altro, ossia oggetto del suo Sé, e togliere questo esser-altro »⁹. Sappiamo che tutto il sistema hegeliano parte dall'intuizione che la vita assoluta è assoluta solo nel movimento con cui si pone opponendosi a sé. Essa non è il *Sí* assoluto di Fichte, elevato al di sopra di ogni dialettica (primato della tesi), ma è questo *Sí* solo attraverso la *negatività*, cioè la negazione della sua negazione. Questa vita che trova sé medesima per entro la lacerazione più profonda è evidentemente l'anima della dialettica hegeliana. La coscienza esprime tale scissione nell'opposizione fra il Sé e l'essere interna al concetto.

Ma se ora togliamo tale opposizione mostrando l'identità dell'essere e del Sé, non ricadiamo nell'immobilismo degli Eleati o nell'Assoluto di Schelling? in quella identità di cui nella Prefazione dell'opera Hegel scrive: « La considerazione della determinatezza di qualsivoglia esserci come si dà nell'Assoluto, si riduce al dichiarare che se ne è bensì parlato come di un alcunché; ma che peraltro nell'Assoluto, nello $A = A$, non ci sono certe possibilità, perché lì tutto è uno »¹⁰? Al di là della *Fenomenologia* della coscienza non vi sarebbe dunque altro posto che per una filosofia della identità alla maniera di Schelling? Nel suo sistema del 1801, superando la filosofia trascendentale e in particolare la filosofia fichtiana dell'Io, Schelling si ricollegava all'ontologismo di Spinoza. L'intui-

⁹ *Fenom.*, Prefazione, JHY, I, p. 32; DNE, I, p. 29. — Qui Hegel definisce l'esperienza e la necessità dell'esperienza: « Ciò che è nella esperienza è solo la sostanza spirituale, e invero come oggetto del suo Sé ».

¹⁰ *Ibid.*, JHY, I, p. 16; DNE, I, pp. 12-13.

zione intellettuale raggiunge « l'autointuizione dell'Assoluto » e quest'ultima non può essere se non l'intuizione dell'identità dell'Assoluto con se stesso. « La legge più alta per l'essere della ragione è la legge d'identità »¹¹. La vita assoluta sa se stessa, e il sapere affonda in tale vita, essa è dunque la completa indifferenza del soggettivo e dell'oggettivo. Tutto ciò che è, è questa identità assoluta, non il suo apparire. Essere e sapere l'essere fanno tutt'uno, e il principio d'identità esprime tale unità. Ora Schelling in questo modo non è più in grado di spiegare le differenze che si presentano nell'esistenza. « Osservato in se stesso, nulla è finito », dice, e siccome « la filosofia considera tutto così come esso è in se stesso », la filosofia rischia di rendere incomprensibili le differenze che emergono dall'Assoluto e si presentano nell'esperienza. « Se si pensa che il conoscere stia pago allo in-sé o all'essenza e possa fare a meno della forma, si incorre in un malinteso »¹². Le differenze non si possono più cogliere come semplici potenze quantitative, come espressioni della sempre medesima intuizione assoluta in gradi diversi. È vero che nella sua *Logica* Hegel riprenderà nondimeno l'ontologismo di Schelling, mentre la *Fenomenologia* corrispondeva alla filosofia trascendentale o alla teoria della conoscenza¹³. Ma ora in quel pensiero che è insieme pensiero dell'essere, sarà presente l'opposizione, la differenza essenziale, l'astrazione e la mediazione. Non si tratterà più dell'opposizione interna del concetto fra il sapere e l'essere, ma dell'opposizione nel contenuto, che si presenterà in un'altra forma. E comunque sia, dovremo mostrare l'originalità della *Logica* hegeliana giustificandone il carattere dialettico, e insistendo sulla differenza fra tale dialettica e quella propria della *Fenomenologia*, che si fonda sulla differenza fra il sapere e l'essere.

La *Fenomenologia* si fonda dunque su una differenza che

¹¹ Schelling, *Werke* cit., vol. IV, p. 116.

¹² *Fenom.*, JHY, I, p. 18; DNE, I, p. 15.

¹³ R. Kroner ha mostrato che dopo aver adottato l'ontologismo di Schelling, nella *Fenomenologia* Hegel ritorna alla teoria della conoscenza, e poi ancora una volta all'ontologia nella *Scienza della logica*: cfr. *Von Kant bis Hegel* cit., vol. II, p. 433.

non sarà quella della *Logica*, o che per lo meno si presenta in una propria forma diversa nei due casi. Nella *Fenomenologia* il movimento dello spirito per superare tale differenza è propriamente ciò che si chiama *esperienza*. « Per questa ragione devesi dire che niente vien saputo che non sia nell'esperienza o, come anche si esprime la medesima cosa, che non sia dato come verità sentita, come l'Eterno interiormente rivelato, come il Sacro a cui si crede o come altrimenti si voglia dire »¹⁴. L'esperienza infatti è proprio questo: che il contenuto in sé diviene oggetto della coscienza e si ricollega alla certezza di sé, all'autocoscienza. L'esperienza è la trasformazione dell'in-sé in per-sé, esprime la necessità « di realizzare e di rivelare ciò che è inizialmente interiore, ossia il rivendicarlo alla certezza di se stesso »¹⁵.

La storia della coscienza — la *Fenomenologia dello spirito* — è dunque la storia della sua esperienza, il progressivo rivelarsi della sostanza spirituale al Sé. « La coscienza non sa né comprende se non ciò che è nella sua esperienza; infatti ciò che è nell'esperienza è solo la sostanza spirituale, e invero come oggetto del suo Sé »¹⁶. Nella *Fenomenologia* lo spirito si dà in spettacolo a sé medesimo, conquista la propria ricchezza, la pone fuori di sé come sua sostanza per ricondurla a se stesso; « così soltanto ora, dacché è anche proprietà della coscienza, l'immediato è presentato nella sua effettualità e verità ». Abbiamo già avvertito quale senso ampio sia da dare qui al termine « esperienza » che in Kant era ristretto all'ambito dell'esperienza teoretica; ma il passo sopra citato ce ne fornisce ancora una prova. Qui è in causa tutta l'esperienza umana e in tutti i campi: teorico, pratico, estetico, religioso. È questa esperienza allargata a permettere al Sé di trovarsi e alla sostanza di rivelarglisi. Tale esperienza avviene necessariamente nel tempo, poiché nella coscienza « l'intero, ma non concepito, è prima dei momenti »¹⁷, e il concetto appare

¹⁴ *Fenom.*, JHY, II, p. 305; DNE, II, p. 298.

¹⁵ *Ibid.*, JHY, II, p. 305; DNE, II, p. 298.

¹⁶ *Ibid.*, JHY, I, p. 32; DNE, I, p. 29.

¹⁷ *Ibid.*, JHY, II, p. 305; DNE, II, p. 298. — Nel concetto che si sa come concetto (la logica), i momenti sorgono prima dell'intero com-

dunque alla coscienza come una *esigenza non soddisfatta*, come il Sé ancora fuori di sé, immerso — in rapporto a se stesso — in una specie di dormiveglia, di semi-intontimento, di condizione es-tatica (une sorte d'ex-tase). Vogliamo dire che la sostanza presentandosi come l'oggetto della coscienza « non è ancora concepita », cioè non appartiene al Sé: essa deve svilupparsi in una esperienza che la leghi all'autocoscienza, al concetto, ma allora il concetto è presente come un'esperienza possibile. Perciò « il tempo è il concetto medesimo che è là e si presenta alla coscienza come intuizione vuota ». Il tempo è dunque l'inquietudine della coscienza che non ha raggiunto se stessa, della coscienza che vede il suo Sé come fuori di sé. Esso è la teleologia immanente nella coscienza, e pertanto si manifesta come « il destino e la necessità dello spirito che non è perfetto in sé medesimo », come necessità di arricchire la partecipazione che l'autocoscienza ha alla coscienza, di mettere in movimento l'immediatezza dell'in-sé — la forma in cui la sostanza è nella coscienza — « o viceversa, prendendo lo in-sé come interiore, la necessità di realizzare e di rivelare ciò che è inizialmente interiore »¹⁸. Il tempo insomma è il concetto soltanto intuito, mentre il contenuto da rivelare è l'in-sé.

La sostanza spirituale rivelantesi via via nell'esperienza, è ineguale al Sé della coscienza. Ma questa ineguaglianza, fonte comune del loro movimento, è tanto della sostanza quanto della coscienza. « L'ineguaglianza... è il negativo in generale. Il negativo può venir riguardato come la manchevolezza (*Mangel, défaut*) di entrambi; ma è la loro anima, o ciò che li muove entrambi »¹⁹. L'ineguaglianza fra la coscienza e la sostanza è dunque quella differenza fra il sapere e il suo oggetto che nella *Fenomenologia* suona come l'appello a un continuo trascendersi. « Ma... è pure l'ineguaglianza della sostanza verso se stessa. Ciò che sembra prodursi fuori di lei, ed essere un'attività contro di lei, è il suo proprio operare, ed essa mostra

più il cui divenire è il movimento di quei momenti. Invece nella coscienza il tutto precede i momenti, ma non concepito.

¹⁸ *Ibid.*, JHY, II, p. 305; DNE, II, p. 298.

¹⁹ *Ibid.*, JHO, p. 32; JHY, I, p. 32; DNE, I, p. 29.

di essere essenzialmente Soggetto »²⁰. L'oggetto della coscienza diviene dunque soggetto. La rivelazione della sostanza consiste nel mostrarsi al Sé come essa è in-sé. Ora, essa è essenzialmente spirito, e dunque è come spirito che essa deve manifestarsi alla coscienza, la quale infine scopre nel proprio oggetto quello che è essa stessa. Così nella *Fenomenologia* abbiamo visto l'essere immediato dell'inizio presentarsi come *cosa*, come *forza*, come *vita* e finalmente come *spirito*. E a sua volta lo spirito, « questo Noi che è un Io e questo Io che è un Noi », è divenuto per la coscienza lo spirito certo di sé, lo spirito infinito che nel suo riconciliarsi con quello finito è il soggetto spirituale, lo spirito assoluto. Quest'ultimo è apparso infine nella religione e si è manifestato a pieno nella religione manifesta o rivelata (disvelata). La coscienza religiosa ha colto nel proprio oggetto quello che essa è in sé: si è trovata. Ciononpertanto questo oggetto ha ancora la forma di un oggetto: è al di là del Sé, contiene sì tutta la verità speculativa ma come un contenuto opposto al Sé. Ne è la prova la nostalgia della coscienza cristiana, la quale sente la riconciliazione ma la proietta in una lontananza temporale. « La sua propria conciliazione entra quindi nella sua coscienza come un che di lontano, come un che di lontano nell'avvenire, a quel modo che la conciliazione che ha compiuto l'altro Sé, appare quale una lontananza del passato ». Tale *avvenire* vissuto dalla coscienza religiosa è il segno che essa è rimasta ancora coscienza rappresentativa, che la verità è sí per lei ma essa non è lei medesima questa verità, che la separazione fra il sapere e la verità non è ancora superata: è superata nella fede, non nel sapere. « L'uomo divino universale, la comunità », in sostanza non è giunto al sapere lo spirito come sé e sé come lo spirito. Il suo sapere non è il sapere assoluto.

²⁰ *Ibid.*, JHY, I, p. 32; DNE, I, p. 29. — E poco più sotto Hegel aggiunge: « Lo spirito è allora termine oggettivo di se stesso, proprio come esso è; e l'astratto elemento dell'immediatezza e della separazione del sapere e della verità è sorpassato ». Questo infatti è il risultato della *Fenomenologia*, come abbiamo mostrato anche a proposito della dialettica della religione.

2. LA « LOGICA » O FILOSOFIA SPECULATIVA

Il sapere assoluto, risultante dal fatto che la sostanza si è presentata oggettivamente come soggetto, e che il soggetto, il Sé, è divenuto eguale alla propria sostanza, è l'ultima figura della coscienza. In quest'ultima figura elemento dell'esistenza dello spirito non è più l'esserci della coscienza ma il concetto, l'autocoscienza universale. In tale elemento ora lo spirito si riflette in sé, diviene il pensiero di sé medesimo o il *Logos*. Ma che cosa significa questa logica speculativa e come caratterizzarla in rapporto alla *Fenomenologia*? Qui noi non possiamo pensare a dare neppure uno schizzo della *Logica* hegeliana — una delle opere più ricche e più profonde di tutta la letteratura filosofica — poiché ciò significherebbe andare molto oltre il quadro che ci siamo tracciati; ma dal momento che tale logica è evocata a più riprese nella *Fenomenologia*, se non mostrassimo il significato di questa logica filosofica quale risulta dai passi relativi della *Fenomenologia*, il nostro compito non sarebbe completamente assolto.

È noto che nella *Logica* — suddivisa in *logica oggettiva* e *logica soggettiva* — Hegel parte dalle categorie più povere e più astratte per elevarsi progressivamente alle più ricche e più concrete. Egli parte dall'essere, passa per l'essenza, che è la negazione dell'essere immediato, e arriva al concetto, il quale non è altro che il Sé ponentesi come identico a sé nel suo esser-altro. Quest'ultima parte relativa al concetto è la logica soggettiva contrapposta a quella dell'essere e dell'essenza che era la logica oggettiva. Per certi aspetti siffatta distinzione ricorda quella del Sé e dell'essere che sembrava propria solo della teoria della conoscenza. Ma il fatto è che la logica speculativa hegeliana mira a riconciliare il dommatismo di Schelling, l'ontologia del sistema dell'identità, col criticismo di Kant. Nella *Fenomenologia* Hegel riprendeva il problema kantiano del fondamento dell'esperienza, ma costruiva speculativamente la teoria dell'esperienza: nella *Logica* riprende il problema di Schelling, che prima di svolgere la propria filosofia della natura dedicava qualche para-

grafo all'essenza dell'Assoluto come ragione, sganciato da ogni contenuto particolare come da ogni legame col problema della conoscenza, — ma vuole conciliare tale filosofia dell'Assoluto con la filosofia della riflessione, il dommatismo ontologico con la dialettica riflessiva di Fichte. La riflessione non è fuori dell'Assoluto: è l'Assoluto stesso a riflettersi, e la riflessione è essa stessa assoluta. Appunto in questo senso l'Assoluto è soggetto. Il sistema delle categorie presentato dalla *Logica* si offre come il regno del puro pensiero « prima della creazione della natura e di uno spirito finito »²¹. Le categorie non sono solo quelle della nostra conoscenza, le forme in cui il nostro intelletto finito pensa la realtà come fenomeno, ma sono le categorie del pensiero assoluto, costituenti tanto la realtà quanto il sapere — tale distinzione, propria della *Fenomenologia*, qui del resto non ha più corso, o per lo meno ha un significato molto diverso —: « tali leggi sono inseparatamente le essenze e della forma e delle cose »²². Già nel capitolo della *Fenomenologia* dedicato alla percezione, che nella *Logica* corrisponde alle determinazioni dell'essenza, Hegel scrive: « In effetto è proprio in quelle essenze che l'intelletto trascorre di qua e di là attraverso ogni contenuto e ogni materia; esse sono l'intelaiatura e la potenza dominatrice dell'intelletto medesimo; sono soltanto ciò che è il sensibile come essenza per la coscienza, ciò che determina le relazioni della coscienza col sensibile e ciò in cui decorre il movimento del percepire e del suo vero »²³. Il compito che Kant si era proposto per la prima volta col nome di « Deduzione delle categorie » qui vien ripreso nella sua forma più universale. È il *Logos* che pensa se stesso, e tale pensiero del *Logos* non è solo il nostro — in opposizione a una cosa in sé — ma il pensiero o la ragione assoluti. « L'elemento... della separazione del sapere e della verità è sorpassato. L'essere è assoluta-

²¹ Hegel dice testualmente: « La esposizione di Dio, con'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito » (*Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson, vol. III, p. 31 [trad. it. cit. di A. Moni, vol. I, p. 32]).

²² *Fenom.*, JHY, I, p. 250; DNE, I, p. 250.

²³ *Ibid.*, JHY, I, p. 107; DNE, I, p. 107.

mente mediato, — è sostanziale contenuto che altrettanto immediatamente è proprietà dell'Io: è, a sua volta, un Sé, ovverosia è il concetto. Con ciò si chiude la *Fenomenologia dello spirito*... I momenti dello spirito non cadono più l'uno fuori dell'altro nell'opposizione dell'essere e del sapere, anzi permangono nella semplicità del sapere, sono il vero nella forma del vero, e la loro diversità è solo diversità di contenuto. Il loro movimento che in tale elemento si organizza in un intero, è la *logica* o *filosofia speculativa* »²⁴. Questa logica, il pensiero di se stesso da parte dell'Assoluto, è dunque un piano *onto-logico*: concilia l'essere (dove il suo carattere ontico) e il *Logos* (dove il suo carattere logico): è l'essere come *Logos* e il *Logos* come essere. Essa porta a termine l'opera che Kant aveva iniziato superando la *logica formale* con l'idea di una *logica trascendentale*. Lungi dall'essere un ritorno al vuoto formalismo della logica formale, la *logica speculativa* è al contrario una spiritualizzazione di tale logica. La logica è certamente astratta, ma questa astrazione non è opera nostra, di una ragione finita quale sarebbe la ragione umana, sibbene dello stesso spirito che nel pensare sé come *Logos* si nega come natura. Se in un certo senso la logica è tutta la filosofia, non è meno vero dire che la filosofia non si riduce alla logica nel senso volgare del termine. Ma il *Logos*, in quanto spirito, è più che se stesso, è se stesso e il suo altro, e allora è veramente l'Assoluto o lo Spirito.

Della giustificazione di quest'ultima proposizione, la quale sarebbe la giustificazione della dialettica del sistema *Logos, Natura, Spirito*, ci occuperemo un poco più avanti²⁵. Anzi tutto sottolineiamo che quella astrazione che separa sia il *Logos* dalla *Natura* sia i momenti del *Logos* (le diverse categorie: essere, essenza, concetto) gli uni dagli altri, non è un astrarre umano, non è l'opera di un intelletto discorsivo contrapposto a un intelletto intuitivo. La riflessione non è esclusa dall'assoluto, che in tal caso sarebbe l'identità di Schelling, incapace di uscire da se stessa, « la notte nella quale tutte

²⁴ *Ibid.*, JHY, I, p. 33; DNE, I, pp. 29-30.

²⁵ Cfr. il paragrafo VI di questo capitolo.

le vacche sono nere». Le categorie sono astratte *in sé*, sono il riflettersi del *Logos* in se stesso, e appunto perché esse sono astratte in questo senso, hanno una vita propria, un loro divenire interno: sono «singoli momenti dileguanti, la verità dei quali è soltanto l'intero del movimento pensante, è soltanto il Sapere stesso»²⁶. Così Hegel concilia la *dialettica di Fichte* con l'*ontologia*: la ragione assoluta è dialettica e non solo identità, proprio perché pensa se stessa, vale a dire perché è spirito. Tale ragione assoluta è come l'atto, la *Tathandlung* di Fichte, il Sé che si pone in ciascuna categoria e al tempo stesso oltrepassa la finitezza propria della limitazione, dell'astrazione di ogni momento particolare del pensiero assoluto. Se si vuole, si può dire che questo *infinito pensare sé* è insieme *pensare finito*, pensiero che si riflette; si può dire che esso è pensiero infinito solo nel suo essere insieme pensiero finito, o anche — e qui è poi lo stesso — che col suo carattere dialettico il *Logos* hegeliano concilia l'*intelletto intuitivo* e l'*intelletto discorsivo* di Kant.

L'*intelletto (Verstand)* quale ci viene presentato nella Prefazione della *Fenomenologia* è «l'attività del separare, la potenza più mirabile e più grande, o meglio la potenza assoluta. Il circolo che riposa in sé chiuso e che, come sostanza, tiene i suoi momenti, è la relazione immediata, che non suscita, quindi, meraviglia alcuna. Ma che l'accidentale *ut sic*, separato dal proprio ambito, che ciò ch'è legato nonché reale solo nella sua connessione con altro, guadagni una propria esistenza determinata e una sua distinta libertà, tutto ciò è l'immane potenza del negativo; esso è l'energia del pensare, del puro Io»²⁷. È la prima volta che un filosofo fa dell'*intelletto* la potenza più sorprendente che esista, «la potenza assoluta». Ma questo *intelletto* non è solo il nostro, è anche quello delle cose, dell'essere, dell'Assoluto, o come altrimenti si voglia dire. La potenza del separare, che fa la finitezza di tutte le determinazioni, non è esclusa dall'Assoluto, e così l'Assoluto è finito e infi-

²⁶ *Fenom.*, JHY, I, p. 251; DNE, I, p. 251.

²⁷ *Ibid.*, JHY, I, p. 29; DNE, I, pp. 25-26.

nito ad un tempo. L'allusione che Hegel fa alla morte nelle righe seguenti a quelle testé citate («Ma non quella vita che inorridisce dinanzi alla morte, schiva della distruzione; anzi quella che sopporta la morte e in essa si mantiene, è la vita dello spirito») ci riporta alla mente l'immagine che domina tutto il suo sistema: quella di un Assoluto che non è estraneo neppure alla morte, di un dio che conosce la morte e in essa sopravvive a sé. «Lo spirito è questa forza solo perché sa guardare in faccia il negativo e soffermarsi presso di lui. Questo soffermarsi è la magica forza che volge il negativo nell'essere. Essa è quel medesimo che sopra fu detto il Soggetto».

Il sistema delle categorie, la logica speculativa, non è dunque solo il nostro pensiero ma anche il pensarsi dell'Assoluto, lo Spirito che si pone come *Logos*, e qui la ragione assoluta supera l'opposizione fra l'intuizione intellettuale e l'*intelletto discorsivo*, li riconcilia in se stessa. «Ma nella sua verità la ragione è spirito; e lo spirito sta al di sopra di tutti e due, come ragione intellettuale o *intelletto razionale (verständige Vernunft oder vernünftiger Verstand)*»²⁸.

Questa ragione che è spirito, è la conoscenza di sé da parte dell'Assoluto, l'*autocoscienza universale* e, come tale, la verità che è in se stessa una vita, un soggetto. «Il vero è il trionfo bacchico dove non c'è membro che non sia ebbro; e poiché ogni membro nel mentre si isola altrettanto immediatamente si risolve, — il trionfo è altrettanto la quiete trasparente e semplice»²⁹. Essendo oggetto e non solo sostanza, questo vero concilia in sé l'*ontologia* e la teoria fichtiana dell'Io. È contemporaneamente *Logos* dell'essere e *Tathandlung*, atto, porsi dell'Io di per se stesso, e ciò perché nel suo fondo l'essere è identico al Sé. Il Sé si pone in ogni determinazione e, astraendo da sé, grazie alla negatività che lo caratterizza, si oppone a sé medesimo. Donde il carattere proprio della logica hegeliana: essa è analitica e sintetica, fonde il pensiero dell'iden-

²⁸ *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson, vol. III, p. 7 [trad. it. cit. di A. Moni, vol. I, p. 5].

²⁹ *Fenom.*, JHO, p. 39; JHY, I, p. 40; DNE, I, p. 38.

tà con quello della contraddizione. Il Sé può essere identico a sé, proprio perché si contraddice, si nega. La funzione della contraddizione e della negazione nella logica hegeliana discende da siffatta concezione per cui l'essere è il Sé, e ogni identità ha significato solo in quanto è l'identità del Sé in un certo contenuto. Quindi tale identità è in sé contraddittoria, poiché il Sé non può porsi se non negandosi. « In virtù della sua semplicità o eguaglianza con se stessa, la sostanza appare salda e stabile. Ma questa eguaglianza con sé è, altrettanto, negatività; e perciò quel saldo essere determinato passa nel proprio dissolvimento. Da prima la determinatezza sembra essere tale soltanto perché si riferisce ad altro, e il suo movimento sembra impostole da una violenza estranea; ma già in quella semplicità del pensiero è implicito che la determinatezza ha in se stessa il suo esser-altro e che è automovimento (*Selbstbewegung*); infatti la semplicità del pensiero è il pensiero automoventesi e autodifferenziatesi, ed è la propria interiorità, il concetto puro. Anche l'intelligibilità (*Verständigkeit*) è quindi un divenire e, in quanto questo divenire, essa è razionalità »³⁰. La finitezza, come momento del *Logos*, è il carattere astratto o *discreto* delle categorie, la loro separazione reciproca; ma la loro infinità, il loro divenire concreto è l'*Aufhebung* di quello stato di astrazione, la *continuità* delle categorie e la loro totalità o unità. Quest'ultima sarebbe solo una « idea » nel senso kantiano dove essa non si sviluppasse, cioè non progredisse fino a dei momenti distinti togliendo così la sua finitezza di *sola* idea ovvero di semplice *postulato*.

3. LA DIFFERENZA TRA LA FENOMENOLOGIA E LA LOGICA. LA LORO CORRISPONDENZA RECIPROCA

Nel *sapere assoluto* troveremo quindi la differenza e la mediazione come nella *Fenomenologia* ma in un'altra forma. Una volta superata la opposizione fra sapere ed essere, fra certezza e verità, ogni momento si presenta come una pura deter-

³⁰ *Ibid.*, JHY, I, p. 49; DNE, I, pp. 46-47.

minatezza, e il suo movimento risulta dal suo stesso carattere determinato e dunque finito. « Nella scienza i momenti del movimento non si presentano più come determinate figure della coscienza, ma, poiché la differenza della coscienza è ritornata nel Sé, essi si presentano come concetti determinati e come i loro movimenti organici in se stessi fondati »³¹. Ciononpertanto è il *medesimo contenuto*, sono le *stesse determinazioni* a offrirsi nella *Fenomenologia* sotto l'aspetto di *figure* della coscienza e nella *Logica* sotto quello di *concetti* determinati. Tra la *Fenomenologia dello spirito* e la *Logica* si dà una corrispondenza perfetta. Ma nell'un caso la dialettica si fonda sulla differenza tra il sapere e la verità, ed « è il movimento in cui tale differenza si toglie »: nell'altro « la pura figura del momento, liberata dall'apparenza (fenomenica) di esso medesimo nella coscienza, cioè il concetto puro e la sua prosecuzione dipendono solo dalla sua determinatezza pura »³². Nella *Fenomenologia* l'esperienza — la quale è dialettica — appare come un oscillare fra una verità estranea alla certezza e una certezza soggettiva priva di verità. Nella *Logica* l'esperienza come tale è superata: è la verità stessa a svilupparsi in sé e per sé, ma in questa verità è *immanente* l'autocertezza, e « questa mediazione semplice, questa unità, costituisce il concetto ». La forma del concetto fonde in un'unità immediata la forma oggettiva della verità e quella del Sé che sa, « cui è intrinseco l'atto del sapere »³³. Tale unità è il presupposto della *Logica* o filosofia speculativa, mentre è il risultato della *Fenomenologia*. Ma nulla vien saputo che non sia nell'esperienza, e pertanto l'esperienza della coscienza fenomenica contiene a modo suo tutto il contenuto del *Logos*. Ad ogni momento astratto della Scienza corrisponde una *figura*

³¹ *Ibid.*, JHY, II, p. 310; DNE, II, p. 303.

³² *Ibid.*, JHY, II, p. 310; DNE, II, p. 303. — Per esempio, si possono confrontare la dialettica (fenomenologica) della certezza sensibile e quella (logica) dell'essere, dell'esserci, etc.

³³ *Ibid.*, JHY, II, p. 310; DNE, II, p. 303. — Si potrà confrontare ciò che abbiamo chiamato la *genesì fenomenologica del concetto* (parte seconda) con la logica oggettiva (essere, essenza), che è una genesì ontologica del concetto.

dello spirito fenomenico in generale. Come lo spirito esistente non è più ricco della Scienza, così nel suo contenuto non è nemmeno più povero. Conoscere i concetti puri della scienza nella forma di figure della coscienza (per esempio a proposito della percezione, dell'intelletto, dell'osservazione) costituisce quel lato della loro realtà secondo il quale la loro essenza, il concetto — che nella scienza è posto nella sua mediazione semplice come pensiero — separa i momenti di tale mediazione e si rappresenta secondo l'opposizione interna (quella mediazione semplice si disfa e il concetto, opponendosi all'interno di sé, diviene sapere e essere, certezza e verità).

Nella corrispondenza tra la *Logica* e la *Fenomenologia* possiamo cercare di spingerci anche più avanti. (Qui a nostro avviso sta tutto il problema del sistema hegeliano in generale). La *Fenomenologia* non è un fenomenismo, una descrizione dell'esperienza finita; o meglio, non è solo una descrizione siffatta: vi si dà un *per noi*, un lato che appartiene solo alla filosofia speculativa, ed è proprio grazie alla presenza di questo lato, di un *per noi* speculativo, che essa è qualcosa di più di una teoria della conoscenza. Già Kant aveva oltrepassato ampiamente il fenomenismo con la sua concezione della logica *transcendentale*, ma nella *Fenomenologia* Hegel va anche oltre il criticismo kantiano: dà una *teoria speculativa dell'esperienza*. Il filosofo che nella *Fenomenologia* dice « noi » e si distingue dalla coscienza immersa nell'esperienza, scorge la necessità speculativa della progressione, che la coscienza ingenua non vede. La *Fenomenologia* tratta il problema dell'esperienza secondo il metodo speculativo³⁴. Per converso la *Logica* o filosofia speculativa non può non includere in sé un aspetto fenomenologico: è una logica speculativa e anche una teoria della conoscenza; ma le parti sono, per così dire, rovesciate. Nella *Fenomenologia* la teoria della conoscenza appare in primo piano, laddove il pensiero speculativo è

³⁴ Cfr. il capitolo I della parte prima: « Senso e metodo della *Fenomenologia* ».

« dietro le spalle, per così dire, della coscienza »³⁵; nella *Logica* è in primo piano il pensiero speculativo, mentre la teoria della conoscenza è soltanto « per noi », vale a dire per lo spirito pensante che riflette il movimento delle categorie. Tale riflessione accompagna il movimento, anche se *non vi svolge alcuna parte*, e solo alla fine della logica appare l'identità fra questo spirito pensante e gli atti del pensiero che conducono dall'essere all'essenza, come dall'essere al nulla, al divenire, eccetera.

Si può dire altresì che nella *Logica* l'identità dell'essere e del Sé all'inizio è implicita o presupposta, e si esplicita via via, progressivamente, mentre nella *Fenomenologia* questa identità è il problema da risolvere (per la coscienza, ma che il pensiero speculativo ha già risolto in sé). Tutte le obiezioni mosse al sistema hegeliano battono precisamente su tale passaggio dall'implicito all'esplicito, dalla potenza all'atto, come su quel problema « già risolto ». Si accuserà la *Fenomenologia* di implicare un certo al di là della descrizione dell'esperienza, il quale ne rende poi possibile la genesi, e si accuserà la *Logica* di presupporre all'inizio quanto non è veramente dimostrato che alla fine. In altre parole è in causa il modo stesso di pensare di Hegel, il *pensiero circolare*, o la *finalità del Sé*. « Il vero è il divenire di se stesso, il circolo che presuppone e ha all'inizio la propria fine come proprio fine (*sein Ende als seinen Zweck*), e che solo mediante l'attuazione e la propria fine è effettuale »³⁶. « Il già detto può anche venire riespresso così: la ragione è l'operare conforme a un fine... E il risultato è ciò stesso che è il cominciamento soltanto perché il cominciamento è fine »³⁷.

La logica è anche una teoria della conoscenza, perché è veramente una « conoscenza di sé » — ciò che l'identità assoluta di Schelling non era. È il Sé a porsi come essere, essere determinato, quantità, misura, eccetera, ma questo il Sé

³⁵ *Fenom.*, JHY, I, pp. 76-77; DNE, I, pp. 77-78: « Solo questa necessità stessa o il sorgere del nuovo soggetto è ciò che per noi si muove, per così dire, dietro le spalle di essa (*gleichsam hinter seinem Rücken*) ».

³⁶ *Ibid.*, JHO, p. 20; JHY, I, p. 18; DNE, I, p. 14.

³⁷ *Ibid.*, JHY, I, p. 20; DNE, I, pp. 16-17.

viene a saperlo esplicitamente solo alla fine della logica, in una nuova riflessione che abbraccia il movimento generale dei momenti del *Logos*. Proprio quest'ultima « nuova riflessione » funge da « per noi » nella *Logica* e non è ancora esplicita nello specifico momento considerato. Non sarà inutile mostrare qui con un esempio questo carattere *fenomenologico* della *Logica* hegeliana. La corrispondenza tra la *Fenomenologia* e la *Logica* ne risulterà forse più chiara. Prendiamo dunque il punto di partenza della *Logica*, la celebre opposizione dell'essere e del nulla. Esso corrisponde al punto di partenza della *Fenomenologia*, ma mentre nella *Fenomenologia* all'essere dato immediatamente si oppone altrettanto immediatamente il sapere quell'essere, e ne emerge una inadeguatezza che è il germe dell'opposizione fra realismo e idealismo (in filosofia), nella *Logica* invece l'essere è dato come pura categoria, come oggetto-del-pensiero che qui non è da confondere col sapere. *In sé* la coscienza-che-pensa-l'essere e l'essere sono immediatamente identici... L'essere come tale ha una sola determinazione: esclude da sé il nulla ed è in se stesso il contrario di sé, il nulla. Infatti all'inizio l'essere occupa tutto l'ambito del pensabile; ma il suo contrario, il nulla, — il quale è il nulla dell'essere — rivendica per sé allo stesso modo la medesima estensione. Essere e nulla si contraddicono perché sono queste determinazioni e non altre.

Ma se riflettiamo su tale primo scontro dialettico, anzi tutto e in primo luogo vi vediamo che esso è possibile solo perché *il Sé si è posto come essere*. Il giudizio « L'essere è il nulla » non lo emette l'essere sibbene lo spirito pensante immanente in questa prima determinatezza, il quale si esplicherà solo alla fine della *Logica* quando l'essere stesso si sarà esplicitato completamente divenendo *concetto per sé*. L'essere è questo movimento e questa dialettica, proprio perché è il *concetto dell'essere*, e ciò (vale a dire il fatto che esso sia tale concetto) nel primo capitolo della *Logica* è *per noi*. Qui il pensiero non si pensa come pensiero ma come essere, e tuttavia implicitamente sta già pensando se stesso, il che appare nel giudizio « L'essere è il nulla ». In secondo luogo vediamo che anche in questa opposizione fra l'essere e il nulla implicitamente

— per noi — si ritrova l'opposizione fra sapere ed essere propria della *Fenomenologia*. L'essere, l'essere-in-sé, come determinatezza immediata sarebbe l'opaco, il massiccio, l'impermeabile al sapere. D'altro canto come si fa a dire di questo essere — puramente positivo — che esso è in-sé, se ciò vi introduce una specie di rapporto con se stesso, di ripiegamento su di sé, che compete alla categoria dell'essenza (identità, differenza, eccetera) e non si applica all'immediatezza dichiarata di questo primo momento? Se l'essere viene opinato così (opaco, massiccio, impermeabile), da tale essere il pensiero è completamente escluso, e il pensiero senza l'essere è il nulla: è un pensiero che non pensa niente. Per converso l'essere completamente escluso da ogni pensiero ricade nel nulla. Infatti l'esclusione non si può mantenere proprio perché *il pensiero pensa l'essere*; e appunto per questa ragione tale determinazione puramente *positiva* — che esclude assolutamente il pensiero — è il puramente *negativo*. Ecco dunque che *per noi* nella celebre opposizione dell'essere e del nulla, come nella loro identità, si ritrovano il pensiero e l'essere. Ma ciò dipende dal fatto che è *stato il Sé a porsi come essere*, e che questa posizione è insostenibile. La posizione insostenibile genera una dialettica. Il Sé è *negatività* assoluta, la quale traspare nel suo stesso *porsi come essere*: posto che il Sé sia l'essere, l'essere come tale nega se stesso; posto che l'essere sia il Sé, l'essere è in sé la negazione di sé. Ma, da capo, tutto ciò all'inizio della *Logica* è per noi: è a noi che l'essere appare come una posizione del Sé, e dunque una contraddizione. — Per quel che riguarda l'essere stesso (senza Sé), esso da parte sua è soltanto il nulla.

Vi è ancora un altro modo di manifestare *quest'immanenza del Sé nelle determinazioni della Logica*. Si potrebbe anche dire che tutta la *questione dell'essere* è possibile giusto perché tale essere non è solo l'essere ma anche il nulla. Il problema dell'essere è quello della *posizione* dell'essere. Si domanda: « Perché l'essere piuttosto che il nulla? ». Nella domanda il pensiero si innalza al di sopra dell'essere: sembra mettere a fronte due possibilità opposte, e dicendo, come Amleto, *To be or not to be, that is the question*, il pensiero-che-domanda

sembra trascendere le due possibilità. Ora, l'essere risponde, e risponde che la domanda è possibile solo perché l'essere è già presupposto. Nella domanda «Perché non è piuttosto il nulla?» ritorna il verbo «essere»: il nulla posto per ipotesi in luogo dell'essere, diviene essere. Ma come può l'essere rispondere se non con una propria posizione di sé? «Io sono ciò che è, io sono Io anche nel mio contrario». Tale risposta non fa che scoprire la potenza del pensiero, del Sé nell'essere. In una simile risposta l'essere ci si rivela come pensiero, *come se stesso*: non è più l'essere immediato da cui partiva la logica, ma è già l'essenza, l'identità con sé («l'essere è l'essere»), il che implica peraltro una contraddizione, e per il fatto di tale contraddizione quell'essere apparentemente immediato in realtà è ancor più dell'essenza, è il concetto, ciò che è se stesso nel contrario di sé.

Dunque il contenuto della *Logica* si muove e svela *esplicitamente* la identità *implicita* del Sé e dell'essere, proprio perché è il Sé che pensa se stesso e si oppone a sé in ciascuno dei suoi momenti. Nella *Logica* l'io si è alienato completamente nel contenuto, e questa alienazione, o negatività del contenuto, è la fonte dello svolgimento delle categorie. Ciò è quanto Hegel esprime nel capitolo sul sapere assoluto quando scrive: «Il contenuto, secondo la libertà del suo essere, è il Sé che si aliena o l'unità immediata del sapere se stesso. Il puro movimento di questa alienazione, considerato nel contenuto, costituisce la necessità del contenuto stesso. Nella relazione, non già in sé, il contenuto diverso è come contenuto determinato, e la sua inquietudine consiste nel togliere se stesso, ossia è la negatività; è dunque la necessità o diversità, è libero essere, ed è altrettanto il Sé; ed in questa forma permeata del Sé, nella quale l'esserci è immediatamente pensiero, il contenuto è concetto». Ciò che Hegel chiama la libertà dell'essere del contenuto, risulta dall'alienazione completa del Sé che è scomparso nel contenuto invece di ripiegarsi astrattamente su di sé; ciò che egli chiama la necessità — o diversità — è il movimento del contenuto derivante dal fatto che esso, il Sé, vi si è posto e dunque si è opposto a sé. Perciò in sé quel contenuto è un'astrazione, e si nega, diviene *necessariamente*

altro; ma tale divenire, che è la razionalità, non è altro che il movimento del Sé. La Scienza è dunque l'autoconcepirsi del Sé, il suo pensarsi³⁸.

4. LA DIMOSTRAZIONE DELL'IDENTITÀ DEL SÉ E DELL'ESSERE

La *Fenomenologia* si propone di stabilire quella identità del Sé e dell'Essere da cui parte la *Logica*, e che per la coscienza comune è un paradosso, « un nuovo tentativo di camminare con le gambe per aria » (*auch einmal auf dem Kopfe zu gehen*)³⁹. Essa sfocia in quell'elemento d'esistenza che Hegel chiama il concetto, nel quale soltanto la scienza può svilupparsi per se stessa come nel proprio etere. Ispirandoci alle pagine della *Fenomenologia* sul sapere assoluto studieremo prima come la *Fenomenologia* abbia provato tale identità, e poi come l'elemento in cui esiste la scienza (il concetto) si caratterizzi e sia potuto apparire nel tempo: ovverosia *come l'autocoscienza dell'Assoluto possa essere insieme autocoscienza dell'umanità*.

Per quanto concerne il primo punto, all'inizio del capitolo sul sapere assoluto Hegel riprende certe figure della coscienza per mostrare come lungo il cammino l'oggetto della coscienza sia stato superato in quanto oggetto, o, se si vuole, in quanto forma dell'oggettività. La verità dell'oggetto è il Sé; la coscienza dell'altro (parte prima della *Fenomenologia*, la coscienza) si è dimostrata coscienza-di-sé (parte seconda della *Fenomenologia*, l'autocoscienza). Ma questa dimostrazione non basta. Se l'essere conduce al Sé come a sua verità, da parte sua il Sé

³⁸ Allo stesso modo si può intendere la dialettica *Logos-natura-spirito*. Il *Logos* è l'intero, il Sé che si pone come *pensiero di se stesso*; ma tale pensiero che è *soltanto* pensiero, in questo suo porsi si contraddice (così come l'essere, che è essenza, si contraddice come essere immediato e quindi diviene concetto). Il *Logos* è dunque se stesso e il contrario di sé; perciò, in questo negarsi nel suo contrario, esso è *natura*. Ma il *Logos* si nega perché è più che semplice *Logos*, perché è spirito, e in quel negarsi, che è la natura, lo *spirito è reale*.

³⁹ *Fenom.*, JHO, p. 25; JHY, I, p. 24; DNE, I, p. 21.

deve trovarsi coi caratteri dell'essere e dell'oggettività. Alienandosi il Sé pone la «cosalità» e resta presso di sé in tale alienazione. La dimostrazione deve dunque consistere nel ricercare le figure della coscienza nelle quali il Sé si è alienato e posto con le varie determinazioni che spettano all'essere oggettivo. «In questa alienazione l'autocoscienza pone sé come oggetto o, in forza dell'inscindibile unità dell'esser-per-sé, pone l'oggetto come se stessa»⁴⁰.

Ora, quali sono le varie determinazioni dell'essere oggettivo così come le manifestano le prime esperienze della coscienza? Tali determinatezze non ci si presentano, come avverrà poi nella *Logica*, secondo la loro pura forma concettuale: le raccogliamo noi stessi considerando le varie figure della coscienza. L'oggetto si è rivelato da prima a) come un essere immediato, una cosa in generale (certezza sensibile); poi b) come un rapporto, un essere determinato che è tanto per sé quanto per altro, quindi la cosa con le sue molteplici proprietà (percezione); infine c) come essenza e universale (la forza, la legge o l'interno del mondo fenomenico, il che corrisponde all'intelletto). Nella sua totalità, come intero, l'oggetto si è rivelato il movimento che va dall'universale (o dal singolare) immediato al singolare (o all'universale) concreto attraverso la particolarità, cioè attraverso la mediazione e la determinazione. «Come intero l'oggetto è il sillogismo ovvero il movimento dell'Universale: attraverso la determinazione verso la singolarità e, viceversa, dalla singolarità, attraverso questa stessa come tolta, cioè attraverso la determinazione, verso l'universale»⁴¹. Questa totalità è soltanto per noi. Per la coscienza essa era invece un nuovo oggetto, per esempio — nel momento dell'autocoscienza — la vita. L'autocoscienza si è dovuta alienare secondo ciascuna di queste determinazioni e ha dovuto presentarsi come la «cosalità» secondo le tre dimensioni di questa. Il Sé ha dovuto alienarsi e divenire esso stesso una cosa immediata, un puro essere privo di significato; è dovuto divenire un sistema di

⁴⁰ *Ibid.*, JHY, II, p. 294; DNE, II, pp. 287-288.

⁴¹ *Ibid.*, JHY, II, p. 294; DNE, II, p. 288.

rapporti come la cosa della percezione, e infine un universale ancora oggettivo, un interno come la «forza» postulata dall'intelletto. Con una raccolta retrospettiva di tutta l'esperienza precedente noi dobbiamo ritrovare quelle alienazioni susseguentisi le quali provano non solo che l'essere si è risolto nel Sé ma che *il Se stesso si è posto nell'essere*. Tale alienazione del Sé, la quale, data l'indivisibilità del Sé, mostra soltanto che è lui medesimo a porre la cosalità, costituisce il nerbo della dimostrazione allo stesso titolo della proposizione inversa, quella che svela essere il Sé la verità della cosa.

a) Il Sé si è alienato come essere immediato. Infatti nell'osservazione della natura il Sé si è trovato come una cosa in generale. Egli osservava il mondo, e nel mondo cercava inconsciamente sé medesimo. Si trova, dunque, ma come assolutamente estraneo a sé, come una pura cosa, un'esistenza priva di significato. Quando si dice «L'anima, il Sé, è», non si sa ancora bene che cosa si dice; ma quando si guarda un cranio e vi si trova l'essere del Sé, si coglie per la prima volta quel significato assurdo (il giudizio infinito) del verbo «essere» applicato al Sé. Il Sé in tal modo è ricaduto nella sola natura, «nella fatticità del *Dasein*», come diremmo oggi. «Per quello che, dunque, riguarda l'oggetto in quanto esso è immediato, un indifferente essere, noi vedemmo la ragione osservativa cercare e trovare se medesima in tale indifferente cosa»⁴². Il suo operare — poiché il Sé è puro operare (*Tat*) — gli è apparso altrettanto esteriore quanto l'essere immediato nella dialettica della certezza sensibile. Donde il giudizio infinito — assurdo per la coscienza rappresentativa e così profondo per la coscienza spirituale, la quale ne rovescia immediatamente il senso — che *l'essere dell'Io è una cosa e precisamente una cosa sensibile e immediata*. Il Sé è altrettanto

⁴² *Ibid.*, JHY, II, p. 295; DNE, II, p. 289. — La figura della coscienza a cui sta alludendo Hegel in questo punto, è quella che chiude il capitolo sull'osservazione della natura e dell'individualità umana, la *frenologia* (*Fenom.*, JHY, I, p. 272; DNE, I, p. 274). — Cfr. il nostro cap. III della parte quarta: l'autocoscienza come cosa è l'individualità come mera natura originaria.

posto in tale completa exteriorità-a-sé, nell'essere estraneo, quanto nel solo esser-per-sé.

b) Il Sé si è alienato come determinatezza e rapporto. Nel mondo dell'*utilità* che esprime la verità dell'*Aufklärung*, la cosa è tolta, ha significato solo in una relazione, « solo attraverso l'Io e attraverso il suo rapporto all'Io »⁴³. Qui il Sé si è posto nel tessuto delle relazioni esteriori, il quale lascia sussistere per un istante l'esser-per-sé per poi dissolverlo nei suoi rapporti con altro. Questo moto perpetuo dell'utile ha espresso il Sé a quel modo che nella percezione si è espressa la dialettica delle cose e delle loro proprietà. L'*Io coltivato* « con la propria alienazione ha prodotto la cosa come se stesso », e dunque si ritrova in quell'universo sociale, in quel perpetuo alternarsi del suo esser-per-sé e del suo esser-per-altro. Qui la cosa e il Sé hanno quel carattere di *utensilità*, *utilizzabilità*, « essere alla mano » (*Zuhandenheit*, *ustensilitéé*) che la filosofia a noi contemporanea ha descritto spesso a partire dal prammatismo. Si noti tra l'altro il carattere concreto che Hegel dà a questa dimostrazione dell'identità del Sé e dell'essere; il che ci può chiarire la portata e il significato di tale dimostrazione.

c) Il Sé si è alienato come essenza o interno. « La cosa deve venir saputa come il Sé non soltanto secondo l'immediatezza dell'essere e secondo la determinatezza, ma anche come essenza o come interno. Il che è dato nella autocoscienza morale »⁴⁴. Per l'intelletto la cosa oggettiva era un universale, un interno del mondo fenomenico, che si contrapponeva al suo apparire (manifestation). E così anche per l'autocoscienza morale quale la concepisce Kant. « L'autocoscienza morale

⁴³ *Ibid.*, JHY, II, p. 296; DNE, II, p. 290. — Qui la figura della coscienza a cui Hegel rinvia, è quella del *mondo dell'utile* (*Fenom.*, JHY, II, p. 121; DNE, II, p. 116).

⁴⁴ *Ibid.*, JHY, II, p. 296; DNE, II, p. 290. — Per l'opposizione fra essenza ed apparenza nell'intelletto, cfr. *Fenom.*, JHY, I, p. 118; DNE, I, p. 117. — Per il puro volere e sapere al di là dell'esserci immediato, cfr. la « concezione morale del mondo » (*Fenom.*, JHY, II, p. 142 sgg.; DNE, II, p. 136 sgg.).

sa il proprio sapere (*weiss sein Wissen*) come l'assoluta essenzialità, o sa senz'altro l'essere come la volontà pura o come sapere; essa nulla è se non questa volontà e questo sapere »⁴⁵. Nella *Weltanschauung* morale il sovrasensibile è il Sé come puro sapere e puro volere indivisibilmente; qui il Sé si è alienato, è la pura volontà che sa; ma in quanto pura, questa volontà è ancora un interno, un al di là opponentesi all'esserci sensibile nello spazio e nel tempo, a quel modo che la forza postulata dall'intelletto si opponeva al fenomeno. Tale opposizione peraltro non regge nell'un caso più che nell'altro: sia per l'intelletto sia per l'autocoscienza morale si dà un continuo passaggio dall'interno all'esterno, dal sovrasensibile al sensibile. « Di quanto nella sua rappresentazione del mondo la coscienza morale dimette (*entlässt*) l'esserci dal Sé, di tanto essa lo riprende in se stessa ». Perciò come l'intelletto diveniva l'unità di tale passaggio, o l'autocoscienza vivente, così la coscienza morale diviene il *Gewissen*, il quale « sa che il suo esserci come tale è questa pura certezza di se stesso ». Se ora l'autocoscienza si aliena, lo fa in un elemento d'esistenza tale da essere per lei ad un tempo *oggettivo* e *soggettivo*, *essere* e *autocertezza* contemporaneamente. « L'elemento oggettivo nel quale essa si traspone in quanto agente non è altro se non il puro sapere che il Sé ha di sé »⁴⁶.

5. L'ELEMENTO IN CUI ESISTE LA SCIENZA. L'AUTOCOSCIENZA UNIVERSALE

Il Sé si è dunque alienato e posto secondo tutte le dimensioni dell'essere: ciò è per lo meno quanto noi, filosofi, scopriamo retrospettivamente in una raccolta di figure-della-

⁴⁵ *Ibid.*, JHO, pp. 551-552; JHY, II, p. 297; DNE, II, p. 290. [All'inizio della citazione la trad. it. porta « sa il proprio essere ». — N.d.T.].

⁴⁶ *Ibid.*, JHY, II, p. 297; DNE, II, pp. 290-291. — La dimostrazione di Hegel porta a far vedere che l'universo del Sé è tanto *soggettivo* quanto *oggettivo*, che nell'osservazione del Sé questa distinzione fra *soggettivo* e *oggettivo* è *trascesa*.

coscienza che è opera nostra; ma l'ultima figura, quella del *Gewissen*, deve contenere in forma condensata tutte le altre. Essa ci offre proprio quell'elemento d'esistenza, quell'etere, in cui diviene possibile il sapere assoluto. Lo spirito certo di sé ha a sua verità, a suo elemento oggettivo, quella stessa autocoscienza che egli è all'interno di sé. Tale sapere sé è mediato solo dall'universalità delle autocoscienze, dal riconoscimento universale. Esso si esprime attraverso quel linguaggio che è l'autentica prefigurazione del *Logos* della logica. Tale elemento d'esistenza, diciamolo pure esplicitamente, è l'*autocoscienza universale esistente nell'uomo divino universale*. In siffatto elemento sarà possibile l'autocoscienza dell'Assoluto. Quest'ultima figura presenta bene in forma sintetica ciò che abbiamo chiamato le tre dimensioni dell'essere. Il sapere della coscienza certa di sé (*Gewissen*) esiste immediatamente come un essere, si oppone a sé ed entra nella *relazione* e nella *determinazione*, perché è insieme universale e singolare, e perché la coscienza agente pone necessariamente questa dualità entro tale elemento; parimenti, come esserci determinato o come relazione, ciò che è opposto a sé è un sapere, per un verso, di quel Sé puramente singolo, e per l'altro del sapere come universale. « Qui è in pari tempo posto che il terzo momento, cioè l'universalità o l'essenza, vale a ciascuno di quei due elementi contrapponentisi soltanto come sapere; ed essi infine tolgono similmente quella vuota opposizione che ancora restava, e sono il sapere dell'Io = Io, questo singolo Sé che è immediatamente puro sapere o sapere universale »⁴⁷.

La riconciliazione tra spirito finito e infinito che si esprime in quest'ultimo passo, è lo stesso sapere assoluto, il quale è contemporaneamente il sapere che l'Assoluto ha di sé, e quello di tale spirito finito innalzantesi all'autocoscienza universale⁴⁸. Questo incontro nell'Io = Io dello spirito infinito fuori del tempo e dell'umanità nel tempo — incontro che solo costituisce lo spirito assoluto — è il problema supremo

⁴⁷ *Ibid.*, JHY, II, p. 298; DNE, II, p. 291.

⁴⁸ È l'identità del pensiero pensante e del pensiero pensato, del *Logos* e del pensiero del filosofo che pensa il *Logos*.

della *Fenomenologia dello spirito*. Esso contiene in sé il problema dei rapporti fra religione e filosofia, poiché anche la religione presenta questa riconciliazione, ma nella forma dell'in-sé. Nella religione la riconciliazione è l'oggetto di una *fede*, nella filosofia è un *atto*, il quale è in pari tempo un sapere, per cui in questo secondo caso la riconciliazione è divenuta *in sé e per sé*. E tale sapere contiene infine il problema del legame tra la *Fenomenologia* e la *Logica* nella forma seguente: come può un sapere, in sé intemporale, assoluto, avere condizioni temporali nell'esistenza e nel divenire di una umanità? Nello hegelismo la soluzione di questi vari problemi non è chiara e netta; nei successori del filosofo la grande sintesi hegeliana tenderà a sfasciarsi proprio in questi punti. Qui da capo il nostro compito può consistere soltanto nello spiegare, il più chiaramente possibile per noi, i passi in cui Hegel pone e risolve — alquanto simbolicamente — questi problemi diversi.

Nella *Fenomenologia* il « sapere assoluto » non sembra essere per Hegel solo l'edificazione di una logica speculativa, un nuovo sistema filosofico che si aggiunga ai precedenti e li completi, ma l'inaugurazione di un nuovo periodo nella storia dello spirito-del-mondo. L'umanità ha preso coscienza di sé, è divenuta capace di reggere e di generare il proprio destino. Questa idea — che certi romantici hanno espresso con quella di una nuova religione — in fondo è comune a pensatori dell'*Aufklärung* e a poeti romantici. Nella prefazione della *Fenomenologia* Hegel esprime tale sentimento di tutta una generazione che ha vissuto la rivoluzione francese e l'epopea napoleonica, ed è inebriata delle scoperte filosofiche tedesche. « Del resto non è difficile a vedersi come la nostra età sia un'età di gestazione e di trapasso a una nuova era; lo spirito ha rotto i ponti col mondo del suo esserci e rappresentare, durato fino ad oggi; esso sta per calare tutto ciò nel passato e versa in un travagliato periodo di trasformazione »⁴⁹.

⁴⁹ *Fenom.*, JHY, I, p. 12; DNE, I, p. 8. — [« Il mondo del suo esserci e rappresentare » può essere sia quello dell'immediatezza come

Il sapere assoluto, la filosofia, in Hegel sembra destinato a svolgere una funzione un tempo propria della religione. Negli scritti giovanili il problema è quasi esclusivamente quello della religione che permette a un popolo di concepire nella storia la sua riconciliazione col proprio destino. Ma, dopo il suo arrivo a Jena, Hegel comincia a dare un'importanza non meno grande alla filosofia. È quest'ultima che permette alla ragione assoluta di prender coscienza di sé; in ogni grande sistema filosofico la ragione si è presentata « in una forma in sé perfetta come in un'opera d'arte »⁵⁰. « La storia della filosofia è dunque la storia della ragione pura ed eterna presentandosi in forme infinitamente diverse ». Nella *Fenomenologia* Hegel, ora meno aperto all'influsso di Schelling, non paragona più la filosofia a un'opera d'arte indipendente. Non dice più che in filosofia non vi sono « né predecessori né successori » ma parla di uno sviluppo che egli paragona a una genesi organica. « Il boccio scompare nella fioritura, e si potrebbe dire che quello vien confutato da questa »⁵¹; tali forme non sono semplicemente distinte, ciascuna respinge l'altra, perché sono reciprocamente incompatibili. « Ma in pari tempo la loro fluida natura ne fa momenti dell'unità organica, nella quale esse non solo non si respingono, ma sono anzi necessarie l'una non meno dell'altra; e questa eguale necessità costituisce ora la vita dell'intero ». Alla filosofia spetta risolvere le contraddizioni d'una cultura e riconciliare le determinazioni rigide in cui l'intelletto ha fissato i momenti della vita spirituale. L'elemento in cui esiste la filosofia, quale Hegel lo concepisce nella *Fenomenologia*, è il concetto; la *Fenomenologia* si propone appunto di rivelare questo elemento come il risultato dell'esperienza umana. Abbiamo già indi-

semplice accettazione di fatti, sia quello delle rappresentazioni religiose e filosofiche del passato. — N.d.T.].

⁵⁰ Nel saggio *Sulla differenza dei sistemi filosofici di Fichte e di Schelling* (1801), ed. Lasson, vol. I, pp. 172 e 201 [« Jede Philosophie ist in sich vollendet und hat wie ein Kunstwerk die Totalität in sich »]. — In quest'opera Hegel considera la filosofia come *fenomeno* della cultura, come capace di pensare e di risolvere le opposizioni di una cultura.

⁵¹ *Fenom.*, JHY, I, p. 6; DNE, I, p. 2.

cato alcuni dei caratteri di questo elemento. Il concetto è il soggetto insieme singolare e universale, l'autocoscienza come *questa* autocoscienza *singola* e nello stesso tempo *universale*: vi si espone un elemento oggettivo e al tempo stesso il Sé agente. Perciò la perfezione di un elemento siffatto si può raggiungere solo attraverso una lunga storia; per arrivarvi è occorso che la coscienza singola, chiusa in sé, divenisse il *medium* del « riconoscimento universale » o — in altre parole — che l'individuo si rendesse conto che il proprio essere dipendeva dal riconoscimento altrui (come il signore dal servo), dal riconoscimento di tutti gli altri, cioè di tutta la storia. Tale elemento si forma proprio attraverso la mediazione della storia e del sapere precedente. Così a livello umano la cosa della percezione (*Ding*) è divenuta l'opera comune (*die Sache selbst*), e quest'ultima è divenuta infine il soggetto autocosciente, il quale è soggetto solo nell'operare con cui riconcilia in sé l'essenza, ossia l'universale astratto, e la finitezza della propria autocoscienza⁵². Nel concetto — contraddizione vivente perché unità dell'infinito e del finito — l'autocoscienza umana, temporale, si trascende, diviene autocoscienza dello spirito assoluto — il che non significa che essa contempra questo spirito ma che lo *genera*. Come è unità dialettica del finito e dell'infinito, il concetto è anche unità del sapere e dell'agire. « Questo concetto è il sapere dell'operare del Sé in se medesimo... il sapere di questo soggetto come della sostanza, e della sostanza come di questo sapere dell'operare del soggetto »⁵³. Quando Marx scriverà che fin qui i filosofi hanno solo interpretato il mondo mentre ora si tratta di cambiarlo, non sarà poi tanto infedele al pensiero hegeliano, anche se evidentemente, spezzerà l'equilibrio della sintesi hegeliana e inclinerà il giogo della bilancia dal lato dell'azione. Hegel intendeva raggiungere un'azione la quale fosse sapere sé, e un sapere sé che fosse azione. Ma, con la sua stessa presenza in forma di

⁵² Cfr. il capitolo, di essenziale importanza, sulla « Cosa stessa » (*Fenom.*, JHY, I, p. 324 sgg.; DNE, I, p. 328 sgg.). — Nella logica la « Cosa stessa » (*Die Sache selbst*) è l'unità dell'essere e del pensiero (cfr. il nostro commento di tale capitolo nel cap. V della parte quarta).

⁵³ *Fenom.*, JHY, II, p. 302; DNE, II, p. 295.

pensiero, il pensiero speculativo del filosofo non dimostrava forse una preferenza per il sapere? La filosofia viene sempre troppo tardi, come l'uccello di Minerva: essa è più un sapere che non un volere; e se si insiste nel chiamare ancora azione l'autoconcepirsi del sapere assoluto, ciò forse avviene solo per un certo abuso di linguaggio. E sopra tutto non dimentichiamo che nella filosofia hegeliana il senso di tale agire sembra esser quello di condurre a un più profondo sapere sé, come se il fine ultimo fosse appunto questo stesso sapere. « La meta, il sapere assoluto o lo spirito che si sa come spirito, ha a sua via la memoria (*Erinnerung*) degli spiriti come essi sono in loro stessi e compiono l'organizzazione del loro regno »⁵⁴.

Nell'elemento del concetto il sapere assoluto appare nondimeno come l'operare stesso del soggetto che lo pensa. Quell'autoconoscenza che è il *Logos*, non è contemplazione passiva, poiché la ragione che vi si conosce e vi si pone siamo noi medesimi: l'oggetto che sa se stesso e si produce in tale sapere sé, siamo noi. « Lo spirito apparente alla coscienza in tale elemento o, ed è qui lo stesso, *prodotto* in tale elemento, è la scienza »⁵⁵. Il concetto è l'autogenerarsi. Pertanto la ragione infinita si conosce nell'autocoscienza umana ed è infinita solo in tale conoscenza finita di sé; per converso l'autocoscienza umana si raggiunge soltanto in quel sapere sé e in quella riconciliazione effettiva. Lo spirito non è assoluto se non quando lo diviene, e lo diviene solo nell'operazione con cui si trascende come spirito finito.

Tale riconciliazione è sì rappresentata dalla religione, ma nella forma dell'*in-sé*; alla coscienza religiosa essa appare come un contenuto a lei ancora estraneo invece che sua propria opera. « Ciò che dunque nella religione era contenuto o forma della rappresentazione di un Altro, ciò stesso è qui operare proprio del Sé »⁵⁶. Nell'elemento del concetto il soggetto singolo, il Sé finito, si innalza invece al Sé universale

⁵⁴ *Ibid.*, JHY, II, p. 312; DNE, II, p. 305.

⁵⁵ *Ibid.*, JHY, II, p. 303; DNE, II, p. 296.

⁵⁶ *Ibid.*, JHY, II, p. 302; DNE, II, p. 295.

e attua egli stesso la riconciliazione, che qui non appare più l'effetto di un Sé estraneo. Per certi aspetti questo momento — del ritorno della coscienza nell'autocoscienza — si è presentato anche nella religione, a proposito dello spirito della comunità. La comunità religiosa interiorizza quel contenuto che è la vita, la morte e la resurrezione del Cristo: lo spirito vive, muore e risuscita *in essa*; in quanto comunità e tradizione essa è come una rivelazione continuata della verità speculativa e tale verità è divenuta il suo proprio Sé. Per questo essa è una prefigurazione di quell'elemento che è il concetto, in cui la verità speculativa non appare più estranea al Sé che la pone. Se ci si riferisce a questi passi hegeliani sulla comunità religiosa, si può dire che a partire dalla *Fenomenologia dello spirito* era possibile una filosofia della Chiesa, ma Hegel non vi sbocca: non più di quanto egli sfoci, del resto, in una astratta filosofia dell'umanità come quella dell'*Aufklärung*. Come momento della storia del mondo il sapere assoluto che riconcilia il momento temporale con una verità in sé fuori del tempo, ci viene presentato in una forma troppo vaga per non aprire la via a interpretazioni diverse, senza che noi si possa indicare esattamente quella che costituisca l'eredità autentica dello hegelismo.

Se la religione rappresentava la verità speculativa nella forma di un contenuto ancora esteriore all'autocoscienza, l'anima bella ci offriva la forma del *concetto per sé*. Essa infatti non era « intuizione del divino » ma *autointuirsi del divino*⁵⁷: era la figura dello spirito certo di sé, il *soggetto assoluto*. In quanto figura della coscienza, essa era ancora imperfetta, restava chiusa nella propria soggettività e mancava del contenuto. Ora, « il concetto esiste nella sua verità soltanto nell'unità con la sua alienazione ». Quando l'anima bella rinuncia alla sua dura ostinazione, diviene lo spirito che agisce, « abbandona la sua essenza eterna, ed è là o *agisce* (*sein ewiges Wesen aufgibt, da ist, oder handelt*) »⁵⁸. Questo agire, ripreso nel concetto, sollevato al di sopra della sua finitezza, attraverso il Sé

⁵⁷ *Ibid.*, JHO, p. 554; JHY, II, p. 299; DNE, II, p. 293.

⁵⁸ *Ibid.*, JHO, p. 554; JHY, II, p. 300; DNE, II, p. 294.

che vi si iscrive e lo supera nel tradurlo, diviene il concetto assoluto, il quale nella sua *estensione* e nel suo *divenire temporale* « è altrettanto nella sua profondità »⁵⁹.

La riconciliazione era *in sé* nella religione, diviene per la coscienza e diviene infine il suo *proprio* operare. È a questo punto che il Sé, il solo che attui la vita dello spirito assoluto, diviene per se stesso tale spirito assoluto così come prima lo era in sé. « Ora, ciò che da prima accade in sé, è in pari tempo per la coscienza ed è, anche, esso stesso duplice: è per la coscienza, così come questa è il suo *esser-per-sé* o il suo *proprio* operare »⁶⁰. L'autocoscienza universale *esiste* e conosce se stessa in questa autocoscienza singola e storica che attua tale vita assoluta e a sua volta si riconosce in tale universalità dell'Io = Io.

6. IL RITORNO DELLA FILOSOFIA SPECULATIVA ALLA FENOMENOLOGIA, ALLA NATURA E ALLA STORIA

I passi di Hegel non ci permettono di precisare più oltre il significato concreto dell'*autocoscienza universale*. Nelle ultime pagine dell'opera, dopo aver indicato per sommi capi che la comunità religiosa primitiva, la Chiesa medioevale e la filosofia moderna hanno preparato il terreno a quel sapere speculativo che è il sapere assoluto, Hegel mostra come questa filosofia permetta di ritornare alla *Fenomenologia*, alla filosofia della natura e a quella della storia (la quale in queste ultime pagine sembra condividere con la *Fenomenologia* il posto che nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* sarà occupato dalla filosofia dello spirito). Il sapere assoluto può apparire solo quando la storia effettuale dello spirito-del-mondo lo abbia condotto alla coscienza di se stesso. « Ma per quanto concerne l'esserci di questo concetto, nel tempo e nell'effettualità la scienza non appare prima che lo spirito sia giunto a questa consapevolezza intorno a se medesimo. Come spirito

⁵⁹ *Ibid.*, JHY, II, p. 312; DNE, II, p. 305.

⁶⁰ *Ibid.*, JHY, II, p. 301; DNE, II, p. 294.

che sa ciò ch'esso è, *lo spirito non esiste prima né mai, se non dopo il compimento* di quel lavoro per cui, vinta la sua figura imperfetta, si procura per la sua coscienza la figura della sua essenza e pareggia, in tal modo, la sua autocoscienza e la sua coscienza »⁶¹.

La Scienza — questo autopersarsi del *Logos* — che abbiamo veduto essere l'unità del Sé e dell'essere, « contiene in lei stessa questa necessità di alienarsi della forma (*der Form...sich zu entäußern*) del concetto puro »⁶². Essa dunque contiene prima il passaggio dal concetto (come concetto) nella coscienza (come divisione del sapere e dell'essere), poi il passaggio dal *Logos* nella natura e nella storia, il suo alienarsi in forma di natura e di storia. Così viene a precisarsi per sommi capi tutta la futura organizzazione del sistema hegeliano con le sue divisioni: *Logos*, Natura, Spirito. Vorremmo solo insistere su un punto importante relativo al passaggio dall'uno all'altro di questi termini. Spesso infatti 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. Tale modo di parlare dà luogo a equivoci. Similmente non si ha il diritto di dire che Hegel *deduca* la natura dal *Logos*, a meno di cambiare il senso corrente della parola « dedurre ». Qui cade l'occasione di spiegare il paradosso che abbiamo già ricordato, secondo cui Hegel ridur-

⁶¹ *Ibid.*, JHY, II, p. 303; DNE, II, pp. 296-297 (siamo noi a sottolineare).

⁶² *Ibid.*, JHY, II, p. 311; DNE, II, p. 303.

rebbe la filosofia alla logica e nello stesso tempo oltrepasserebbe tale riduzione. Il *Logos* non è senza la natura né la natura senza il *Logos*, così come l'essere non è senza il nulla, né il nulla senza l'essere di cui è il nulla. L'uno e l'altra sono l'Intero, poiché entrambi sono se stessi e più di se stessi, e appunto in quanto tali sono lo spirito⁶³. Il *Logos* è l'Intero che si nega come natura, è l'astrazione del puro pensiero che si pone come puro pensiero e, in tale porsi, esclude la natura. Ora, abbiamo già avuto occasione di dire che questa astrazione — la quale è la negatività stessa — non è solamente opera di un intelletto umano, ma è all'interno dell'Assoluto stesso. L'Assoluto esiste soltanto in questa negatività (che in quanto pura, cioè spingentesi fino alla negazione della negazione, è il Sé). 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, la presuppone e la reca in se stesso. Parimenti la natura, da parte sua, è l'intero che si nega come *Logos*, e dunque gli si oppone e lo presuppone. Perciò la natura è spirito nascosto: essa è in sé quel *Logos* che però nella natura è divenuto estraneo a sé.

Ci si dirà forse che queste formule (e non tanto una presunta « deduzione ») sono inintelligibili; e in tal caso riesce inintelligibile ciò che Hegel chiama il *concetto*, « ciò che resta se stesso nel suo esser-altro », l'identità che è in pari tempo una contraddizione, ed è una contraddizione perché è identità, eguaglianza di quanto si distingue. Il concetto hegeliano è in certo qual modo quell'« insieme di tutti gli insiemi » che contiene se stesso. È l'universale che resta sé medesimo nel suo particolarizzarsi, e trova sé in tale parte di se stesso. Non bisogna pensare la natura e il *Logos* come due *specie* all'interno di un *genere* che le sussuma, cosicché la negazione del *Logos*, lungi dal dare la natura, darebbe solo il non-*Logos* e si dimostrerebbe incapace della *virtus* creativa che Hegel attribuisce

⁶³ Il *Logos* è l'unità immediata (dunque semplice e astratta) dell'essere e del Sé; questa unità è tale solo in quanto si opponga a ciò che la nega, alla mediazione necessaria dell'esser-altro, alla natura; e in tale mediazione si ritrova l'unità come unità concreta, lo spirito.

alla negazione speculativa. Il *Logos* è lo spirito, l'Intero, l'universale, ma astraentesi da se stesso in quanto *Logos*. È questa negazione di sé come natura a porre il *Logos*, ed essa ha una *virtus* creativa solo perché è una negazione interiore, un negare sé, o in altri termini perché essa è il movimento della negatività che costituisce il soggetto. Proprio perché il *Logos* è quindi più di se stesso e contiene in sé la natura, esso è tutta la filosofia, e nondimeno non si può dire che Hegel riduca la filosofia al formalismo della *Logica*. L'intero (ciò che Hegel chiama l'*universale*) è sempre immanente in ciascuna delle sue determinazioni (ciò che egli chiama il *particolare*), ma è lui stesso — non un intelletto estraneo — a determinarsi negandosi e a ricostituirsi attraverso quella negazione-della-negazione che è il Sé o la *singularità autentica*. Non è dunque il caso di parlare né di una causalità del *Logos* che genererebbe la natura — « perché se non vi fossero che puri pensieri, non vi sarebbe il pensiero » — né di una deduzione della natura nel senso di un dedurre analitico — o addirittura di un dedurre matematico nel quale secondo Hegel l'astrazione della prova è opera dello spirito conoscente invece di essere il movimento stesso della cosa (*die Sache selbst*)⁶⁴. Pertanto nella filosofia hegeliana si dà veramente un certo dualismo, e lo si deve ammettere, poiché se così non fosse questo sistema non conoscerebbe « la serietà, il dolore, la pazienza e il travaglio del negativo »⁶⁵. Solo che tale dualismo non è la giustapposizione di due sostanze, per esempio il *Logos* da una parte e la natura dall'altra: esso è opera del Sé che si pone, e in quanto si pone nell'una determinazione, si nega nell'altra, cioè si oppone a sé. E proprio perché è sempre il Sé a porsi nell'una o nell'altra determinazione, esso la supera, e come negazione eguale a sé (negazione della negazione) è in quella determinazione il Se stesso. Così la dialettica del *Logos* e della natura è il perpetuo autoporsi della loro unità vivente che è lo Spirito. L'Asso-

⁶⁴ Cfr. l'esame del pensiero matematico contrapposto al pensiero filosofico nella Prefazione della *Fenomenologia* (JHY, I, p. 36 sgg.; DNE, I, p. 32 sgg.).

⁶⁵ *Fenom.*, JHY, I, p. 18; DNE, I, p. 14.

luto, aveva già detto Hegel nella sua prima opera filosofica, è l'identità dell'identità e della non-identità. Lo Spirito — o l'Assoluto — non è dunque soltanto l'identità ma anche la contraddizione (quella della natura e del *Logos*), e l'identità di quell'identità e di quella contraddizione. Queste forme logiche del resto non fanno altro che tradurre — in un pensiero allacciante l'ideale dell'analisi (cara ai filosofi razionalisti) e della sintesi (cara ai filosofi empiristi) — un'intuizione profonda della vita dello spirito sulla quale siamo ritornati incessantemente nel corso di questo lavoro.

Se dunque da un lato si pone il *Logos*, il pensiero immediatamente identico all'essere, si è condotti a ritrovare l'opposizione da cui parte la *Fenomenologia*, fra il sapere e l'essere, in una prima alienazione del sapere sé. « Ché lo spirito che sa se stesso, proprio perché attinge il suo concetto, è l'immediata eguaglianza con se stesso la quale nella propria differenza (la differenza interna contenuta nel concetto) è la certezza dell'immediato o la coscienza sensibile, — il cominciamento da cui noi siamo partiti; questo licenziare sé dalla forma del suo Sé, è la libertà suprema e la sicurezza del suo sapere sé »⁶⁶. Il *Logos* ci riconduce alla coscienza perché la verità che è ad un tempo autocertezza, comporta questa alienazione di sé — questo divenire altro da sé per cui in quel rapporto fra l'oggetto e il soggetto, fra la verità e la certezza, che è proprio della coscienza, lo spirito si trova come estraneo a sé.

Ma in quel rapporto l'alienazione non è completa. « Questa alienazione è ancora imperfetta; essa esprime il rapporto della certezza di se stesso con l'oggetto, il quale, proprio perché è nel rapporto, non ha conseguito la sua piena libertà »⁶⁷. Il sapere si aliena di sé e tale alienazione è ciò che si chiama la natura e la storia. Nella natura lo spirito si è alienato di sé nel divenire un essere disperso nello spazio; è lo

⁶⁶ *Ibid.*, JHY, II, p. 311; DNE, II, pp. 303-304. — La parentesi esplicativa è nostra. Per il commento del passaggio dall'immediato sapere sé al sapere l'immediato, cfr. il cap. I della seconda parte.

⁶⁷ *Ibid.*, JHY, II, p. 311; DNE, II, p. 304.

spirito che si è perduto, e la natura « non è se non questa eterna alienazione del proprio sussistere, e il movimento che istituisce il soggetto ». Ma noi sappiamo che tale movimento è, per così dire, irrigidito nell'essere — un divenire immediato — e che la natura, che ha la forma del sussistere (*Bestehen*), « non ha storia »⁶⁸.

« Ma l'altro lato del farsi (*Werden*) dello spirito, la storia, è il farsi che si attua nel sapere e media se stesso »⁶⁹. Questo non è più un divenire immediato dello spirito, come lo è la natura, ma la mediazione con cui lo spirito che si è alienato — nella forma del libero accadere accidentale — aliena anche la propria alienazione e conquista se stesso. La storia manifesta come « il negativo sia il negativo di se stesso ». Nella storia effettuale lo spirito si eleva alla coscienza di sé come spirito. Poiché si è perduto — per riprendere l'immagine di Hegel — può ritrovarsi, e solo ritrovandosi — in questo risultato — si fa ciò che esso è. Su questo farsi o divenire Hegel riprende per sommi capi quanto diceva nell'introduzione (*Einleitung*) della *Fenomenologia dello spirito*. In ogni momento della storia lo spirito deve penetrare la ricchezza della sua sostanza — in cui sotto un certo aspetto esso è presente tutt'intero come la monade leibniziana che riflette l'Assoluto dal proprio punto di vista. Ogni figura dello spirito-del-mondo nasce dalla precedente e la porta in sé: ne è la negazione, ma una negazione creativa, che possiede tale creatività perché è sempre l'intero che nega se stesso nel suo aver assunto una certa forma determinata, nell'essere esistito in una guisa particolare. Quell'esistere, o esserci, negato viene interiorizzato nella nuova sostanza dello spirito-del-mondo, e lo spirito giunge a un più profondo sapere sé. Ora, proprio questo sapere sé è il suo fine supremo: un sapere che è « la rivelazione del profondo » (*die Offenbarung der Tiefe*) e in cui lo spi-

⁶⁸ Cfr. il cap. II della parte quarta. — La presentazione che qui Hegel dà del suo futuro sistema non è proprio quella che egli realizzerà nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, forse perché la *Fenomenologia* vi troverà solo un posto particolare e non costituirà più il tutto-del-sistema considerato sotto un certo punto di vista.

⁶⁹ *Fenom.*, JHO, p. 563; JHY, II, p. 311; DNE, II, p. 304.

rito permane presso di sé nella sua profondità, entro tale estensione; e questa rivelazione è la sua incarnazione temporale, « il tempo per cui questa alienazione si aliena in lei stessa e così nella sua estensione è altrettanto nella sua profondità, nel Sé »⁷⁰.

La serie di questi spiriti succedentisi nel tempo⁷¹ è la storia; sotto l'aspetto della loro organizzazione concettuale, essa è « la scienza del sapere apparente » o fenomenico (la *Fenomenologia*). L'unità dei due aspetti, che dunque Hegel distingue dalla *Fenomenologia* propriamente detta, dà luogo a una filosofia della storia: « la storia concettualmente intesa ». Questa — lungi dall'essere una appendice accessoria in rapporto allo spirito assoluto, un itinerario in dio che non riguarderebbe dio stesso — costituisce « l'effettualità, la verità e la certezza del suo trono, senza del quale esso sarebbe l'inerte solitudine »⁷².

⁷⁰ *Ibid.*, JHO, p. 564; JHY, II, p. 312; DNE, II, p. 305.

⁷¹ [« Secondo il lato del loro libero esserci apparente nella forma dell'accidentalità » (DNE, II, p. 305). — N.d.T.].

⁷² *Ibid.*, JHO, p. 564; JHY, II, p. 313; DNE, II, p. 305.

Indicazioni generali. - I riferimenti alle opere di Hegel sono quelli dell'edizione di G. Lasson completata da J. Hoffmeister. Questa edizione è stata iniziata a Lipsia nel 1905 e sta per essere portata a termine. Citiamo anche l'edizione delle *Opere complete* in venti volumi a cura del Glockner, Stuttgart 1927-1930. — Ricordiamo inoltre lo *Hegel-Archiv* I (1 e 2) e II (1 e 2) di G. Lasson, e i *Dokumente zu Hegels Entwicklung* pubblicati a cura di J. Hoffmeister; inoltre H. Glockner, *Hegel-Lexikon*, Stuttgart 1934-1940.

1. LE EDIZIONI DELLA « FENOMENOLOGIA »

Edizione originale: *System der Wissenschaft von G. Wilh. Fr. Hegel*, Erster Teil, *Die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg und Würzburg, bei Joseph Anton Gockhardt, 1807.

Le altre edizioni principali della *Fenomenologia* sono quelle del 1832 e del 1840 nell'edizione delle opere di Hegel; nella tavola comparativa delle varianti aggiunta dal Lasson nella sua edizione critica del 1928 e da J. Hoffmeister in quella del 1937 queste due edizioni sono designate con B e C. L'edizione Bolland del 1907 (Leida) riproduce il testo del 1832. Per la traduzione e per il commento noi abbiamo usato l'ultima edizione di J. Hoffmeister. È noto che Hegel stava preparando una seconda edizione della *Fenomenologia* al momento della morte. Ne rivide soltanto alcune pagine.

2. TRADUZIONI DELLA « FENOMENOLOGIA » UTILIZZATE

Traduzione inglese: *Hegel's Phenomenology o Mind translated with*

- V. Kuiper, *Hegels Denken. Die Erhebung zum speculativen Standpunkt*, Roma 1931.
- H. Glockner, *Hegel*, Stuttgart, vol. I, 1929; vol. II, 1940.
- Th. Haering, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, Leipzig, vol. I, 1929; vol. II, 1938.
- H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt 1932 [trad. it., Firenze 1969].
- Alain, *Idées*, Paris 1932.
- « *Verhandlungen des ersten (zweiten, dritten) Hegelkongresses* », Tübingen 1931 (1932, 1934).
- K. Naedler, *Der dialektische Widerspruch in Hegels Philosophie und das Paradox des Christentums*, Leipzig 1931.
- Hans G. Boehm, *Das Todesproblem bei Hegel und Hölderlin*, Hamburg 1932.
- H. Brinckmann, *Die Idee des Lebens in der deutschen Romantik*, Augsburg 1936.
- Th. Steinbüchel, *Das Grundproblem der hegelschen Philosophie*, Bonn 1932-1935.
- L. Pelloux, *La logica di Hegel*, Milano 1938.
- J. Schwarz, *Hegels philosophische Entwicklung*, Frankfurt a. M. 1938.
- W. Awmann, *Zur Frage nach dem Ursprung des dialektischen Denken bei Hegel*, Würzburg 1939.

8. OPERE VARIE CONSULTATE

- É. Bréhier, *Histoire générale de la philosophie*, Paris 1926.
- L. Herr, *La grande Encyclopédie*, vol. XIX, p. 997 sgg., voce « Hegel ».
- J. Wahl, *Études Kierkegaardianes*, Paris 1938.
- E. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, Paris 1927.
- X. Léon, *Fichte et son temps*, Paris 1922; 1924; 1927.
- L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris 1927.
- M. Gueroult, *La doctrine de la science chez Fichte*, 2 voll., Strasbourg 1930.
- A. Koyré, *La philosophie de J. Böhme*, Paris 1929.
- M. de Gandillac, *La philosophie de Nicolas de Cues*, Paris 1941.
- R. Le Senne, *Introduction à la philosophie*, Paris 1939.
- Idem, *Traité de morale générale*, Paris 1942.
- L. Lévy-Brühl, *La philosophie de Jacobi*, Paris 1894.
- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, I, Halle 1941 [trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Milano 1953].
- K. Jaspers, *Philosophie*, voll. II e III, Berlin 1932.
- G. Gurvitch, *Fichtes System der konkreten Ethik*, Tübingen 1924.

| | | |
|---|----|----|
| Presentazione, di Mario Dal Pra | p. | v |
| Abbreviazioni | | 3 |
| I | | |
| Aspetti generali della « Fenomenologia » | | |
| I | | |
| Senso e metodo della « Fenomenologia » | | 7 |
| II | | |
| Storia e « Fenomenologia » | | 35 |
| III | | |
| Struttura della « Fenomenologia » | | 65 |
| II | | |
| La coscienza ovvero la genesi fenomenologica del concetto | | |
| Introduzione | | 95 |
| I | | |
| La certezza sensibile | | 99 |

| | | | |
|--|---------------|--|-----|
| 756 | <i>Indice</i> | <i>Indice</i> | 757 |
| II | | V | |
| La percezione | 125 | L'operare umano e la dialettica dell'azione | 357 |
| III | | V | |
| L'intelletto | 147 | Lo spirito: dalla sostanza spirituale al sapere sé dello spirito | |
| III | | Introduzione | 389 |
| Dall'autocoscienza naturale all'autocoscienza universale | | I | |
| Introduzione. Il passaggio dalla coscienza all'autocoscienza | 175 | Lo spirito immediato | 405 |
| I | | II | |
| L'autocoscienza e la vita. L'indipendenza dell'autocoscienza | 191 | La prima forma del Sé spirituale | 445 |
| II | | III | |
| La libertà dell'autocoscienza. Stoicismo e scetticismo | 217 | Il mondo della cultura e dell'alienazione | 461 |
| III | | IV | |
| La coscienza infelice | 231 | L'« Aufklärung » o la battaglia dei lumi contro la superstizione | 523 |
| IV | | V | |
| La Ragione sotto l'aspetto fenomenologico | | La libertà assoluta e il Terrore, ovvero il secondo tipo di Sé spirituale | 557 |
| I | | VI | |
| La Ragione e l'idealismo | 263 | Dal sapere sé dello spirito allo spirito assoluto | |
| II | | I | |
| L'osservazione della natura | 279 | La concezione morale del mondo | 573 |
| III | | II | |
| L'osservazione dell'individualità umana | 311 | Lo spirito certo di se stesso. Il Sé o la libertà (terzo tipo del Sé spirituale) | 603 |
| IV | | III | |
| La ragione attiva. L'individualismo moderno | 327 | La religione. Misticismo o umanismo? | 653 |

758

Indice

VII

Conclusione

« Fenomenologia e logica ». Il sapere assoluto

707

Elenco delle opere utilizzate

747