

Il rapporto tra soggetto, sostanza e natura nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel

Edoardo Raimondi (Università di Chieti-Pescara)

The aim of my essay is to show how Hegel's Phenomenology of Spirit was able to propose, since the dawn of the nineteenth century and in the light of Kant's "Copernican revolution", a rereading of the notions of Subject, Substance and Nature in a dialectical-relational sense, that is functional at the same time to overcome dogmatic visions of man and the world of an essentialist, reductionist and creationist nature. To this end, I will divide my contribution into three parts. In the first introductory paragraph, we will see how for the Hegel of the Phenomenology the dialectical and immanent relationship between Self and Other-than-self could certainly not be reduced to some form of metaphysical or ontological dualism. Thereby, in the second part it will be clarified how only through the experience of conscience is it possible to understand how the Spirit – the true Subject of the entire movement in progress – can free itself from its own Entfremdung, so as to reach Entäußerung – the recognition and re-appropriation of true effective substantiality of the Self and the Other-then-Self (which therefore will disappear as absolute otherness). Finally, in the last paragraph, we will briefly see how the still metaphysical-speculative outcomes of the Hegelian system, set out in definitive form in the 1830s Encyclopedia of Philosophical Sciences, do not prevent us from using today some Hegelian categories to critically grasp the nature of our present.

Subject; Substance; Nature; Consciousness; Experience.

1. Introduzione

Rileggere oggi la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel potrebbe apparire come un tentativo arduo e rischioso. Arduo, innanzitutto, perché continuare a presupporre la possibilità di una «scienza dell'esperienza della coscienza», nella definizione del filosofo tedesco¹, implicherebbe inevitabilmente assumere una prospettiva sistematica e dialettica sull'uomo e sul mondo, visione difficilmente conciliabile con lo spirito

¹ Cfr. PHG-W.3, pp. 80 e 38; trad. it. 2009, pp. 124 e 74. È cosa nota che originariamente «Wissenschaft der *Erfahrung des Bewußtseins*» avrebbe dovuto essere il titolo primo dell'intera opera.

postmoderno del nostro tempo². Significherebbe, di conseguenza, cercare di ricomprendere in prima battuta il senso autentico della parola “soggetto”, senza per questo volerla ricondurre né a retroterra culturali di matrice naturalistico-riduzionista né a rinnovate tradizioni di pensiero che hanno da sempre guardato, pur nelle loro rispettive differenze, a “dualismi ontologici” di stampo sostanzialmente mistico-teologico-creazionistico. Operazione rischiosa, pur si diceva, a causa del fatto che focalizzarsi su determinati problemi concettuali posti dalla *Fenomenologia* significherebbe anche esporsi al pericolo di utilizzare categorie interpretative nient’affatto hegeliane, ma che almeno dalla fine dell’Ottocento europeo hanno nondimeno segnato tutta la vicenda ermeneutica legata all’hegelismo contemporaneo³. È anche per queste ragioni preliminari che in questa sede mi limiterò a svolgere alcune considerazioni sul rapporto tra soggetto, sostanza e natura nella *Fenomenologia dello spirito* a partire precisamente dal testo che Hegel ci ha consegnato per la prima volta nel 1807.

Tuttavia, prima di addentrarci nell’opera hegeliana, occorre brevemente rievocare il contesto storico e filosofico in cui Hegel era

² Sullo spirito anti sistematico e anti dialettico tipico della postmodernità, si veda l’ampia disamina storica, filosofica e socio-economica di HARVEY 1990.

³ Mi limito qui a ricordare alcune delle principali vulgate interpretative che, seppur in modi e in tempi diversi, hanno dato o continuano a dare impulso alle intricate vicissitudini dell’hegelismo europeo e occidentale, una volta attraversate le ben note “dispute” esegetiche tra “destra” e “sinistra” hegeliana. Partendo dalle recezioni italiane di Hegel, segnate non solo dai neoidealismi di Benedetto Croce e di Giovanni Gentile, ma anche dall’originale “realismo” dei fratelli Spaventa (cfr. in merito TUOZZOLO 2022), si giunge al contesto dell’altrettanto celebre *Hegel renaissance* francese di primo Novecento, segnata a un tempo da influssi principalmente fenomenologici, marxistici ed esistenzialistici. Cfr. in proposito almeno ROTH 1988, in part. pp. 1-15; GEROULANOS 2010; MORANI 2021, in part. capp. I-II. Per quanto riguarda, invece, la recezione “rigorosamente” marxista di Hegel cfr. le analisi critiche di WEIL 1950; FINELLI 2004; ROCKMORE 2018. Infine, non meno importati risultano essere le recenti operazioni di stampo analitico-epistemologico impegnate, ormai da qualche tempo, a rileggere da una prospettiva certamente non tradizionale la filosofia hegeliana. Cfr. almeno SELLERS 1963; McDOWELL 1996; BRANDOM 2019.

inevitabilmente immerso. Come è noto, qualche anno prima dell'uscita della *Fenomenologia*, il filosofo tedesco aveva salutato la Rivoluzione francese del 1789 con energico entusiasmo, tanto da considerarla come un evento di «portata mondiale»: essa, per Hegel, era stata tale «perché» aveva costituito «il primo tentativo dell'umanità di fondare il regno della ragione nel mondo storico – il regno della ragione, in altri termini: il regno della libertà»⁴. La Rivoluzione francese, insomma, aveva testimoniato uno dei momenti apicali del mondo moderno, ponendo una volta per tutte la necessità di riconoscere, sul piano propriamente politico, il valore e il significato della soggettività agente e storica⁵. Ma un'altra rivoluzione vi era pur stata, attuata innanzitutto sul piano del pensiero: quella cosiddetta “rivoluzione copernicana” di Kant, che aveva definitivamente trasformato il modo di intendere la natura della conoscenza umana⁶. Se per il mondo premoderno il “conoscere” non poteva indicare altro che lo «specchio» di una realtà cui restituire le «immagini di sé che essa stessa produce» in modo *immediato*⁷, dopo Kant, al contrario, qualsivoglia modo di conoscere il mondo non avrebbe potuto più prescindere dall'*agire* del soggetto stesso, ossia da quelle legittime modalità di *costruzione* di un'oggetto d'*esperienza* [*Erfahrung*] per noi possibile e significativamente definibile in senso universale⁸.

Ebbene, la centralità del soggetto, inteso ora come vero fulcro di senso del mondo, così come l'importanza che andava in tal modo ad assumere la dimensione di una *Erfahrung* per noi concretamente possibile,

⁴ Cfr. WEIL 1976, trad. it. 1988, p. 216.

⁵ Sul rapporto intrinsecamente dialettico che, in ottica hegeliana, sussisterebbe tra cristianesimo, Riforma protestante e Rivoluzione francese, quali momenti necessari e imprescindibili per l'affermarsi della soggettività moderna, libera e ragionevole, cfr. VPHG-W.12, pp. 491-540, trad. it. 2003, pp. 337-370. In proposito, si veda, per es., LOSURDO 1997; CAZZANIGA 1999, pp. 275-311.

⁶ Sul parallelismo strettamente concettuale tra la Rivoluzione francese e la rivoluzione “Copernicana” di Kant (avvenuta, però, sul solo piano del pensiero) cfr. HEINE 1834, trad. it. 1979, p. 267; MARX 1843-44, trad. it. 1965, in part. p. 134.

⁷ Cfr. BARALE 2007, p. 55.

⁸ Sulla ricomprensione kantiana delle “categorie” (di origine aristotelica) e sul nuovo modo di intendere qui il concetto di “esperienza” come un “costruire” cfr. rispettivamente BARALE 1988; AMOROSO 1984.

sarebbero stati gli elementi teorici cruciali che la *Fenomenologia* non avrebbe potuto di certo ignorare, andando piuttosto a ricomprenderli all'interno di un sistema teorico e concettuale del tutto inedito. Non è un caso, del resto, che la dimensione dell'esperire umano, nello Hegel della *Fenomenologia*, avesse finito per legarsi profondamente a quella del *Bewußtsein* (coscienza), il cui *Erfahren* (il "fare esperienza") si sarebbe necessariamente rivelato come un *Fahren*, come un vero e proprio viaggio in costante progresso tanto all'interno di sé quanto all'interno della sostanzialità già e sempre *spirituale* del proprio universo storico e discorsivo⁹. Nel corso del presente articolo, dunque, si renderà chiara anche la conseguente relazione di essenziale biunivocità tra questi due lati: fare esperienza del sé significherà prendere coscienza, farsi man mano *auto-coscienti* attraversando contraddizioni oggettive e intime conflittualità, dei *modi* attraverso cui questo stesso *Bewußtsein* ha esperito e sta esperendo la propria realtà. Ecco la via per il Sapere assoluto, la quale non potrebbe che *costruirsi* di volta in volta attraverso un processo di "prove ed errori", e dei cui *risultati* sarà questa stessa coscienza – fattasi *Selbstbewußtsein*, ossia cosciente di se stessa – a doversi necessariamente riappropriare. Ma tale riappropriazione non potrebbe che realizzarsi se non in virtù di un rapporto strutturalmente dialettico tra il soggetto e la sostanza: una simile "costruzione" del Sapere, i risultati concettuali cui il viaggio esperienziale della coscienza conduce, potranno riconoscersi come operazioni conoscitive del proprio stesso agire soltanto *alla fine* [*am Ende*]. E cioè solo quando la soggettività moderna si riconoscerà come *parte* costitutiva e attiva della sostanzialità di un mondo, di un universo eminentemente storico che, lungi dal potersi ancora considerare (come al contrario era avvenuto al debutto di questo stesso viaggio) al modo di un semplice e immediato dato naturale (o di una *Realität*), si rivelerà come già e sempre intessuto su mediazioni e relazioni concettuali, di natura scientifica, storica, culturale e linguistica, a loro volta "costruite" e "prodotte" dal movimento stesso dello Spirito (che si svelerà pertanto al modo di una *Wirklichkeit*), ossia dall'insieme di quei rapporti storico-sociali che hanno permesso la costituzione stessa della soggettività moderna. Si tratta qui, a dispetto di tutte le interpretazioni contrarie, di

⁹ Su queste moderne ricomprensioni dell'*Erfahrung* cfr. ID. 1988, in part. pp. 18-23.

un movimento conoscitivo e pratico ora realmente *concreto*, perché colto nella sua natura sostanzialmente *sociale*. Movimento, dunque, dettato da esigenze, necessità, bisogni e desideri individuali e collettivi insieme, che emergono e si pongono costantemente all'interno dell'esperienza stessa della coscienza. Ed è così che il soggetto, uscito da una dimensione iniziale ed *estranante* (*entfremdende*) del proprio sé, perché estraniante erano rimasti gli *immaginarî*, le *figurazioni* di quel mondo da cui esso si sarebbe gradualmente scisso, si potrà a tal punto ri-conoscere in determinate sostanzialità storico-spirituali, ora rivelate, *alla* e *per* la coscienza, nella loro compiuta *esteriorizzazione* (*Entäußerung*).

Si chiarisce, di conseguenza, la struttura dell'opera hegeliana: se i capitoli I-V della *Fenomenologia* andranno a mostrare il procedere dialettico dell'esperienza della coscienza, che solo all'interno dei *limiti* di questo stesso esperire potrà scoprirsi come tale, i capitoli VI-VIII non potranno che rivelare quelle configurazioni strutturali dello Spirito – quelle dimensioni contestuali del proprio discorrere, conoscere e agire – che diverranno *per* l'(auto)coscienza¹⁰. Solo alla fine, pertanto, il soggetto potrà scoprirsi come vera sostanza del mondo e la sostanza, a sua volta, come *risultato* di un agire essenzialmente pratico-conoscitivo. Un agire il cui soggetto protagonista, lungi dal coincidere con questa o quella individualità particolare e astratta, si scoprirà essere lo stesso movimento spirituale (e dunque, di fatto, storicosociale) in atto, necessariamente fondato su un'*immanente* e *dinamica relazionalità* tra tutte le sue parti. Vedremo, infatti, come quelle configurazioni strutturali dello Spirito, quei mondi storicosociali colti infine nel proprio Concetto, non potranno che determinarsi al modo di *differenze interne* al movimento stesso, afferrato finalmente dall'autocoscienza nella sua unitaria e risultata *oggettività*. Una dinamica sostanzialità, in sintesi, che tale soggettività, a tal punto pienamente cosciente di sé e dei modi attraverso cui ha esperito il mondo e se stessa, potrebbe cogliere nell'unico modo per lei ora possibile, ossia al modo di un *presupposto-posto*¹¹. Presupposto-posto: si tratta qui, ancora

¹⁰ Per i capp. I-V cfr. PHG-W.3, pp. 82-323; per i capp. VI-VIII cfr. *ivi*, pp. 324-591; trad. it. 2009, risp. pp. 128-371 e pp. 373-647.

¹¹ Mi servo qui della definizione tematizzata da Roberto Finelli, che seguendo Hegel e la sua «*epistemologia del "circolo"*» parla precisamente di un movimento che si attua sempre e a ogni livello secondo «il paradigma circolare

una volta, di un movimento concettuale, storico ed esperienziale, che potrebbe trovare solo *entro di sé* le proprie premesse, le quali non potrebbero che costruirsi all'interno del processo stesso e infine rivelarsi, nella loro oggettiva significatività, solo a una coscienza divenuta consapevole di sé e della propria natura di essere agente, di essere ragionevole e sociale.

Va da sé che l'impostazione teorica sottesa a tutto il sistema della *Fenomenologia* non potrebbe di certo ammettere una qualsivoglia forma di dualismo, tanto sul piano di una "fenomenologia dell'esperienza" quanto su quello propriamente ontologico¹². Nelle pagine che seguono, del resto, vedremo precisamente quanto la struttura ontologica del reale, che lo Hegel della *Fenomenologia* stava costantemente presupponendo, non possa non conservare un carattere essenzialmente *dialettico-relazionale*. Ciò significa che a farsi determinante, di necessità, sarà la dimensione *vitale* delle cose stesse, dacché sarebbe stata proprio la dinamicità del processo della vita in quanto tale a mostrarsi come movimento già, in se stesso, dialettico. Ed è precisamente l'elemento naturale, colto dal e nel Concetto, a mostrarlo:

«La gemma scompare quando sboccia il fiore, e si potrebbe dire che ne viene confutata; allo stesso modo, quando sorge il frutto, il fiore viene, per così dire, denunciato come una falsa esistenza della pianta, e il frutto subentra al posto del fiore come sua verità. Ora, queste forme non sono semplicemente differenti l'una dall'altra, ma l'una soppianta l'altra in quanto sono reciprocamente incompatibili. Nello stesso tempo, però, la loro natura fluida le rende momenti dell'unità organica, in cui non solo non entrano in contrasto, ma sono necessarie l'una quanto l'altra; e soltanto questa pari necessità costituisce la vita del Tutto»¹³.

dell'*immediato-mediato-immediato* o, ancor meglio, del *presupposto-posto* (*Vorgesetztes-Gesetztes*)». Cfr. FINELLI 2004, p. 27.

¹² Inversamente, si noti che nel contesto della francese *Hegel renaissance* Alexandre Kojève, uno dei massimi esponenti di quella stagione, rilesse la *Fenomenologia* proprio attraverso un'intricata forma di dualismo ontologico, ricavata non solo dalla filosofia heideggeriana, ma anche da un certo platonismo a sfondo cristiano e creazionistico. In merito, cfr. RAIMONDI 2022, in part. pp. 104-109.

¹³ PHG-W.3, p. 12; cfr. trad. it. 2009, p. 52. Sul legame imprescindibile tra "vita" e "pensiero" in Hegel cfr. sicuramente ACHELLA 2019.

Ecco definita la dialettica hegeliana che, se intesa correttamente, non potrebbe di certo presupporre una definitiva e irrisolvibile scissione tra il soggetto e l'oggetto o tra l'uomo e la natura, tutt'altro. Si capisce, allora, come il momento dell'immediatezza naturale non possa che rappresentare la premessa imprescindibile per il suo stesso togliimento (*Aufhebung*), in vista dell'estrinsecazione e della rivelazione successive delle Figure dello Spirito. Quest'ultimo, infatti, stando proprio alla concezione hegeliana della dialettica, se fosse privo di un contenuto immanente al proprio stesso darsi, non potrebbe neppure manifestarsi nella propria reale oggettività. Ed è così che il viaggio esperienziale della coscienza può ora prendere inizio dalla *Certezza sensibile*, da un modo immediato e naturale di rapportarsi al mondo ma che, proprio perché già e sempre un "rapportarsi", dà avvio, seppur ancora inconsapevolmente, alla costruzione delle necessarie premesse concettuali per lo sviluppo delle Figure esperienziali successive: *Percezione, Forza e Intelletto, Autocoscienza, Ragione*. La stessa autocoscienza, insomma, non potrebbe che emergere «sul fondale della vita universale»¹⁴. In sintesi, qui le modalità pratico-conoscitive implicate in questo "fare esperienza" di qualcosa non potrebbero che essere già e sempre *in* costruzione, modi di esperire se stessi e il proprio mondo di cui l'autocoscienza riuscirà a riappropriarsi solo nel momento in cui volgerà il suo sguardo *all'indietro*: soltanto quando afferrerà il senso complessivo di quanto essa stessa *ha svolto, ha fatto* nel corso della sua esperienza, ormai declinata inevitabilmente al *passato*. L'*Erfahrung*, infine, si farà *Erinnerung, memoria e ricordo*¹⁵.

¹⁴ Cfr. HYPPOLITE 1947, trad. it. 1965, p. 200.

¹⁵ Sulla funzione e sul significato dell'*Erinnerung* in quanto «ricognizione riappropriante e rammemorante» di un «viaggio *passato*», cfr. in part. AMOROSO 1988, pp. 20-21. Si veda quindi GADAMER 1960, trad. it. 1983, p. 411, secondo cui «l'essenza dell'esperienza viene qui pensata in anticipo sul modello di un momento in cui l'esperienza è superata».

2. Dall'Entfremdung all'Entäußerung: il movimento del Sapere come riappropriazione progressiva del Mondo e di Sé

A ben vedere, la *Fenomenologia dello spirito* potrebbe esser letta nella sua interezza come una scienza dell'esperienza della coscienza in cui quest'ultima, a partire da una condizione estraniante del proprio sé, ponendosi man mano *di fronte* a un *altro* misconoscendolo nella sua sostanzialità, si rivelerà nondimeno in grado di indicare progressivamente l'unico modo possibile per giungere alla liberazione emancipativa (all'*Entlassen*) dello Spirito: liberazione ed emancipazione da modi fondamentalmente inadeguati di rapportarsi a se stessi e all'altro da sé. Seguendo una distinzione terminologica fondamentale, posta proprio dalla *Fenomenologia*, tra alienazione spirituale ora in quanto *Entfremdung* (estraneazione), ora in quanto *Entäußerung* (esteriorizzazione), possiamo cogliere la vera natura del movimento in gioco¹⁶. Qui si tratterà infatti di comprendere come lo Spirito, quei reticolati relazionali già e sempre in atto e che costituiscono l'intelaiatura interna di ogni tipo di processo essenzialmente storicossociale, possa liberarsi dalla propria *Entfremdung*, così da pervenire alla propria *Entäußerung*. Ossia, come esso possa riconoscersi all'interno di una realtà divenuta finalmente *effettuale* (*Wirkllichkeit*), compresa come il risultato di un *Wirken*, di un'attività reale e dinamica già e sempre operante, i cui veri contenuti di senso si renderanno interamente *visibili*, dacché, a tal punto, pienamente *ostensibili*, alla e per la coscienza. Sarà solo in tal modo che il soggetto potrà scoprirsi anche come sostanza e la sostanza anche come soggetto, poiché il secondo avrà preso finalmente coscienza di quel processo di

¹⁶ Come è noto, il primo a intuire tale distinzione terminologico-concettuale, chiaramente delineata dalla *Fenomenologia*, fu György Lukács nel suo *Il giovane Hegel*, opera pubblicata per la prima volta nel 1948 e che, come è noto, aprì la strada a un'originale rilettura del testo hegeliano attraverso le lenti del giovane Marx dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Cfr. LUKÁCS 1967, pp. 29 e 22; 656-693, quindi MARX 1968, in part. p. 514; trad. it. 1963, pp. 196-197. In merito, cfr. GARGANI 2017, pp. 122-133. A riguardo, si veda anche MASSOLO 1973, in part. p. 199; ALESSANDRONI 2016, pp. 99-101; RAIMONDI 2022, in part. pp. 217-218.

«soggettivazione» e di «interiorizzazione» della prima messo costantemente in opera, e che solo alla fine potrà riconoscersi nella sua verità risultata¹⁷.

Ma prima di arrivare a un simile esito, come Hegel ci ha detto, la coscienza dovrà percorrere un lungo cammino. Abbiamo già accennato al fatto che nella prima Figura fenomenologica incontrata, quella della *Certezza sensibile*, il sapere è «un sapere dell' *immediato*, dell' *essente*», dacché la coscienza qui non ha ancora sperimentato il momento del *negativo*: essa si trova ancora in un rapporto «fusionale» con l'esteriorità naturale¹⁸. La coscienza, insomma, è qui immediatamente certa di ciò che la circonda, trovandosi in uno stato di immediata unità tra se stessa e l'esser dato, lì dove tale rapporto con questo «*puro essere*» è sì già un “rappor-tarsi”, ma che non potrebbe che darsi in modo non saputo, non mediato – per l'appunto nella sua primordiale naturalità e immediatezza¹⁹. La coscienza, in tale momento del suo esperire, è quindi ancora certa del suo Qui e del suo Ora, sentiti come immediatamente universali. Tuttavia, nel momento stesso in cui la coscienza intenderà *indicare* un oggetto che è «qui» ed «ora», tentando così di definirlo, di *dirlo* nella sua semplice universalità, avrà già iniziato a scindersi, seppur inconsciamente, tra se stessa e il proprio mondo:

«L'atto linguistico ha dunque la divina natura di invertire immediatamente l'opinione, di farla divenire altro e di non lasciarla *giungere alla parola*. Nel momento in cui io, però, voglio venire in soccorso del linguaggio *indicando* questo pezzo di carta, ecco allora che faccio esperienza di ciò che di fatto costituisce la verità della certezza sensibile: indico questo pezzo di carta come un *Qui* che è un Qui di molti *Qui*, come un *insieme semplice* di molti *Qui*, cioè come un universale. A questo punto, lo assumo com'è in verità, e invece di sapere qualcosa di immediato, *io lo prendo per vero* [*nehme ich wahr*], cioè: percepisco»²⁰.

Ecco che appare per la prima volta la parola «*Ich*»: solo a partire dalla progressiva differenziazione tra il sé e il mondo dato nella sua immediata

¹⁷ A riguardo, cfr. MORANI 2021, in part. pp. 301-302.

¹⁸ Cfr. PHG-W.3, p. 82; trad. it. 2009, p. 128. Sull'uso del termine «fusionale» in tale contesto cfr. FINELLI 2004, in part. pp. 128-129.

¹⁹ Cfr. PHG-W.3, p. 83; trad. it. 2009, p. 129.

²⁰ *Ivz*, p. 92 (cfr. trad. it. 2009, p. 137).

naturalità, solo mettendo in discussione quanto dapprima inglobava l'io al modo un semplice oggetto, come un semplice "Questo" tra altri "Questi", sarà possibile iniziare a sperimentare, lentamente ma in modo inesorabile, il momento del negativo: esperienza del dire "No" sviluppata da un io che, per ciò stesso, già comincerà a porsi contro un'esteriorità divenuta, per la coscienza, estraniata ed estraniante. Non a caso, dalla Figura della *Percezione* sino a quella dell'*Autocoscienza* si assisterà all'emergere graduale di una soggettività posta *di fronte* a un'oggettività (*Gegenständlichkeit*), a ciò che diverrà un *altro da sé* puramente *indifferente*, ritenuto non-sostanziale e persino dileguante rispetto al proprio sé; un'oggettività che, proprio per questo, il soggetto immediatamente cosciente di sé inizierà a voler *assimilare*, a voler ridurre alla propria individualità immediata. Parallelamente, il processo di costruzione dell'esperienza si pone già in atto. Nella percezione la coscienza sperimenta le molteplici proprietà degli oggetti, ora osservati da un punto di vista ad essi *esterno*, sino a trovare la necessità propriamente *gnoseologica* di unificare e uniformare sotto una legge universale, seppur ancora esterna allo stesso oggetto d'esperienza, la molteplicità data, secondo principi scientifici altrettanto universali²¹.

Si è già pervenuti, così, al momento di *Forza e Intelletto*, a svelare l'esperienza della coscienza, ancora una volta, come un viaggio essenzialmente contraddittorio e conflittuale. Quest'ulteriore tappa, infatti, non farà altro che rivelare il carattere *astratto* di simili leggi universali, che, a tale livello, non potrebbero che tradire la persistente inadeguatezza dell'Intelletto, che tutto separa, tutto scinde, senza riportare alcunché a vera unità, finendo per opporsi in modo assoluto alla realtà concreta del divenire e della vita²². Tuttavia, ciò che qui la coscienza guadagna, nella sua continua scissione dall'altro da sé, è il concetto stesso della Legge. Ovvero, la consapevolezza del fatto che qualsivoglia oggetto *d'esperienza* non potrebbe che rimandare già e sempre ad altro dalla sua immediatezza e passività, non potrebbe che rimandare già e sempre al suo Concetto. E tanto varrà, a maggior ragione, dal lato della coscienza. Essa, che sul piano gnoseologico aveva tentato di assimilare l'altro da sé nella costruzione della legge, ora scopre che la sua stessa soggettività non potrebbe

²¹ Cfr. PHG-W.3, capp. II-III.

²² Cfr. *ivi*, in part. pp. 117-126; trad. it. 2009, pp. 162-170.

che rimandare a un altro da se stessa, dacché si accorgerà che «l'aver coscienza di un altro, di un oggetto in generale, è già necessariamente *auto-coscienza*, riflessione entro sé, coscienza di se stesso nel proprio essere-altro»²³. È già a questo livello che si rivela il significato più autentico della soggettività moderna, in quanto coscienza che pensa se stessa e che inizierà a riflettere sui suoi stessi modi di costruire e di rappresentare il sé e l'altro da sé: «Il *processo necessario* delle figure della coscienza fin qui esposte, secondo le quali il vero era una cosa, un altro rispetto a esse, rivela appunto non solo che la coscienza delle cose è possibile unicamente *per un'autocoscienza*, ma anche e soprattutto che soltanto l'autocoscienza è la verità di quelle stesse figure». Tuttavia, questa verità è per ora soltanto «*per noi [für uns]*», soltanto, cioè, per lo sguardo filosofico: essa non è «ancora per la coscienza. L'autocoscienza» è qui «divenuta solo *per sé*, non ancora *come unità* con la coscienza in generale»²⁴.

La costruzione dell'esperienza della coscienza, se considerata dallo sguardo filosofico, non potrebbe che mostrarsi come un costruire anche se stessi, un costruirsi, però, che potrebbe prodursi solo dialetticamente, solo attraversando la «via del dubbio» e «anzi, più propriamente» la «via della disperazione»²⁵. Un cammino, pertanto, che dalla coscienza naturale, da un modo naturale e immediato di rapportarsi al mondo e a se stessi, condurrà necessariamente al momento della *negatività* e della *scissione* tra il soggetto e la sostanza, laddove quest'ultima, nella *Fenomenologia*, non potrebbe che esser considerata «in sé e nel suo movimento nella misura in cui è oggetto della coscienza». E questo per il semplice fatto che «la coscienza sa e comprende unicamente ciò di cui fa esperienza, e nell'esperienza essa incontra, appunto, soltanto la sostanza spirituale come *oggetto* del proprio Sé». Tuttavia, «se lo Spirito diviene oggetto [...] ciò avviene perché esso è il movimento (a) del divenire un *altro* da sé, cioè del divenire *oggetto del proprio Sé*, e (b) del rimuovere [*aufzuheben*] questo essere-altro»²⁶. E ancora:

²³ *Ivi*, p. 135 (cfr. trad. it. 2009, p. 178).

²⁴ Cfr. *Ibidem* (secondo e terzo corsivo miei).

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 72; trad. it. 2009, p. 117.

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 38; trad. it. 2009, pp. 74-75.

«Ciò che si chiama esperienza è proprio questo movimento in cui l'immediato, il non esperito, cioè l'astratto – appartenga poi all'essere sensibile o alla semplicità solo pensata –, diviene innanzitutto estraneo [*entfremdet*] a se stesso e poi da questa estraneazione [*Entfremdung*] ritorna a sé: solo nel momento del ritorno a sé l'immediato, divenuto anche proprietà della coscienza, è presentato ed esposto nella sua realtà e verità²⁷.

Occorre ora ritornare precisamente sul primo dei due momenti qui implicati, anticipati nel loro significato strutturale sin dalla prefazione dell'opera. La Figura fenomenologica che mostra il momento del «divenire *oggetto del proprio Sé*», del resto, è quella poc'anzi incontrata con il dispiegarsi dell'autocoscienza, la quale perverrà alla verità della certezza di se stessa. Se le premesse *conoscitivo-gnoseologiche* di tale risultato non potrebbero che trovarsi nelle tre Figure precedenti, nel capitolo dedicato al momento dell'autocoscienza si mostrerà definitivamente il carattere *pratico-antropologico* di questo stesso esperire²⁸. Vediamone le ragioni fondamentali. Innanzitutto, la coscienza che pensa se stessa si definisce come un *Ich* ora riflesso entro sé, che si pone come differenza *esclusiva ed escludente* rispetto a tutto ciò che si avverte come assolutamente altro da se stessi. È vero, infatti, che «per l'autocoscienza [...] il mondo sensibile» si mostra come «una sussistenza soltanto *fenomenica*, apparente, e cioè una differenza che non ha *in sé* nessun essere»²⁹. Ciò significa che l'autocoscienza, in questo preciso momento, impara a riconoscere «*soltanto se stessa in quanto se stessa*»³⁰: questa soggettività *immediata*, che si farà progressivamente certa della propria individualità autocosciente, tenderà, ancora una volta, non solo di ridurre l'universo dato alla *sua* costruzione della legge, ma anche e soprattutto di assimilare a sé qualsiasi *altra* individualità *vivente* e altrettanto *autocosciente*. «Ciò che l'autocoscienza differenzia da sé e pone *come essente* [*als seiend*], infatti, proprio perché posto da essa come essente, non è mero oggetto della certezza sensibile e della percezione, ma un essere che è riflesso entro sé:

²⁷ *Ivz*, pp. 38-39 (cfr. trad. it. 2009, p. 75).

²⁸ Sul rapporto non scindibile (perché essenzialmente unitario e dialettico) tra questi due piani del discorso hegeliano cfr. FINELLI 2019, pp. 138-139.

²⁹ PHG-W.3, pp. 138-139 (cfr. trad. it. 2009, p. 185).

³⁰ *Ivz*, p. 138 (cfr. trad. it. 2009, p. 184).

l'oggetto del desiderio immediato [*unmittelbaren Begierde*] è un *vivente* [*Lebendiges*]³¹. L'autocoscienza, dunque, è «*desiderio* in generale», essa è un vivente che desidera assimilare immediatamente un'altra autocoscienza non ancora riconosciuta come tale. Qui oltre se stessa, lo si è già visto su un piano differente, non vi può essere nulla di davvero sostanziale: l'autocoscienza, allora, è solo «l'immobile tautologia: Io sono Io»³².

In quest'ulteriore forma di estraneazione, dunque, l'Io non si ritroverà più soltanto di fronte al semplice esser dato, inteso nella sua pura naturalità, ma già al cospetto di un'altra autocoscienza: «essa è uscita *fuori di sé*»³³. Una simile scoperta, però, non potrebbe che far precipitare la soggettività qui implicata in una nuova condizione di crisi. La prima autocoscienza, non a caso, una volta esperito il piano dell'alterità vivente e desiderante, intenderà ritornare immediatamente in se stessa, negando con tutta semplicità la sostanzialità della seconda autocoscienza. Ecco il movimento negativo ed estraniante che condurrà all'astrazione assoluta dell'Io=Io, sicché la soggettività autocosciente, pretendendosi immediatamente universale, si scoprirà, invero, prigioniera del suo stesso solipsismo. Si spiega così anche perché «l'autocoscienza è, innanzitutto, essere-per-sé semplice, è uguaglianza con se stessa perché esclude *da sé* tutto ciò che è *altro*. Essa scorge la propria essenza e il proprio oggetto assoluto nell'*Io*»³⁴. L'autocoscienza, insomma, finisce per rappresentare il momento astratto della singolarità e dell'autonomia assolute, di quella soggettività ancora immersa «nell'*essere* della *vita*» che considera tutti gli altri individui come «oggetti qualsiasi», come oggetti inessenziali pronti per essere assimilati e ridotti a sé³⁵. Al tempo stesso, però, è pur vero che qui non potrebbe che trattarsi anche della costruzione dialettica del *rapporto* tra due autocoscienze, una costruzione certamente fatta, a sua volta e in un primo momento, di conflitti e di contraddizioni oggettive. Non a caso, a tale livello, queste due autocoscienze «non hanno ancora compiuto, *l'una per l'altra*, il movimento dell'astrazione assoluta [...]. In

³¹ *Ivz*, p.139 (cfr. trad. it. 2009, p. 185).

³² *Ivz*, pp. 138 e 139 (cfr. trad. it. 2009, pp. 184 e 185).

³³ *Ivz*, p. 146 (cfr. trad. it. 2009, p. 191).

³⁴ *Ivz*, pp. 147-148 (cfr. trad. it. 2009, p. 193).

³⁵ *Ivz*, p. 148 (cfr. trad. it. 2009, *ibidem*).

definitiva, nessuna di queste due coscienze si è ancora presentata all'altra come puro *essere-per-sé*, cioè come *autocoscienza*³⁶. Ciò che qui continua a mancare, in una parola, è il *riconoscimento reciproco* tra queste due soggettività autonome e autocoscienti, quell'unica e possibile modalità relazionale in grado di assicurare la *determinazione concreta* dell'una e dell'altra: «Ciascuna autocoscienza è certa di se stessa, ma non dell'altra. Questo significa allora che la propria certezza di sé non ha ancora alcuna verità»³⁷.

Gli sviluppi cruciali del momento fenomenologico in gioco sono più che noti: queste due autocoscienze, che inizialmente non si erano riconosciute reciprocamente come tali, trasformeranno il loro rapporto di mutua indifferenza in un vero e proprio conflitto per la sottomissione e l'assimilazione effettiva dell'altro, cercando così di «*dar prova di sé* [...] mediante la lotta per la vita e la morte»³⁸. Un simile esito condurrà, di conseguenza, all'emergere di ulteriori momenti interni al processo stesso, quali quelli dell'autonomia e della non-autonomia dell'autocoscienza, e cioè Signoria e Servitù, e della libertà dell'autocoscienza nelle Figure dello stoicismo, dello scetticismo e della coscienza infelice³⁹. Sarà proprio quest'ultima, del resto, a scoprirsi come vera soggettività agente e autonoma, una volta che sarà riuscita a liberarsi e a emanciparsi da nuove e sempre più complesse forme di estraneazione del sé⁴⁰. Ad ogni modo,

³⁶ *Ibidem* (cfr. trad. it. 2009, p. 194).

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ivz*, pp. 148-149 (cfr. trad. it. 2009, *ibidem*).

³⁹ Cfr. *ivz*, pp. 145-177; trad. it. 2009, pp. 191-223.

⁴⁰ In tal senso, sappiamo che già la coscienza servile, tremando di fronte al Signore e provando assoluta angoscia per la propria condizione di "subalternità" e di estraneità, si scoprirà in grado di farsi soggettività realmente autonoma e consapevole di sé, proprio grazie al suo lavoro messo inizialmente al servizio del Signore, ovvero in virtù della sua elaborazione e trasformazione della Cosa (cfr. *ivz*, p. 153; trad. it. 2009, p. 199). Non a caso, una volta attraversati i momenti dello Stoicismo e dello Scetticismo, la libertà dell'autocoscienza inizierà a manifestarsi attraverso la figura della coscienza infelice, precisamente quella forma di coscienza *che lavora al servizio di un altro* e che, essenzialmente insoddisfatta della vita di *questo* mondo, finirà per rifugiarsi in un assoluto e vuoto Aldilà (cfr. *ivz*, p. 175; trad. it. 2009, p. 221). Su tutto ciò, si veda ancora MARX 1968, p. 573 (trad. it. 1963, p. 263).

prima ancora di affrontare il momento della Signoria e della Servitù, Hegel aveva già anticipato il risultato cui avrebbe condotto l'intero movimento in atto. Attraversando ulteriori contraddizioni interne ed esterne alla coscienza, si toglierà in tal modo il carattere del tutto astratto dell'Io autocosciente, dacché si giungerà a comprendere precisamente che la sua determinazione concreta potrebbe darsi soltanto *all'interno e in virtù* del rapporto con l'altro: Io sono Io *solo* perché *non* sono *questa* specifica altra cosa che, dunque, mi riguarda e mi determina in modo tutt'altro che inessenziale⁴¹. Ecco che riemerge, sul livello dell'esperienza della coscienza, tutto il portato di un'ontologia dialettico-relazionale in quanto intelaiatura strutturale della vita concreta di ogni cosa, fatta, ancora una volta, di necessità, di bisogni e di desideri soggettivi e oggettivi insieme. Si capisce, dunque, la conclusione hegeliana:

«Adesso si tratta di un' *autocoscienza per un' autocoscienza*. Solo così l'autocoscienza è tale effettivamente; solo così, infatti, per l'autocoscienza diviene l'unità di se stessa nel suo essere altro. *Io*, che è l'oggetto del concetto dell'autocoscienza, non è di fatto un *oggetto*. L'oggetto del desiderio, al contrario, è soltanto *autonomo*: esso è infatti l'indistruttibile sostanza universale, la fluida essenza uguale a se stessa. Quando invece l'oggetto è costituito da un'autocoscienza, esso è allora tanto Io quanto oggetto. In tal modo, per noi, è già dato il concetto *dello Spirito*. E la coscienza farà appunto esperienza di ciò che lo Spirito è: sostanza assoluta che, nella perfetta libertà e autonomia della propria opposizione, cioè delle diverse autocoscienze essenti per sé, costituisce l'unità delle autocoscienze stesse: *Io* che è *Noi*, e *Noi* che è *Io*»⁴².

La riconciliazione tra autocoscienza e altro da sé, tra soggettività e oggettività, tra il per-sé e l'in-sé, è qui già annunciata. Tuttavia, prima ancora di pervenire al riconoscimento reale di una determinata sostanzialità spirituale, della verità effettuale del proprio mondo storicossociale già e sempre in atto e di cui la soggettività si scoprirà essere tanto parte attiva quanto essenziale risultato, l'autocoscienza dovrà attraversare il momento della *Gewißheit und Wahrheit der Vernunft*, facendosi così

⁴¹ È chiaro come qui sia implicato il concetto di “negazione determinata”. A riguardo, si vedano BUTLER 1999, trad. it. 2009, pp. 30-34; FINELLI 2004, pp. 102-107; ALESSANDRONI 2016, pp. 133-137.

⁴² PHG-W.3, pp. 144-145 (cfr. trad. it. 2009, pp. 190-191).

definitivamente certa di «essere» misura essenziale di «ogni verità»⁴³. In tal senso, se per la coscienza infelice la propria ragion d'essere nel mondo, la propria essenzialità, erano ancora proiettate «*Aldilà* di se stessa»⁴⁴, estraniare in un mondo-altro infinitamente lontano e irriconciliabile con l'angosciante vita del finito, ora la soggettività consapevole di sé «giunge a cogliere il pensiero secondo cui la *coscienza singolare, in sé*, è essenza assoluta», ritornando «allora entro se stessa»⁴⁵. È in questo preciso momento che si dischiude il regno dell'idealismo in generale, secondo cui si riafferma in modo assolutamente vuoto e astratto quell'immobile tautologia dell'Io=Io, questa volta certo di *essere* «ogni realtà [*alle Realität*]»⁴⁶. Insomma, qui entriamo a pieno titolo nell'universo intellettualistico del pensiero astratto, il quale continua a opporre se stesso all'oggettività del mondo esterno, ponendovisi soltanto *accanto*. L'Io, dunque, a tale livello non potrà che esperire il mondo sulla base «di verità belle e fatte [*ausgemachte Wahrheiten*]»⁴⁷, rimuovendo in tal modo tutta l'esperienza del *processo* che, invero, ha permesso alla coscienza di concepirsi come un Io autocosciente e assoluto. Tanto più che Hegel, sin dalla prefazione dell'opera, aveva affermato che «chi possiede tali verità, non ritiene più necessario rimetterle in discussione, anzi, le pone a fondamento di ogni discussione e, mediante esse, crede di poter giudicare e condannare qualsiasi persona o avvenimento»⁴⁸. In sintesi, l'idealismo solipsistico che qui Hegel ha di mira, ma che nondimeno costituisce un momento necessario di questo stesso esperire, non potrebbe che concepire la soggettività non già come risultato di un processo storico ed esperienziale da dover a ogni momento comprendere nelle sue strutture sostanziali, ma come presupposto astrattamente universale in grado di prescindere da ogni dimensione contestuale (ed effettuale) del proprio conoscere e del proprio agire⁴⁹. Siamo dunque all'interno del regno dell'Intelletto che,

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 178; trad. it. 2009, p. 227.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ivi*, p. 179 (cfr. trad. it. 2009, p. 229).

⁴⁷ *Ivi*, p. 62 (cfr. trad. it. 2009, p. 101).

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Potremmo dire che qui siamo già di fronte alla tematizzazione (e alla critica) di una ragione puramente “naturalistico-riduzionista” – o, per dirla con Hegel,

continuando a opporsi alla vera realtà effettuale delle cose, tenterà ancora di ridurre ai propri schematismi puramente formali ciò che gli si pone soltanto di fronte. Tantoché l'oggetto, che è ora determinato in coscienza dagli schematismi di una ragione "bella e fatta", ovvero solo presupposta a qualsiasi tipo d'esperienza per noi possibile, non potrà che consistere in «un oggetto determinato dal valore della Categoria, ma che *per* la coscienza non ha ancora esso stesso il valore della Categoria»⁵⁰.

Il valore e il significato della soggettività moderna, universale, libera e ragionevole, è ora pienamente rivelato. Tuttavia, solo prendendo coscienza del fatto che tale soggettività agente non potrebbe che costruirsi, prodursi, svilupparsi come tale soltanto *all'interno* della viva sostanzialità di un determinato processo storicossociale, si potrà pervenire al vero regno dello Spirito, alla vera liberazione e alla vera emancipazione dalla propria *Entfremdung*. Solo così sarà possibile riconoscersi nel seno di una realtà che, lungi dal rappresentare un elemento puramente dato e giustapposto al soggetto, lungi dal presentarsi come una pura e semplice *Realität*, si manifesterà precisamente come concreta realtà effettuale, da noi stessi immanentemente prodotta⁵¹. E nel momento in cui la soggettività certa della verità della propria ragione prenderà coscienza di tutto ciò, allora l'Io, dapprima assolutamente astratto e tautologicamente concepito, si sarà già riconosciuto nel *Noi*: in quella sostanzialità spirituale, essenzialmente storicossociale, a un tempo costruita e rivelata all'interno dell'esperienza stessa della coscienza – una coscienza che, a tal punto, non potrà che scoprirsi eminentemente *collettiva*. È qui che l'Io può

a una semplice e immediata «natürlichen Vernunft» (cfr. *ivi*, p. 63; trad. it. 2009, *ibidem*).

⁵⁰ *Ivi*, p. 326 (cfr. trad. it. 2009, p. 375. Corsivo mio). È qui ancor più evidente la polemica di Hegel contro le derive intellettualistiche tipiche della filosofia kantiana.

⁵¹ Del resto, fu ancora il giovane Marx dei *Manoscritti* a riconoscere che «l'importante della *Fenomenologia* hegeliana e nel suo risultato finale – la dialettica della negatività come principio motore e generatore – è dunque che Hegel intende l'autoprodursi dell'uomo come un processo, l'oggettivarsi come un opporsi, come alienazione [*Entäußerung*] e come soppressione di questa alienazione; che egli dunque coglie l'essenza del *lavoro* e concepisce l'uomo oggettivo, l'uomo verace perché uomo reale, come risultato del suo *proprio lavoro*». MARX 1968, p. 574 (cfr. trad. it. 1963, p. 263).

comprendere di essere “Io” proprio perché già e sempre in relazione con l’Altro, in cui ora la coscienza si ri-conosce, senza per questo rinunciare al valore della propria intrinseca differenza. Solo su questo terreno, d’altronde, la soggettività consapevole di sé potrà ri-conoscersi anche nella propria *Opera*, in quell’oggettività sostanziale del proprio mondo già e sempre prodotta ed elaborata da *tutti* e da *ciascuno*. Le Figure dello Spirito, di cui la coscienza, il per-sé, riuscirà così a riappropriarsi, potranno finalmente manifestarsi nella propria *Entäußerung*, nelle proprie immanenti strutture essenziali:

«Il mondo oggettivo reale [*gegenständliche wirkliche Welt*], dunque, ha perso per il Sé ogni significato di estraneità [*Fremden*], così come il Sé non ha più il significato di un essere-per-sé separato, dipendente o indipendente, dal mondo. Lo spirito è la sostanza e l’essenza universale, permanente e uguale a se stessa, è il fondamento e il punto di partenza irremovibile e indissolubile dell’attività di Tutti: in quanto In-sé pensato di ogni autocoscienza, lo spirito è il fine e la meta di tale attività. Questa sostanza è anche l’opera universale che, mediante l’attività di Tutti e di Ciascuno si produce come loro unità e uguaglianza: essa, infatti, è l’essere-per-sé, il Sé, l’attività. In quanto sostanza, lo spirito è l’autouguaglianza inflessibile e giusta; in quanto essere-per-sé [in quanto Soggetto, *n.d.r.*], invece, la sostanza è l’essenza dissolta [...], in cui Ciascuno porta a compimento la sua propria opera e, frantumando l’essere universale, se ne prende la sua parte. Questa dissoluzione e singolarizzazione dell’essenza è appunto il momento dell’attività e del Sé di Tutti; questo momento è il movimento e l’anima della sostanza, ed è l’essenza universale portata ad attuazione. Proprio perché è l’essere dissolto nel Sé, la sostanza *non* è la morta essenza, ma è l’essenza *reale* e *vivente* [*Gerade darin, daß sie das im Selbst aufgelöste Sein ist, ist sie nicht das tote Wesen, sondern wirklich und lebendig*]⁵².

3. *Il Sapere Assoluto e il problema metafisico-speculativo*

È ormai chiaro come lo Hegel della *Fenomenologia* non avesse di certo potuto ammettere una concezione della soggettività di stampo puramente “essenzialistico”, in senso dogmatico, teologico o riduzionistico. La natura dell’Io, infatti, non potrebbe che determinarsi e rivelarsi *nel*

⁵² PHG-W.3, p. 325 (cfr. trad. it. 2009, p. 374).

fluire del rapporto diveniente con l'altro-da-sé, con quelle dimensioni contestuali del proprio essere sociale già e sempre prodotte dal suo stesso agire. Prendere consapevolezza di questo movimento reale e dinamico non potrebbe che condurre alla liberazione emancipativa dalla propria *Entfremdung*, così da ritrovare e riconoscere il proprio sé nell'altro-da-sé – che, per ciò stesso, scompare in quanto assoluta alterità. Il “vero”, non a caso, può qui definirsi soltanto come «questa uguaglianza *restaurantesi*», tanto più che «solo questa riflessione entro se stesso nell'essere altro – non un'unità *originaria* in quanto tale, né *immediata* in quanto tale – è il vero»⁵³. Ed è così che dall'emergere dinamico del soggetto si ritorna alla verità della sostanza, ora chiaramente comprensibile come struttura «reale e vivente» – proprio perché risultata dal movimento stesso dello Spirito – di tutto ciò di cui la coscienza ha potuto fare esperienza. Per intenderci, solo a questo punto la sostanza potrebbe esser colta dalla coscienza come un *Vorgesetztes-Gesetztes*, come un presupposto già e sempre posto. Del resto, Hegel lo aveva anticipato in altri termini sempre nella prefazione del libro:

«Ora, se questo negativo appare in primo luogo come disuguaglianza dell'Io e dell'oggetto, esso è altrettanto disuguaglianza della sostanza con se stessa. Ciò che sembra accadere fuori di essa, ed essere persino un'attività diretta contro di essa, è infatti il suo proprio agire, ed è in tal modo che la sostanza mostra di essere essenzialmente soggetto»⁵⁴.

Simili risultati, del resto, costituiranno i contenuti fondamentali dell'ultima Figura fenomenologica: il Sapere Assoluto. Una volta attraversato il momento della Religione, infatti, la riconciliazione tra il sé e l'altro-da-sé si mostrerà finalmente nella sua compiuta e adeguata esteriorizzazione⁵⁵. Tanto più che a tale livello l'Io autocosciente «non è semplicemente il Sé, ma è l'*autouguaglianza del Sé*, e tale uguaglianza è

⁵³ «nur diese sich *wiederherstellende* Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst - nicht eine *ursprüngliche* Einheit als solche oder *unmittelbare* als solche - ist das Wahre». *Ivì*, p. 23 (cfr. trad. it. 2009, p. 62).

⁵⁴ *Ivì*, p. 39 (cfr. trad. it. 2009, p. 75).

⁵⁵ Sul carattere ancora estraniante della *Religion*, che prelude al Sapere Assoluto, cfr. *ivì*, in part. p. 586; trad. it. 2009, p. 641.

l'unità perfetta e immediata [*vollkommene und unmittelbare Einheit*] con se stesso, vale a dire: *questo soggetto è altrettanto la sostanza [dies Subjekt ist ebensosehr die Substanz]*»⁵⁶. D'altra parte, come abbiamo già anticipato, è precisamente su questo terreno che si mostra definitivamente il fatto che il «movimento di produzione della forma del proprio sapere di sé è il lavoro [*die Arbeit*] che lo Spirito compie come *storia reale [wirkliche Geschichte]*»⁵⁷. Tuttavia, vi è anche un altro elemento sul quale occorre interrogarsi. Come intendere, infatti, questo ri-trovare se stessi in una unità ora definita «*unmittelbare*»? Non è forse vero che tutto il movimento esperienziale della coscienza non potrebbe che costituirsi attraverso sempre più complesse forme di mediazione tra sé e sé e tra sé e il mondo? Come è possibile, allora, che proprio nel Sapere Assoluto, nella Figura fenomenologica apicale di tutto il processo in gioco, si ponga la necessità di ritornare ad una «unità immediata» con se stessi? La risposta a queste domande potrebbe darsi soltanto considerando la struttura *circolare* dell'intera *Fenomenologia*, la quale, *alla fine*, non potrebbe che ritornare alla sua figurazione iniziale, ponendola necessariamente su un livello speculativo superiore. Eccoci di nuovo alla *Certezza sensibile*, a quella coscienza originariamente naturale che ora può afferrare il senso del cammino che ha svolto sin qui. In questo preciso momento, infatti, la coscienza, comprendendo la sua necessaria e invalicabile finitezza, può scoprirsi come parte attiva e consapevole di un mondo interamente *spiritualizzato* e, al contempo, colto finalmente nelle sue strutturali modalità di *spiritualizzazione*. Insomma, il continuo circolo fenomenologico non potrebbe che mostrare la natura come già e sempre soggetta a divenire una *seconda* natura, afferrata nella sua sostanzialità reale e vivente, e cioè nel suo concetto *concreto*, da una coscienza che potrebbe specificarsi come tale soltanto *all'interno* di limiti, di condizioni e di necessità imprescindibili, dacché immanenti al divenire dello Spirito⁵⁸.

⁵⁶ *Ivz*, p. 587 (cfr. trad. it. 2009, p. 643).

⁵⁷ *Ivz*, p. 586 (cfr. trad. it. 2009, p. 641).

⁵⁸ Sul concetto prettamente hegeliano di “seconda natura” cfr. sicuramente GPHR-W.7, p. 46, § 4; trad. it. 2010, p. 27, quindi PEPERKAZ 1995, pp. 51-66; TESTA 2009, pp. 341-370. Sul conseguente carattere *oggettivo* (non arbitrario) della “libertà” della coscienza e dello Spirito cfr. almeno ALESSANDRONI 2016, pp. 23-37.

«Lo Spirito che sa se stesso, infatti, appunto perché coglie il proprio concetto, è quell'autouguaglianza immediata che, nella sua differenza, costituisce la *certezza dell'Immediato*, cioè la *coscienza sensibile*: dunque, proprio l'inizio da cui noi abbiamo preso le mosse. Questa emancipazione [*Entlassen*] dalla forma del proprio Sé è la suprema libertà e sicurezza del sapere che lo Spirito ha di se stesso»⁵⁹.

Si torna quindi a capire perché le differenze spirituali, o storicosociali, che si sono determinate nel corso di un simile movimento, non potrebbero che rivelarsi all'interno delle stesse Figure fenomenologiche, colte, infine, nella loro unità ed essenzialità organizzate. Ecco perché tali *Gestalten* possono ora manifestarsi chiaramente alla coscienza come Concetti puri, di cui potrà e dovrà occuparsi soltanto la *Wissenschaft der Logik*. È questa infatti che riuscirà, dopo la *Fenomenologia*, a esteriorizzare compiutamente «la forma del Concetto puro», ovvero a rendere *essoterici* quei contenuti che la coscienza, sino a quel momento, aveva potuto esperire solo *esotericamente*⁶⁰. A tal punto piuttosto

«lo Spirito ha raggiunto l'elemento puro della sua esistenza, il Concetto. Il contenuto, secondo la *libertà* del suo *essere*, è il Sé che si esteriorizza [*sich entäußernde*], e cioè l'unità *immediata* [*unmittelbare Einheit*] del sapere-se-stesso. Il movimento puro di tale esteriorizzazione [*Entäußerung*], considerato nel contenuto, costituisce la *necessità* del contenuto stesso [...]. Poiché ha raggiunto il Concetto, dunque, lo Spirito dispiega l'esistenza e il movimento in questo etere della propria vita, ed è *scienza*. Nella scienza, i momenti del movimento dello Spirito non si presentano più come *figure* determinate [*bestimmte Gestalten*] della *coscienza*; in quanto la differenza della coscienza è ritornata nel Sé, essi si mostrano adesso come *concetti determinati* [*bestimmte Begriffe*] e come il loro movimento organico fondato in se stesso»⁶¹.

Ma dal punto di vista della *Fenomenologia*, lo abbiamo già accennato, una simile emancipazione liberatrice verso la piena riappropriazione del

⁵⁹ PHG-W.3, pp. 589-590 (cfr. trad. it. 2009, p. 645).

⁶⁰ Hegel parla di quest'ulteriore distinzione sempre nella *Fenomenologia*: cfr. *ivi*, pp. 18-20; trad. it. 2009, pp. 57-59.

⁶¹ *Ivi*, pp. 588-589 (cfr. trad. it. 2009, pp. 644-645). Sul rapporto tra *Fenomenologia* e *Logica* si veda innanzitutto WLG1-W.5, pp. 16-18 (cfr. trad. it. 1968, pp. 6-8).

Sapere e del Sapersi, potrà attuarsi concretamente soltanto nel momento in cui la coscienza volgerà il suo sguardo all'indietro, e cioè solo quando l'*Erfahrung* si sarà fatta *Erinnerung*: ricordo riappropriante e rammemorante di quanto la coscienza ha svolto, ha fatto nel corso della sua stessa esperienza. In buona sostanza, solo nella *visione* interna del Tutto, solo assumendo un punto d'osservazione davvero onnicomprensivo sulla propria realtà, sarà possibile interiorizzare compiutamente la sostanzialità esperita delle cose. È qui che lo Spirito, intelaiatura dialettico-relazionale di ogni essere propriamente storicossociale, si scoprirà come vero soggetto dell'intero movimento *passato*, il quale non potrebbe che conservare le proprie differenze interne cogliendole nella loro sostanzialità vivente e reale: «Poiché la perfezione dello Spirito consiste nel *sapere* perfettamente ciò che *esso* è, nel sapere la propria sostanza, ecco allora che questo sapere è la sua *introiezione* [*Insichgehen*], nella quale lo Spirito abbandona la propria esistenza e ne affida la figura al ricordo [*Erinnerung*]»⁶².

Potremmo a tal punto affermare con una certa sicurezza che l'accesso allo sguardo filosofico-speculativo, che permetterà di cogliere le vere e concrete «forme del pensiero», quelle «anzitutto esposte e consegnate nel linguaggio umano»⁶³ – di cui non a caso la coscienza ha finito per fare esperienza – potrebbe darsi soltanto assumendo un punto di vista riappropriante, rammemorante, e per ciò stesso onnicomprensivo, in grado di esporre scientificamente le strutture essenziali dell'intero processo spirituale ora *presente*. Un presente, si è appena detto, che potrebbe essere afferrato nella sua verità solo comprendendolo alla luce del proprio passato, in quanto, cioè, risultato oggettivo di quello stesso movimento reale già e sempre operante. Presente-risultato, pertanto, anch'esso inevitabilmente soggetto al divenire dialettico dello Spirito, ora saputo come *wirkliche Geschichte*. Se fosse così, lo stesso sistema logico-speculativo non potrebbe che dipendere dal suo strutturale e necessario aggancio al *tempo*, dissolvendo definitivamente e in modo non equivoco qualsiasi pretesa propriamente metafisica, inesorabilmente proiettata verso il disvelamento di una logica imperitura dell'Essere e del Pensiero⁶⁴. D'altra

⁶² PHG-W.3, p. 590 (cfr. trad. it. 2009, p. 646).

⁶³ Cfr. WLgI-W.5, p. 20; trad. it. 1968, p. 10.

⁶⁴ Sulla problematicità della questione, si vedano HABERMAS 1985, trad. it. 1988;

parte, sappiamo anche che l'ultima versione del sistema che Hegel ci ha consegnato non è di certo esposta nella *Fenomenologia* del 1807, ma nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* del 1830. Sistema finale e compiuto che, come è noto, anziché ripartire dalla dimensione dell'esperienza *finita* della coscienza, prende avvio proprio dalla *Logica*, che, secondo i Preliminari dell'opera, ora «coincide» precisamente «con la *Metafisica*», ovvero «con la scienza delle cose poste in *pensieri*», da sempre finalizzati «a esprimere le *essenze delle cose*»⁶⁵. D'altro canto, anche alla luce della lezione fenomenologica, non stupisce il fatto che Hegel, poco più avanti, pur aggiungeva che tali determinazioni del pensiero, nel contesto del mondo moderno, non potevano più esser considerate come «volevoli per sé e capaci nella loro astrazione, di essere *predicati del vero*»: non potevano più prescindere, in ultima analisi, dall'agire e dall'esperire della coscienza⁶⁶. Del resto proprio una tale precisazione, certamente funzionale alla fondazione ragionevole di una *nuova* metafisica, potrebbe indurci nondimeno a pensare che la logica dell'Essere qui ora presupposta, questa vera e propria onto-logica del circolo speculativo ormai interamente sviluppata nelle sue essenziali determinazioni, non potrebbe che rimandare, a sua volta, esattamente alla dimensione oggettiva del finito, senza cui, d'altra parte, le sarebbe impossibile acquisire effettiva concretezza e vera consistenza⁶⁷.

FINELLI 2004, pp. 117-118; RAMETTA 2020, pp. 208-217.

⁶⁵ EPHW, pp. 54-55, § 24 (cfr. trad. it. 2009, p. 38). È noto come in quest'opera Hegel avesse richiamato più volte la filosofia aristotelica (concludendo l'*Enciclopedia* con il passo della *Metafisica* di Aristotele sulla definizione di νοῦς). Cfr. ARISTOTELE XII-JI, 7, 18-30; trad. it. 2009, p. 565. Sull'annosa questione della collocazione della *Fenomenologia* all'interno dell'intero *corpus* hegeliano cfr. PÖGGELER 1973; WEIL 1973, CANTILLO 1984, pp. XXIV-XXV.

⁶⁶ EPHW, p. 57, § 28 (cfr. trad. it. 2009, p. 42).

⁶⁷ Questione decisiva che tocca anche e soprattutto il rapporto problematico tra spirito oggettivo e spirito assoluto. In merito, cfr. HYPOLITE 1948, trad. it. 1980, in part. p. 393; WEIL 1979, trad. it. 1988, in part. pp. 248-249; BONACINA 1989, in part. pp. 292-298; BODEI 2014, in part. p. 113. Sulla centralità, in Hegel, di questa “dimensione oggettiva del finito” – costantemente preservata dal filosofo tedesco in ottica sostanzialmente anti-dualistica – ha insistito recentemente Claudio Tuozzolo attraverso una rigorosa analisi dello Hegel di Alexandre Koyré. Secondo tale prospettiva, in sintesi, la “nuova” metafisica

Non possiamo spingerci oltre, così come non sarebbe possibile ricostruire in questa sede l'intero dibattito storico-ermeneutico su queste problematiche cruciali del pensiero hegeliano. Resta il fatto che utilizzare alcune categorie fondamentali sistematizzate dal filosofo di Stoccarda, tentando per quanto possibile di liberarle da precise distorsioni interpretative, potrebbe di certo aiutarci, nel nostro tempo, a recuperare una visione autenticamente dialettica, e per ciò stesso né riduzionistica né essenzialistica, delle nozioni di soggetto, sostanza e natura⁶⁸.

Tavola delle abbreviazioni

PHG-W.3 = Hegel G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg-Würzburg 1807, in *Werke* 3, neu ed. Ausg. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986 (*Fenomenologia dello spirito*, trad. it. Bompiani, Milano, 2009).

WLG1-W.5 = Hegel G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, 1812, 1831, in *Werke* 5-6 (*Scienza della logica*, trad. it. Laterza, Bari, 1968).

GPHR-W.7 = Hegel G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1820, in *Werke* 7 (*Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. Laterza, Bari 2010).

EPhW = Hegel G.W.F., *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg 1830, hrsg. v. K. Rosenkranz, Berlin 1870 (*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, trad. it. Laterza, Bari 2009).

VPhG-W.12 = Hegel G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Berlin 1837, in *Werke* 12 (*Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. Laterza, Bari 2003).

Riferimenti bibliografici

ACHELLA, STEFANIA, 2019

Pensare la vita. Saggio su Hegel, Il Mulino, Bologna.

hegeliana consisterebbe precisamente in una “fenomenologia”: cfr. TUOZZOLO 2023, pp. 223-242.

⁶⁸ Rispetto a un simile tentativo restano alquanto feconde le attuali intuizioni di Judit Butler e di Catherine Malabou. A riguardo, si veda soprattutto il dialogo che le due autrici hanno intrattenuto sui concetti di “corpo”, di “vita”, di “dialettica” e di “soggettività” in Hegel – in BUTLER-MALABOU 2010, trad. it. 2017.

ALESSANDRONI, EMILIANO, 2016

Potenza ed eclissi di un sistema. Hegel e i fondamenti della trasformazione, Mimesis, Milano/Udine.

AMOROSO, LEONARDO, 1984

Senso e consenso. Uno studio kantiano, Guida, Napoli.

Id., 1988

L'estetica come problema, ETS, Pisa.

ARISTOTELE, IV SEC. A.C.

Metafisica, trad. it. (testo greco a fronte), Bompiani, Milano 2009.

BARALE, MASSIMO, 1988

Ermeneutica e morale, ETS, Pisa.

Id., 2007

Di alcuni usi datati della parola trascendentale e di uno ancora oggi attuale, "Giornale di metafisica", XXIX, 29, pp. 53-72.

BODEI, REMO, 2014

La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel, Il Mulino, Bologna.

BONACINA, GIOVANNI, 1989

Storia universale e filosofia del diritto. Commento a Hegel, Guerini e Associati, Napoli.

BRANDOM, ROBERT, 2019

A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology, Harvard University Press, Harvard.

BUTLER, JUDITH, 1999 (1987)

Soggetti di desiderio, trad. it. Laterza, Bari, 2009.

BUTLER, JUDITH — MALABOU, CATHERINE, 2010

Che tu sia il mio corpo. Una lettura contemporanea della signoria e della servitù in Hegel, trad. it. Mimesis, Milano/Udine, 2017.

CANTILLO, GIUSEPPE, 1984

Introduzione alla Filosofia dello spirito jense, in Ibid., Laterza, Roma/Bari, pp. VII-XXVIII.

CAZZANIGA, GIAN MARIO, 1999

La religione dei moderni, ETS, Pisa.

FINELLI, ROBERTO, 2004

Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx, Bollati Boringhieri, Torino.

ID., 2019

Una metafisica troppo 'nobile' del desiderio. A. Kojève e J. Lacan, "Consecutio Rerum", IV, 7, pp. 131-145.

GADAMER, HANS-GEORG, 1960

Verità e metodo, trad. it. Bompiani, Milano, 1983.

GARGANI, MATTEO, 2017

Produzione e filosofia. Sul concetto di ontologia in Lukács, OLMS, Hildesheim-Zürich-New York.

GEROULANOS, STEFANOS, 2010

An Atheism that is not humanist. Emerges in French Thought, Stanford University Press, Stanford (California).

HABERMAS, JÜRGEN, 1985

Il discorso filosofico della modernità, trad. it. Laterza, Roma/Bari, 1988.

HARVEY, DAVID, 1990

La crisi della modernità, trad. it. Il Saggiatore, Milano, 2015.

HEINE, HEINRICH, 1834

Per la storia della religione e della filosofia in Germania, trad. it. in P. Chiarini (a cura di), *La Germania*, Bulzoni, Roma 1979, pp. 171-316.

HYPPOLITE, JEAN, 1955 (1947)

Situazione dell'uomo nella fenomenologia hegeliana, trad. it. in S. T. Regazzola (a cura di), *Saggi su Hegel e Marx*, Bompiani, Milano 1965, pp. 195-215.

ID., 1948

Introduzione alla filosofia della storia di Hegel, trad. it. in R. Salvadori (a cura di), *Interpretazioni hegeliane*, La nuova Italia, Firenze, 1980, pp. 311-393.

LOSURDO, DOMENICO, 1997

Hegel. Scritti storici e politici, Laterza, Roma-Bari.

LUKÁCS, GYÖRGY, 1967 (1948)

Der junge Hegel: über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied und Berlin.

MARX, KARL, 1843-1844

Critica della Filosofia del diritto di Hegel. Introduzione, trad. it. in G. M. Bravo (a cura di), Del Gallo, Milano 1965, pp. 125-142.

ID., 1932

Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in *Karl Marx, Friedrich Engels. Ergänzungsband Schriften – Manuskripte – Briefe bis 1844*, Werke 40, Dietz Verlag, Berlin, 1968,

trad. it. in G. Della Volpe (a cura di), *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma, 1963, pp. 143-278.

MASSOLO, ARTURO, 1973

La storia della filosofia come problema, Vallecchi, Firenze.

McDOWELL, JOHN, 1994

Mind and World, Harvard University Press, Cambridge.

MORANI, ROBERTO, 2021

Con Hegel, oltre Hegel. Jean Hyppolite e il rischio del pensiero, Orthotes, Napoli/Salerno.

PEPERKAZ, ADRIAAN, 1995

‘*Second Nature*’: *Place and Significance of the Objective Spirit in Hegel’s Encyclopaedia*, “The Owl of Minerva”, XXVII, 1, pp. 51-66.

PÖGGELER, OTTO, 1973

Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes, Alber, Freiburg-München.

RAIMONDI, EDOARDO, 2022

Hegel tra Alexandre Kojève ed Eric Weil. Storia, filosofia e politica all’ombra del Sapere Assoluto, Mimesis, Milano/Udine.

RAMETTA, GAETANO, 2020

Il problema dell’esposizione speculativa nel pensiero di Hegel, Schibbolet, Roma.

ROCKMORE, TOM, 2018

Marx’s Dream. From Capitalism to Communism, University of Chicago Press, Chicago and London.

ROTH, MICHAEL, S. (1988)

Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France, Cornell University Press (Ithaca and London), New York.

SELLARS, WILFRID, 1963

Science, Perception and Reality, Humanities Press, New York.

TESTA, ITALO, 2009

Second Nature and Recognition: Hegel and the Social Space, “Critical Horizons”, X, 3, pp. 341-370.

TUOZZOLO, CLAUDIO, 2022

Filosofia, diritto e politica. Bertrando e Silvio Spaventa (a cura di Id.), Aracne, Canterano (RM).

Id., 2023

Fim da história e dualismo (fazer e saber) em Hegel e Koyré, in J. C. Branco (a cura di), *Hegel entre Alexandre Kojève e Eric Weil. História, filosofia e política à sombra do Saber Absoluto*, Editora Fundação Fênix, Porto Alegre, pp. 223-242.

WEIL, ERIC, 1950

Hegel et son interprétation communiste, "Critique", 41, pp. 91-93.

Id., 1976

Hegel e il concetto di rivoluzione, trad. it. in A. Burgio (a cura di), *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, Guerini e Associati, Milano, 1988, pp. 213-230.

Id., 1979

La "Filosofia del diritto" e la filosofia della storia hegeliana, trad. it. in *ivi*, pp. 231-249.