# Journal of Philosophy and Culture supplement

international section

A place of academic reflection and speculati vewriting on the international philosophi cal, humanistic and scientific scene

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

#### **Publisher**

Cultural Association Center Leone XIII www.leonexiii.org

#### **Electronic edition**

http://www.leonexiii.org/centrocult\_nottola.htm

#### **Editor-in-chief**

Marco Moschini
Department of Philosophy, Social Sciences, Humanities and Education
University of Perugia P.zza Ermini, 1
06122 Perugia
marco.moschini@unipg.it

#### Editor and scientific committee person in charge

Marco Casucci
Department of Philosophy, Social Sciences, Humanities and Education
University of Perugia P.zza Ermini, 1
06122 Perugia
marco.casucci@unipg.it

#### **Editorial board**

María Josefina Ovelar de Benitez (National University of Concepción, Paraguay) secgral@unc.com.py

Marco Viscomi (University of Perugia, Italy) marcoviscomi@libero.it

Pavao Žitko (University of Perugia, Italy; University of Zagreb, Croatia) pavao.zitko@gmail.com

#### Scientific council

Daniel Arasa (Pontifical Athenaeum of the Holy Cross, Rome, Vatican City) Concepción Bados Ciria (Autonomous University of Madrid, Spain)

Mariano Bianca (University of Siena, Italy)

Luigi Cimmino (University of Perugia, Italy)

Gianfranco Dalmasso (University of Bergamo, Italy)

Boris Gunjević (Westfield House, College in Cambridge, United Kingdom)

Markus Krienke (University of Lugano, Switzerland)

Massimiliano Marianelli (University of Perugia, Italy)

Letterio Mauro (University of Genoa, Italy)

Juan Manuel Moreno Díaz (University of Seville, Spain)

Giuseppe Nicolaci (University of Palermo, Italy)

Boško Pešić (Università J. J. Strossmayer, Osijek, Croatia)

Paolo Piccari (University of Siena, Italy)

Clarito Rojas Marín (National University of Concepción, Paraguay)

Danijel Tolvajčić (University of Zagreb, Croatia)

Furia Valori (University of Perugia, Italy)

Martin Zlatohlávek (Charles University, Prague, Czech Republic) Silvano Zucal (University of Trento, Italy)

Edoardo Mirri (University of Perugia, Italy) †

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

## **Refractions of Idealism**

# Table of contents

Introduzione1
Rifrazioni dell'idealismo La natura dialettica del pensare e l'essenza della filosofia2  Marco Moschini University of Perugia, Italy
Note sull'interpretazione hegeliana del Prologo giovanneo
Le Malheur de la Subjectivité Conscience et Altérité dans l'acheminement hégélien vers la «Conscience Malheureuse»
G.W.F. Hegel: Rapporto dello scetticismo con la filosofia
Il ruolo della dialettica in Hegel come modo di ripensare la filosofia?43 <b>Francesco Porchia</b> University of Perugia, Italy
Dell'Io come principio della filosofia Una prospettiva di lettura58 Alessio Sabellico University of Perugia, Italy

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

# *Introduzione*

The *Supplemento a La Nottola di Minerva* that we present, collects some contributions and readings carried out about the topics of dialectics. In it we trace some fundamental themes which are generally taken from the structure of dialectic thought.

The first contribution is an exposition of the speculative questions of the seminar in which these reports were given (Moschini); we move on to reflection on some "figures" of Hegelian thought. One is taken from Hegelian early production which arises in comparison with Kant (Viscomi) and then focuses on some reflections of Hegel in the Jenese and mature period (Abbruzzese and Ponzo). The *Supplemento* end with an overall analysis of the Hegelian dialectic (Porchia) and in a reading of the first speculative essay by Schelling still in friendship with Hegel (Sabellico).

This *Supplemento* has been titled *Refractions of Idealism*. Indeed, these essays are a glance into the light and refractions of light. Arguments caught in the heart of a rich and fruitful speculation.

A testimony of keen interest for a classical philosophy that can give a lot to our contemporary way of understanding the philosophy. A contribution to not extinguish that radical metaphysical aspiration which is the real and concrete nature of philosophizing.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

# Rifrazioni dell'idealismo La natura dialettica del pensare e l'essenza della filosofia

#### **Marco Moschini**

University of Perugia, Italy

Abstract

The dialectical character of thought appears as a theoretical dynamic that treats with the topics "one and multiplicity", "finite and infinite", "existence and being". In this sense, the dialectic is seen as the structure capable of addressing essential and basic issues of philosophizing. The nature of philosophizing must pass from continuous reflection on the opposition of the multiplicity to be traced back to a thought of one and unity and vice versa. In the original speculation of classical idealism, we can trace the foundations to bring back a radical rethinking of philosophy.

Keywords Idealism, Dialectics, Ontology

Il presente volume del Supplemento 2021 de «La Nottola di Minerva», altro non cerca che la traccia e la testimonianza di un comune cammino. Per questo qui si troveranno alcuni interventi scelti tra quelli che hanno partecipato ad un seminario sulla dialettica, svolto tra alcuni giovani, a margine di un corso dedicato al significato e alla rilevanza dell'idealismo. Come al solito la raccolta di alcune letture dei giovani studenti e giovani ricercatori vengono a testimoniare la passione per un pensare che ancora oggi prova il coraggio di misurarsi con i grandi temi speculativi. In questo caso il movente è stato l'interesse a penetrare l'aspetto profondo della dialettica così come emerge nel confronto con alcuni problemi interni alla dialettica idealistica e segnatamente hegeliana. Con queste analisi si intende attestare come un'analisi delle opposizioni implicite nel molteplice apra ad un orizzonte differente e ad una ricerca del senso dell'esistere e all'inevitabile presenza nella coscienza di una tensione ad un principio del reale come criterio di lettura del reale stesso. Una considerazione metafisica che possa mostrarsi ancora come contenuto del pensare stesso.

Nel raccogliere questi scritti ci siamo limitati ad accogliere alcune riflessioni su questo nodo speculativo: dietro l'alterità e la molteplicità, che ci appare del e nel mondo. c'è l'unità?

Questo il tema che, chiaramente espresso in ogni piega del sapere filosofico, resta ancora oggi urgente da comprendere; questo è (e resta) un punto essenziale che si offre al pensiero il quale non può non sentirsi interrogato dalla presenza di questo pungolo del pensiero che si manifesta nell'"ondeggiamento",

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

nella "dinamica" dialettica tra uno e molti, tra finito e infinito, tra temporale ed eterno. Il pensiero non può non scandagliare, nel suo dispiegarsi, questo mare la cui profondità ci richiama a quella unità che sottostà all'apparire dell'alterità e della molteplicità. Sembra inevitabile il passaggio che ci conduce al fondamento del reale stesso attraverso lo scioglimento della realtà figurale che viene compiuto nel recupero e nel potenziamento mentale che siamo chiamati a realizzare in proprio nella filosofia. Ma dicendo questo si dice qualcosa non solo riguardo all'ampiezza e natura del percorso filosofico da compiere, ma si dice anche sulla necessità di riflettere sulla natura delle opposizioni, sulla necessità di conciliazione delle opposizioni, come momento speculativo fondamentale. Si invita a considerare il superamento della dimensione finita e a proiettarsi in quella meta che sostanzia tale percorso; un itinerario (uso l'espressione bonaventuriana non a caso) che rinvia e prende coscienza della vita e del principio.

È essenziale al pensiero riflettere sulla possibile comprensione della novità e al contempo dell'assoluta aderenza del pensiero stesso ad una naturale disposizione metafisica. Tutto questo passa attraverso la comprensione di alcuni momenti del pensare stesso che esigono la meditazione su come si possa attraversare il mondo e la realtà, sebbene fugace e transitoria, conservando ogni traccia di questo andare, come condurre il passaggio dalla figura alla unità, come governare la dialetticità che questa riflessione smaschera.

Siamo obbligati sempre ad indicare quello che è il punto di partenza di questo sentiero, il punto iniziale da cui si compie ogni movimento speculativo. Cosa può condurre a quella consapevolezza certa indiscutibile, che obbliga da una parte a perdersi nel mare infinito delle sterminate finitezze e dall'altra a giungere a ciò che si annuncia in tutte queste e in esse si manifesta? La domanda che riassume tutte le altre quindi si fa chiara: nel pensiero conservo tutte le interrogazioni su che cosa può muovere il cammino verso la concordanza delle opposizioni?

Questa era la domanda al cuore del pensiero dialettico cusaniano. Rispondere a tali questioni vuol dire rispondere e dire qualcosa intorno alla natura schiettamente dialettica del pensare. Nell'indagare il passaggio obbligato dalla serie delle figure, delle contraddizioni, sino alla contrazione ultima, all'unità, si rileva l'inevitabilità della struttura dialettica del filosofare. Tale richiesta di unità resta centrale; era quella disposizione che il Cusano, per esempio, voleva tracciare per giungere alla comprensione della coincidenza degli opposti.

Nella proposta speculativa cusaniana, come in quella dell'idealismo classico, sono valorizzati, teoreticamente al massimo grado, gli elementi sostanzialmente dialettici e questi si presentano come assolutamente come momenti originali del pensiero dell'Occidente; questo si sublima nell'indicazione di quel "medesimo" che sostanzia la filosofia e mostra la dialettica come espressione del suo processo. In questa indicazione va riconosciuto l'elemento teoretico che ha dato corpo a tutto il tema della figura della coincidenza dell'alterità tanto centrale nel pensiero dialettico tutto chiamato ad illustrare il concetto di negazione e di affermazione come momento non solo euristico, ma anche di esplicazione di quella relazione ontologica che sempre appare nel confronto tra esistenza ed essere. Laddove è possibile riconoscere il reciproco negarsi ed inverarsi.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

Il momento iniziale, fontale, del pensiero dialettico, è da indicare, senz'altro, nel concetto di negazione. Negazione si sa è parola molto caratterizzata speculativamente e caricata anche di un profondo significato nel corso della storia della filosofia, nella quale questo concetto trovò un punto apicale di analisi nella riflessione degli idealisti tedeschi del XIX secolo e in particolare nell'Hegel della Scienza della Logica. La parola negazione è una di quelle parole che vengono ad esprimere un concetto pieno e profondo perché problematico; questo termine sottende sempre un paradigma complesso, spesso riassuntivo della speculazione occidentale. I filosofi, specie quelli metafisici e logici, sul concetto di negazione non solo si sono misurati, ma anche messi in discussione; basti pensare alla problematica compiuta, maturata, affrontata e delineata intorno al concetto di opposizione sia dall'età antica che medievale e moderna. A prescindere quindi dalle recenti indagini e proposte speculative sul tema della negazione, bisogna poi dire, per rispetto al senso storico, del carattere assolutamente originale dato alla questione dal pensiero dell'idealismo classico che ha recuperato questo problema della negazione assumendolo come un elemento costitutivo ed elemento critico del pensiero in prospettiva ontologica.

Non è inusuale che proprio nella tradizione filosofica che precede e segue quella idealistica si sia ripreso il tema della negazione, per distaccarsi dalla sua dipendenza dal tema logico, per ricollocarlo sul terreno della riflessione ontologica e teologica. Ogni confronto, come ogni conciliazione, si fondano e si costituiscono nell'affrontamento del negativo; l'opposizione che si esprime nella relazione intra-oggettiva e intra-soggettiva si manifesta nella forma della negazione. Non si darebbe confronto se non ci fosse diversità e opposizione; ogni diverso per l'appunto si oppone. Ma il confronto non vuole solo descrivere e mantenere la diversità, questo vuole il superamento. Si genera una tensione speculativa che vale tanto per definire il campo metafisico dove si interroga il finito, che presenta se stesso come molteplice e apparentemente disteso nell'alterità, quanto per chiarire quel continuo darsi per superare il finito e ritrovarlo nell'unità, oltre il confine delle innumerevoli opposizioni. Ogni pensiero, metafisicamente, ha bisogno di misurarsi nel contrario fare esperienza del contrario, dell'opposto; questo è essenziale per comprendere nella negazione il limite e quindi tendere ad oltrepassarlo. Parlare di negazione diventa parlare della consapevolezza del limite che obbliga a comprendere la sua posizione e come esso si dispiega e si comprende. Vuol dire riflettere sulla serie delle "contrazioni" (direbbe Cusano) per condurre la riflessione dalla serie delle molteplici opposizioni alla suprema conciliazione nell'uno.

Per la visione dialettica la negazione dà la garanzia del piano sempre eveniente, se si vuole usare un termine ermeneutico, dell'essere. La negazione garantisce che oltre se stessa c'è anche la capacità di compiersi e di conciliarsi ulteriormente. Essa mostra attivamente nel mondo che l'uno è la nostra meta, ma anche, perciò, il momento originario della nostra consapevolezza sapiente e della certezza che ne discende della verità. "Uno e molti" raccolti in una rete di relazione di cammino nel e per l'essere e con l'essere. È questo che il pensiero dialettico vuole mostrare indicandoci la meta della "conciliazione degli opposti". Un traguardo che ci si pone fin nel momento della presa d'atto della diversità e della opposizione di ogni reale nella realtà.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

Indubbiamente qui si potrebbe aprire un lungo discorso sull'influsso che sul pensiero dialettico ha potuto giocare anche la teologia e la teologia negativa in particolare. Molto è stato scritto in proposito e a tali studi rimando. Una cosa è certa: il sapere dialettico sa che la teologia, e la teologia negativa in particolare, può essere la vera autentica via anti-logica - se viene passato il termine – che costituisce l'antitetica alla via della metafisica gnoseologica classica.

Con il darsi della consapevolezza del pensiero dialettico si vuol mostrare che ogni cosa è inscritta nella realtà e nel vero, e questa iscrizione delle molte ed opposte cose nel loro fondamento, non lascia dietro di sé residui o scorie. Il minimo e il massimo – direbbe ancora Cusano - in questa realtà trovano coincidenza.

Così il sapiente è colui che sa alzarsi oltre il livello delle serie delle opposizioni senza perderle, ma anzi mostrando il loro appartenere ad un'inderogabile e indiscussa unità. Si giunge al livello dove le serie delle contrazioni già pervengono alla contrazione ultima che non è altro se non l'uno medesimo. Se questo è vero, divengono necessariamente autentiche anche le domande e i quesiti che iniziano da questa consapevolezza, da questo porsi nella dinamica dialettica del pensiero; domande che ci introducono ad indagare la natura interna del reale e della nostra maniera di coglierlo; possiamo risalire da tali domande espresse sulla natura del reale, sulla sua forma, sul come appare a noi e come si mostra, per giungere con altrettanta coscienza sino all'audizione e all'esperienza della sua fondante e più profonda realtà nel principio.

Negazione e conseguente affermazione divengono dunque due momenti dell'inchiesta teoretica, i due momenti della interrogazione sapiente, che conducono al senso, alla forma del mondo e alla sua realtà. Negazione e affermazione sono le forme in cui è iscritta la partecipazione del tutto all'uno. Negazione e affermazione sono i momenti di inizio del pensare. Questi sorgono non dalla semplicistica constatazione logica del mondo, o da una verifica logica di esso, ma dalla presa d'atto dell'alterità del mondo; dalla presa d'atto delle molteplici opposizioni; queste possono essere comprese solo in quella realtà di essere da cui provengono, su cui sono fondate, in cui si sostengono e a cui tendono. Negazione e affermazione sono così gli elementi colti nel pensiero quando questo si dispone a indagare la realtà.

L'oggetto che si pone, si pone nella contraddizione e nella contrapposizione tipica del finito, ingenera il dubbio sulla realtà delle cose sensibilmente raccolte; e da tale dubbio sorge l'affermazione inconcussa della realtà dell'essere perché colta nell'esistere. Da una parte, dunque, la negazione predica il senso dell'esclusione della realtà, ma, dall'altro, conduce al senso che pertiene ad un contenuto autenticato dalla verità dell'essere medesimo. Tutto si dà nell'esperienza come opposizione, ma dopo aver compiuto il cammino speculativamente avviato dalla mente tra negazione ed affermazione; un itinerario che ci può far giungere all'ultima forma del mondo quella che si apre e si scopre fondata nel suo principio e fondamento che diviene criterio non più logico ma ontologico di ogni sapere filosofico del mondo.

Il pensiero dialettico, dunque, non implica un perdersi tra la serie delle complicazioni e delle opposizioni. La negazione è solo il momento iniziale e non costitutivo della realtà, ma ne è il modo strutturale di indagine e di darsi della realtà. Questo presupposto ontologico, e direi anche metodologico, sembra

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

porre come elemento necessario la negazione. La negazione implica la comprensione della verità ed al contempo garantisce della presenza fondante del principio, dell'unità, senza la quale la celatezza dell'essere finirebbe per nascondere e tacere definitivamente la notizia della totalità dell'essere stesso. Questo è un rischio che corre solo chi non riesce a comprendere la meccanica interna, la dinamica della presenza del finito e dell'infinito nella consapevolezza del loro fondamento. Non la comprende chi, con una foga restaurativa di un sapere univoco dell'essere, rinucia alla strutturale dinamica che questo necessita con l'esistere.

Attraverso la negazione ecco la vera e propria cognizione sperimentale, certa ed autorevole, del mondo e della realtà; ecco che la serie delle contraddizioni, delle opposizioni, mostra il suo senso profondo nell'unità di cui garantisce nel mantenere la differenza che rende possibile la comprensione di tutto il reale.

Indubbiamente il principio è l'oggetto di cui il pensare dialettico sempre parla. E questo anche nel caso del pensiero idealistico classico tedesco, di cui si sta trattando in questo numero del *Supplemento*. In questo quadro speculativo si riesce a cogliere la filosofia come una filosofia delle origini e del principiare della filosofia stessa. Si riconosce nella proposta idealistica l'esempio di un pensiero che è in cerca del momento di inizio del cammino coscienziale; un cammino che ha presente solo ed esclusivamente come meta il pensiero del principio visto da una parte come una sorta di infinito negativo perché posto nella negazione; e dall'altro visto nel suo senso positivo: del suo esserci. Che questo principio offra un modo di pensare dell'essere risulta chiaro dal fatto che lo stesso principio appare come presupposto della filosofia ma anche come il dopo di ogni negazione, come necessario contenuto della negazione stessa.

In questo complesso contesto speculativo, che si apre dall'idealismo classico tedesco per comprendere ciò che prima lo precedeva e ciò che dopo lo seguirà nella consapevolezza ontologica, si fa concreta ancora una volta la possibilità di parlare della natura e dell'essenza del filosofare. Che la sua natura e sostanza metafisica non sia espressa dalla sua natura dialettica?

In questo *Supplemento* si prendono in considerazione le figure, le forme, di alcune proposte dialettiche dell'hegelismo e di Schelling come un esempio della natura ricca del pensare dialettico. Queste forme e figure, non solo pretendono l'essere, ma interrogano l'essere, spingono al superamento di ogni dimensione finita e così, uscendo dal pregiudizio scientifico, e ponendosi sulle basi del pensare dialettico, ereditato dall'attitudine speculativa propria di ogni tempo della filosofia, offre testimonianza di un campo neutro nel quale speculativamente il finito si possa mostrare nella sua originaria concretezza che mai lo esonera dal riferirsi direttamente e totalmente a quel principio d'essere che tutto chiarifica e invera delle diverse figure e nelle diverse opposizioni. Nella dialettica non si tratta di pensare il transitorio, ma si tratta di pensare come nel certo apparire delle molte cose possa essere accolto l'apparire dell'eterno. Su questa linea gli scritti che qui presentiamo cercano di focalizzare le riflessioni e le rifrazioni che possono giungerci da un'analisi del pensiero dialettico.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

# Note sull'interpretazione hegeliana del Prologo giovanneo

#### Marco Viscomi

University of Perugia, Italy

Abstract

This contribution constitutes a set of marginal notes and theoretical underlinings made to an important early writing by G.W.F. Hegel. Drawing from the latest collection edited by Edoardo Mirri for Orthotes Editrice, the fragment to which we refer is the number 58: the interpretation that Hegel gives to the *Prologue* of the Gospel of John. In this piece, the thirty-year-old Hegel begins to formulate the dialectical expression of a philosophical thought, which would soon allow him to move towards the composition of the first fragments of the System.

Keywords

Hegel, Gospel of John, λόγος, Son of God, Christianity

Il presente contributo intende presentarsi come un insieme di note a margine e di sottolineature teoretiche fatte ad un importante scritto giovanile di G.W.F. Hegel. Attingendo dall'ultima raccolta curata da Edoardo Mirri per i tipi della Orthotes Editrice, lo scritto al quale ci si riferisce qui e di seguito è il numero  $58^{1}$ . Sebbene non caratterizzato da una ragguardevole estensione, esso presenta un contenuto riflessivo di grande importanza: l'interpretazione che Hegel fornisce al *Prologo* del Vangelo di Giovanni. Nel contesto speculativo in cui ripensa il  $\lambda$ òyoç divino, il pensatore scioglie il linguaggio teologico dell'evangelista, nell'intento di codificare una meditazione filosofica profonda e originale. Sul finire del Settecento, il trentenne Hegel comincia così a formulare l'espressione dialettica di un pensamento filosofico, che gli avrebbe consentito da lì a poco di instradarsi verso la composizione dei primi frammenti del Sistema.

Ciò che ci si prefigge in questa sede è l'analisi tematica dei punti speculativi rinvenibili all'interno di questo singolo testo hegeliano. Rifacendoci direttamente al testo giovanneo e all'interpretazione che ne dà la lettura hegeliana, risulta possibile appropriarsi dei frutti del presente elaborato in direzioni differenti. Per un verso, viene illuminato lo sviluppo della frastagliata riflessione del giovane Hegel, soprattutto in funzione della formazione di quel pensiero fenomenologico-dialettico, dal quale sorse la genialità assoluta di questo filosofo. Per un altro verso, sembra possibile rinvenire in questa

\_

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften I-II*, hrsg. F. Nicolin und G. Schüler, Meiner, Hamburg 1989-2014; trad. it. di E. Mirri, *Scritti giovanili*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2015, pp. 577-584.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

speculazione una forma di esegesi biblica non propriamente ortodossa, ma comunque tale da poter apportare un qualche approfondimento di rilievo alla problematica riguardante il  $\lambda\dot{o}\gamma\sigma\varsigma$  e la sua Incarnazione. Infine, mi pare che il ritorno a questo breve scritto giovanile hegeliano dia modo di indagare le radici più intime del  $\lambda\dot{o}\gamma\sigma\varsigma$ , consentendoci di porre questo in relazione tanto a se stesso, quanto all'esistente umano, quanto ancora alla nostra stessa coscienza riflessiva e spirituale.

#### 1. L'intendimento oggettivo-soggettivo del primo versetto

Il celeberrimo incipit del primo versetto del Vangelo di Giovanni, scrive Hegel in maniera introduttiva ma già profondamente incisiva,

«contiene una serie di proposizioni tetiche che si esprimono su Dio e sul divino [...], ma queste proposizioni hanno solo l'apparenza illusoria di giudizi, poiché i predicati non sono concetti, non sono universali quali necessariamente contiene l'espressione di una riflessione in un giudizio; i predicati invece sono essi stessi a loro volta un ente, un vivente»<sup>2</sup>.

I tre enunciati contenuti nel v. 1 del *Prologo* sono giudizi di posizione o di esistenza, dal momento che asseriscono qualcosa riguardo all'essere del soggetto a cui si riferiscono, vale a dire il λόγος. Queste prime proposizioni esprimono appunto il porsi di un pensiero specifico riguardo al λόγος: ciò che viene asserito da Giovanni rispetto all'essere del Verbo è che esso era (ἦν) in principio (ἐν ἀρχῆ), era presso Dio (πρὸς τὸν θεὸν) ed era Dio stesso. Le tesi racchiuse all'interno di queste affermazioni non si limitano semplicemente a porre delle dichiarazioni in termini verbali, dal momento che il soggetto specifico di queste proposizioni altro non è che il Verbo stesso. Per di più, i termini ai quali si riferiscono queste enunciazioni di pensiero speculativo non sono dei concetti, vale a dire delle astrazioni universali alle quali potrebbe riferirsi l'intelletto nella sua attività discorsiva. In questo contesto, infatti, ciò che traccia la penna di Giovanni è qualcosa di molto più complesso di un mero enunciato verbale.

Il Verbo, il principio e Dio non sono in alcun modo delle astrazioni concettuali dell'intelletto, qualcosa come degli insulsi giochi linguistici della ragione umana, eternamente impegnata nel tentativo di universalizzare i contenuti d'esperienza. Questi tre predicati, sostiene piuttosto Hegel, sono qualcosa che è, cioè sono un che di vivente, o almeno così vengono enunciati dall'evangelista. Una simile affermazione riguardo allo spirito pare però al giovane filosofo ancora insufficiente, dal momento che egli afferma come questa forma di riflessione, sebbene elevata nella sua fortissima spinta poetica, non sia ancora adatta ad esprimere propriamente lo spirituale in una maniera originaria. Il testo si presenta infatti in un linguaggio "positivo", cioè tale da oggettivare il termine di cui parla in una modalità astraente e concettualizzante.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> *Ivi*, p. 577.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

Ciò che compie il linguaggio dell'intelletto, non conscio della necessità speculativa sottostante ad una meditazione sul λόγος, è appunto una riduzione dell'essenza vivente del Verbo alla dimensione sterilizzata dell'analisi logica sulla relazione tra soggetto, verbo e predicati. L'Incarnazione assoluta del λόγος viene così ad essere declinata nella professione discordante dei δισσοὶ λόγοι di coloro che leggono il testo giovanneo. Trattandosi qui di quella deiezione intrinseca all'uso dell'intelletto umano, il quale riduce sempre e inevitabilmente all'astrazione delle categorie ciò su cui la ragione filosofica tenta costantemente di meditare, «questo linguaggio sempre oggettivo - valuta Hegel - trova perciò significato e peso solo nello spirito del lettore, in grado diverso, a seconda di come le relazioni della vita e l'opposizione di vita e morte sono giunte in lui a coscienza»<sup>3</sup>.

I modi di questa riduzione della rivelazione del *Verbum* in sé all'uso che gli esseri umani hanno di impiegare i loro *verba* per dire qualcosa a proposito di qualsivoglia argomento, ivi compreso il divino e lo spirituale, si mostrano rivolti a due indirizzi distinti. Queste due chiavi ermeneutiche coincidono con le modalità seguendo le quali è possibile interpretare l'abissale versetto biblico qui in esame: la prima via consiste nel considerare il λόγος come un che di reale, vale a dire un che di individuale nella propria particolarità; la seconda riguarda invece la possibilità di intendere il λόγος come ragione, cioè nel senso della universalità. Mentre il primo modo di interpretare l'inizio del Vangelo di Giovanni è definito da Hegel come "oggettivo", il secondo viene nominato "soggettivo"<sup>4</sup>; in questi due casi, il λόγος viene considerato ora «come la più esclusiva e più individuale realtà»<sup>5</sup>, ora «come il semplice essere del pensiero»<sup>6</sup>. Approfondiamo brevemente queste due linee di lettura.

Nel primo caso, il Verbo viene oggettivato nel proprio essere e nella sua modalità di esistenza <sup>7</sup>. Tale processo di individuazione non isola però semplicemente un ente all'interno del complesso delle entità sussistenti, ma piuttosto considera la realtà tutta nella propria individualità specificata. Il λόγος inteso in maniera oggettiva, infatti, non consiste nell'oggettivazione di un ente preso astrattamente, ma nella visione filosofica rivolta all'oggettività stessa del reale, inteso nella sua esclusività individuabile per via speculativa. Nel secondo caso, invece, il Verbo viene riferito non alla dimensione soggettivistica dell'opinare, ma al sostrato fondamentale della ragione. Sin da questo scritto giovanile, così, la ragione non viene ritenuta da Hegel alla stregua di una semplice facoltà umana di conoscenza, ma risulta piuttosto riferita alla realtà

4 Cfr. ibidem.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Ibidem.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> *Ivi*, p. 578.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Ibidem.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> «Hegel sembra scorgere nel "prologo" un esempio di linguaggio "spirituale" (questo aggettivo vale esattamente come "filosofico"), che si tiene lontano dalla separatezza dell'intelletto. [...] Ma ciò non toglie che anche questo linguaggio continui ad essere un linguaggio "oggettivo", in quanto accoglie in sé alcune relazioni proprie della riflessione intellettuale. Si pensi per esempio all'oggettività di quel "presso" con cui Giovanni indica la relazione del Logos con il Padre» (E. Mirri, *Il destino dell'amore. Francoforte 1799-1800*, in G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, cit., pp. 562-563).

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

intesa nella sua dimensione universale. Tanto il reale, quanto il razionale, infatti, non sono nient'altro che il medesimo λόγος considerato ora dal punto di vista della sua particolarità specificatamente universale, ora da quello della propria universalità fenomenicamente particolare. Si può così sintetizzare che, mentre l'interpretazione oggettiva dell'incipit giovanneo consideri la realtà nella sua particolarità, scissa dall'universalità della ragione, la lettura soggettiva del testo evangelico si ferma invece alla considerazione sull'universalità razionale del λόγος, senza curarsi dell'attenzione particolaristica alla realità delle singole cose esistenti secondo ragione.

#### 2. Identità e differenza in Dio

Nel secondo versetto del *Prologo* si legge che il Verbo era in principio presso Dio ( $\tilde{\eta}$ ν έν ἀρχ $\tilde{\eta}$  πρὸς τὸν θεόν). Questa proposizione, associata ai tre enunciati ugualmente tetici sopraccennati, sottolinea con ancora più forza una determinazione essenziale: la separazione fra il Λόγος e il Θεός. Una tale distinzione pare infatti imprescindibile al fine di rendere comprensibile l'atto stesso di auto-rivelazione del divino nel Cristo. Se infatti l'enunciazione concettuale dell'intelletto deforma qualunque espressione verbale del pensiero, rendendola sempre inappropriata dal punto di vista speculativo assoluto, la rivelazione di se stesso operata dal Verbo - in quanto rivolta agli esseri umani non poteva che darsi nei termini della separazione e della differenziazione, propri appunto dell'intellezione umana. Inteso nel senso profondamente dialettico enunciato da Hegel, tale distinguo si spiega in ordine al fatto che l'ente, la "cosa" vivente che sono i predicati enunciati da Giovanni vada considerata da un duplice punto di vista. Vale a dire: sia dalla prospettiva dell'unità indivisibile nella quale sono il Verbo e Dio, sia dalla posizione nella quale giunge a manifestazione l'essere nell'Incarnazione. Questi due lati della medesima questione esigono infatti di essere intensi nella loro distinta particolarità e, contemporaneamente, all'interno della loro relazione unitaria e universalistica.

Ora, in generale, quando la riflessione si approssima all'oggetto della propria meditazione ha luogo un duplice fenomeno<sup>8</sup>. Da un lato, l'atto della riflessione suppone che ciò su cui esso medita non abbia alcuna partizione né opposizione in se stesso. Ciò si spiega per il fatto che, nel momento in cui un soggetto conoscente avvicina una realtà che intende scandagliare, egli risulta obbligato ad intendere quest'ultima in una maniera unitaria e compatta, al fine di padroneggiare adeguatamente una conoscenza complessiva e sensata a proposito di quel particolare oggetto del suo sapere. Dall'altro lato, l'atto riflessivo considera la possibilità che l'oggetto del proprio meditare possa essere separato in elementi distinti e ripartibili all'infinito. Una simile eventualità affonda le sue radici nel fatto che la ricerca oggettivante della riflessione può venir sospinta verso analisi sempre più dettagliate e circoscritte, vale a dire

-

<sup>8</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, Scritti giovanili, cit., p. 578.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

indagini progressivamente più puntuali e precise<sup>9</sup>. Ma una tale circostanza potrebbe radicarsi - ce lo testimonia buona parte della ricerca contemporanea - fino al punto di far persino perdere di vista, a colui che riflette, l'unitarietà dell'oggetto indagato in favore di una iperspecializzazione settoriale dell'indagine scientifica.

Nel caso del rapporto fra Dio e Verbo, scrive Hegel, questi due «sono diversi solo in quanto il primo è la materia nella forma del Logos, il Logos stesso è presso Dio ed essi sono uno. La molteplicità, l'infinità del reale è l'infinita partizione in quanto reale; tutto è ad opera del Logos»<sup>10</sup>. Il λόγος sarebbe cioè la forma in cui si manifesta Dio; una forma che, come già considerato sopra, deve essere intesa oggettivo-soggettiva a uno stesso tempo. La forma particolare in cui Dio si manifesta è appunto l'Incarnazione di Dio stesso nel Cristo; l'universale che è forma della divinità consiste invece nella ragione in base alla quale, sul fondamento della quale, ogni cosa può essere ciò che è. Il λόγος che è presso Dio si distingue in questa polarità dialettica, mostrandosi come già sempre conciliato in sé e per sé nel distinguo fra il Verbo incarnato (l'uomo-Dio Gesù Cristo) e la manifestazione dello spirituale in ogni dimensione del reale e della sua "carnalità", cioè della sua concretezza (il nesso fondamentale razionale-reale e reale-razionale)11. Non soltanto infatti Dio si fa uomo con l'Incarnazione storica del Verbo, ma questo stesso λόγος, essendo egli Dio medesimo auto-rivelantesi, istituisce l'intera realtà attraverso la propria opera "razionale", vale a dire fondativa. Come si legge infatti al versetto 3 del *Prologo* di Giovanni: «tutto è stato fatto per mezzo di lui (δι'αὐτοῦ ἐγένετο), e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste (ἐγένετο οὐδὲ ἕν ὂ γέγονεν)». Tutto ciò che giunge alla luce della propria nascita può effettivamente venire al mondo in forza del λόγος. È quest'ultimo che fonda la specifica esistenza nascitura di ogni realtà che perviene alla concretezza del proprio modo d'essere.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> «Che il tutto sia altro dalle parti vale solo per gli oggetti, per cose morte; in ciò che è vivo invece la parte del tutto è lo stesso uno che il tutto. Se gli oggetti particolari sono uniti come sostanze, conservando ognuno pur sempre la propria peculiarità come individuo (nel numero), il loro elemento comune, l'unità, è solo un concetto, non un'essenza, un ente; ma i viventi sono essenze, pur se separati, e la loro unità è parimenti un'essenza» (*ivi*, p. 580).

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 578.

<sup>11 «</sup>Il mondo non è emanazione della divinità poiché altrimenti il reale sarebbe del tutto divino; ma come reale è emanazione, parte della infinita partizione» (ibidem). Nella sua lettura del testo giovanneo, Hegel esclude la possibilità di intendere lo scritto alla stregua di un emanatismo o di un panteismo. Il filosofo sottolinea infatti che la considerazione per la quale niente potrebbe essere generato, se non avesse origine dalla divinità e se non fosse costantemente radicato in Dio, non sta ad indicare che ogni cosa del reale promani da Dio, né tantomeno che tutte le cose esistenti siano Dio. Il reale - si può intendere dal testo hegeliano - non è tutto divino nel suo semplice essere, in quanto l'essere della realtà non coincide con l'essere di Dio ma con la sua opera, mentre la nascita delle cose che sono non consiste ogni volta nell'Incarnazione di Dio (fattosi carne nella sola persona del Cristo) ma nell'iniziale e continuo poter sussistere degli enti sulla base dell'unico fondamento che Dio stesso è. Il mondo, quindi, si può dire "emanato" da Dio soltanto nel suo carattere di realità, in quanto la realtà delle singole cose che sono rimanda all'opera di Dio, la quale si espressa e realizza nel fatto che Dio sia Creatore. Vale a dire: nella realtà per cui Dio è sorgente del nascere e basamento del radicarsi del continuo sorgere della realità (creatio perennis) nella particolarità dei suoi enti e nell'universalità della sua essenza "logica", cioè affine al λόγος, a Dio stesso.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

Separatamente ( $\chi\omega\rho$ íς) da Dio, divisa da quest'ultimo, posta al di fuori del fondamento che egli è, separata dal basamento che dona origine e sviluppo, nessuna cosa è né potrebbe mai esistere. Nella specificità di essere fondamento di tutto ciò che è (universalità) e di costituire il principio di ogni realtà singola che può giungere alla propria generazione (particolarità),  $\Theta$ eòς e  $\Lambda$ òγος sono tra loro distinti e uniti, differenziabili ma non separabili, già sempre conciliati attraverso il conflitto speculativo sorto fra la vicenda storica e l'essenza del Verbo.

#### 3. Vita e luce

I vv. 4-13 del *Prologo* giovanneo pongono al centro dell'attenzione le tematiche della vita ( $\zeta\omega\dot{\eta}$ ) e della luce ( $\phi\tilde{\omega}\varsigma$ ). Riprendendo la distinzione fra particolare e universale focalizzata in precedenza, così si esprime Hegel: «ogni parte, oltre di cui vi è il tutto, è al contempo un tutto, è vita, e questa vita, ancora una volta come riflesso, anche in relazione alla partizione, al rapporto di soggetto e predicato, è vita (ζωή) e vita compresa (φῶς, verità)»<sup>12</sup>. Al di là di ogni partizione si trova il tutto che è la vita: essa ricomprende in sé le parti, fondandole e consentendo loro di essere ciò che esse sono nella loro individualità. Nella misura in cui si riflette sulla vita nella sua totalità, anche la medesima vita in generale appare riflessa nella distinzione soggetto-predicati, cioè la differenziazione tra il particolare e l'universale, l'unità e la totalità; distinguo, questo, che contraddistingue ogni possibile oggetto della riflessione. Comprendendola in questa sua dimensione, distinta dalla particolarità delle cose che sono, la vita si mostra nella sua specificità di vita effettuale (ζωή) e di "vita compresa", cioè vita colta alla luce della sua stessa veridicità (φῶς). «Solo una coscienza che sia eguale alla vita e che se ne differenzi solo per il fatto che la vita è ente e la coscienza è ente riflesso, - prosegue Hegel - è φῶς»<sup>13</sup>. La vita verrebbe cioè definita da Giovanni come "la luce degli uomini" (v. 4, τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων), in quanto essa si dà alla comprensione di se stessa nei termini della differenziazione soggetto-predicato, la quale risulta afferrabile e sviluppabile alla luce del λόγος. Il Verbo stesso è tale luce che, rivelandosi come la vita degli uomini nella sua totalità, attiene alla specificità di ogni esistente umano e alla individualità di qualsiasi sussistente cosale o animale che sia. In tal senso, Dio crea essendo φῶς, a un tempo, della realtà e della coscienza.

Giovanni il Battista ha dato testimonianza a questa rivelazione della luce, professando la via della penitenza e del ritorno individuale alla dimensione originaria della vita, intesa in senso universale. In attesa della venuta della "luce vera" (v. 9, τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν), della vita stessa in quanto Λόγος, il Battista proponeva ad ogni uomo particolare il recupero della dimensione autentica posta in ciascun vivente dall'attività creatrice della luce divina. Quell'uomo eremitico che battezzava nel fiume Giordano non era egli stesso questa luce, che solo Dio propriamente è, ma indicava direttamente il risplendere di questa

-

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Ibidem.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

sorgente di luce, promanante dal  $\lambda\dot{o}\gamma o\varsigma$  e visibile, in quanto riflesso, nell'anima di ogni essere umano<sup>14</sup>. Ora, però, allorché questa luce si rese individuale e particolare nell'Incarnazione del Verbo, essa non venne riconosciuta. Infatti il mondo, scrive Hegel,

«non ha riconosciuto la natura che giunge interamente a coscienza, né la natura è giunta a coscienza del mondo. Il mondo degli uomini è il suo [della luce] più vero mondo ( $\~0$ iov) è il più affine a lui [al  $\phi\~0$ c]; ed essi non lo ricevono, lo trattano come estraneo. Ma coloro che si riconoscono in lui ne acquistano potenza, che non significa una nuova forza e una nuova vita, ma solo un grado di vita, un'eguaglianza o diseguaglianza di vita. Essi non divengono altri, ma riconoscono Dio e se stessi figli di Dio» $^{15}$ .

Il mondo e la natura non giungono immediatamente a coscienza l'uno dell'altra. L'orizzonte mondano riguarda la particolarità di ogni ente, che si relaziona nella propria individualità alle altre realtà esistenti. In questo orizzonte relazionale, il tutto della natura risulta un che di alieno e di estraneo, in quanto questo "tutto" non è un ente del mondo, ma il mondo stesso che perviene a coscienza di sé. Questa forma di consapevolezza della totalità del mondo consiste nella coscienza di come la natura sia l'universale di ogni singolo ente particolare. La natura è quindi la dimensione più propria del mondo esattamente in quanto il mondo non potrebbe in alcun modo essere, se non come totalità unitaria e differenziabile nelle sue parti. Il mondo degli uomini costituisce il regno più autenticamente proprio di questa coscienza della natura, in quanto è proprio negli esseri umani che la consapevolezza della relazione particolare-universale giunge a mediazione e a esplicazione.

Coloro che riconoscono il rapporto tra mondo e natura sulla base della relazione vita-luce acquistano la capacità di cogliere e, in una qualche modalità sempre mediata, di *essere* tale mediazione. Chi infatti accoglie il λόγος, che è luce e che si fa vita effettuale e compresa, ottiene la possibilità di accedere ad un grado di esistenza - qualitativamente - differente da quello immediato del mondo e tendente alla dimensione suprema della divinità. Oscillando fra questi due estremi, a coloro che credono (v. 12, πιστεύουσιν) nel nome del figlio di Dio, cioè in quel che Gesù Cristo incarna nella sua esistenza, ricevono la possibilità di riconoscere il divino in sé e per sé, divenendo suoi figli per mezzo del Figlio¹6. In

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> «Il divino figlio dell'uomo ha sì ottenuto autorità ma non potere; nella realtà egli non tratta e non lotta con il mondo: non gli reca la sua condanna come coscienza di una punizione» (*ivi*, p. 582). Il Figlio non ottiene dal Padre il potere di dominare le cose, dato che una cosa simile rappresenta agli occhi del Cristo piuttosto la tentazione diabolica di fare della propria missione salvifica una forma di dispotismo illuminato sui regni degli uomini (*Mt* 4, 8-10; *Lc* 4, 5-8). Il *Verbum* incarnato possiede però l'autorità di proferire i *verba* di Dio, cioè i sui misteri, comunicando se stesso ai suoi discepoli e facendo loro conoscere il Padre, attraverso la sua testimonianza e il suo stesso essere uomo-Dio. Una tale professione verbale e di vita non rappresenta una semplice testimonianza, come era quella di Giovanni il Battista, ma costituisce piuttosto ciò che dà facoltà, cioè rende possibile divenire figli di Dio nel Cristo, accogliendone il messaggio salvifico.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> G.W.F. Hegel, Scritti giovanili, cit., pp. 578-579.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Coloro che invece non accolgono questa rivelazione ontologico-coscienziale, evidenzia a chiare

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

tal modo, «essi trovano la loro essenza non in qualcosa di estraneo, ma in Dio»<sup>17</sup>. Così come infatti la luce non è estranea alla totalità della natura, né alla particolarità delle cose del mondo, ugualmente Dio non è in alcun modo estraneo all'essenza umana: come la luce dell'essere e della coscienza costituisce il fondamento creativo della realtà particolare-universale, così il Verbo-Dio è il principio di ogni esistente uomo e della complessiva essenzialità umana.

#### 4. Figlio di Dio e figlio dell'uomo

«Fin qui - considera Hegel - si è parlato solo della verità stessa e dell'uomo in universale. Al versetto 14 il Logos appare modificato in individuo» 18. In effetti, l'individuazione del λόγος nella carne di Gesù Nazareno non viene enunciata dal testo di Giovanni se non a questo punto essenziale, nel quale si ritrova la famosissima espressione καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, e il Verbo si fece carne. Nell'aver fatto cenno all'Incarnazione prima della sua effettiva enunciazione all'interno della ricostruzione analitica del Prologo giovanneo, in questo contributo si è tentato di dar ragione dello sviluppo dialettico hegeliano nel suo complesso. Esso poteva essere spiegato solo anticipando i termini del Verbum caro factum est sin dall'inizio della presente trattazione. Procediamo comunque nell'analisi della fonte hegeliana seguendone il testo.

Di seguito a quanto riportato sinora, si legge:

«per quanto sublimata possa essere l'idea di Dio, vi rimane sempre il principio ebraico dell'opposizione del pensiero alla realtà, del razionale al sensibile, la lacerazione della vita, una morta connessione tra Dio e il mondo, mentre questo legame può essere accettato solo come viva connessione nella quale solo misticamente si può parlare dei rapporti dei termini»<sup>19</sup>.

A ritenere di Hegel, non soltanto - in generale - la luce degli uomini non viene accolta immediatamente dal mondo, in quanto essa si mostra piuttosto come la coscienza mediata della relazione mondo-natura, ma il rifiuto della luce si deve - in particolar modo - alla cultura ebraica. Essa sarebbe infatti fautrice di una scissione profonda all'interno dell'esistenza e della vita, cioè dei termini dialettici che compongono queste due e che in esse si possono identificare. Sebbene tale scissione si sia mostrata in una maniera lampante nell'evento storico dell'ebreo Gesù e nel rapporto che egli ebbe col suo popolo, non si può tuttavia non considerare come la difficoltà di questo accoglimento della luce risieda nella scissione perennemente riaffermata dall'intelletto e già considerata

lettere Hegel, ottengono la loro condanna nella medesima miscredenza che caratterizza il rifiuto di procedere oltre la distinzione delle parti (intelletto) in direzione del riconoscimento dell'unità fondamentale e conciliativa che è l'uno-tutto (ragione). Cfr. *ivi*, p. 582.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Ivi, p. 579.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> Ibidem.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

sopra<sup>20</sup>. È infatti in virtù della continua differenziazione, della quale si fa forte la conoscenza intellettuale promossa dall'uomo, che quest'ultimo non ha accesso immediato alla dimensione speculativa, in cui si esprimono i rapporti della divinità col mondo, dell'umanità con Dio, dei singoli esistenti con il loro fondamento e principio.

Nel suo tentativo di esplicare dialetticamente la gloria (v. 14, δόξαν) del Verbo che si fa carne, cioè la manifestazione di questa Incarnazione consistente nella nascita di Gesù Cristo, il giovane Hegel analizza il modo in cui questi parlava di se stesso. Il Cristo, scrive Hegel, «chiamava se stesso figlio di Dio, e come figlio di Dio si contrapponeva a se stesso come figlio dell'uomo»<sup>21</sup>. Gesù pone quindi in relazione l'umano e il divino sotto la direttrice della figliolanza. La contrapposizione che Hegel vede fra le espressioni "figlio di Dio" e "figlio dell'uomo" va quindi di pari passo alla profonda unione che riguarda l'esistenza umana e l'essere di Dio nella persona di Cristo. Gesù di Nazareth, in quanto uomo-Dio, incarna contemporaneamente il suo essere figlio di Dio e figlio dell'uomo, sebbene questa espressione della duplice natura del Cristo debba essere intesa nei termini concomitanti dell'unità e della contrapposizione. Gesù è infatti vero uomo e vero Dio nella misura in cui in lui si uniscono e permangono differenziati l'umanità e la divinità. Queste due, infatti, sebbene non siano estranee l'una all'altra, non si può dire siano in assoluto la medesima cosa. È esattamente in ordine a questa differenziazione speculativa che Hegel può affermare come Gesù contrapponeva in se stesso il chiamarsi ora figlio di Dio, ora figlio dell'uomo. Consideriamo brevemente come queste due espressioni vengano intese dal filosofo.

«Il rapporto di un figlio col padre non è un'unità concettuale, [...] non è un'unità solo pensata, un qualcosa di astratto da ciò che è vivo, bensì è una relazione vivente di esseri viventi, vita uguale. Padre e figlio sono solo le modificazioni della stessa vita, non essenze opposte, non una pluralità di sostanze assolute»<sup>22</sup>.

Definendosi figlio di Dio, Gesù afferma la propria figliolanza diretta dal Padre, vale a dire qualcosa che per il mondo ebraico non poteva che risultare

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Questa forma di deiezione della coscienza non mi pare vada ricondotta immediatamente agli ebrei, quanto piuttosto all'essenza dell'intelletto umano in generale. Il problema della ricezione della buona novella, che annuncia come il Verbo si sia fatto carne, consiste infatti nella penetrazione di un mistero, che per il raziocinio umano rimane un assurdo e una follia. Il fatto che il λόγος universale ed eterno si faccia particolare e mortale rappresenta, per via essenziale, un controsenso logico e, inteso in un'accezione ontologica, una contraddizione in termini. Questa è la maniera in cui l'intelletto non può smettere di considerare l'Incarnazione di Dio e l'autorivelazione del suo Verbo. Non è quindi a causa dello "spirito ebraico", ma solo in virtù dell'uso della facoltà umana universalizzante e attraente che è l'intelletto stesso, che l'essere umano non può giungere immediatamente alla contemplazione del mistero divino. Quest'ultimo può risultare accessibile solo attraverso la via della mediazione speculativa e filosofica, nonché attraverso l'immediata comprensione mistica e religiosa dei rapporti indicati dalla rivelazione, che Dio fa di se stesso all'essere umano nella carne del Figlio e nella possibilità, a noi concessa, di divenire figli di Dio nella fratellanza con Gesù e con l'umanità intera.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Ibidem. <sup>22</sup> Ibidem.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

una bestemmia. Così come padre e figlio non sono semplicemente un'unità concettuale ma un'armonizzazione esistenziale, allo stesso modo bisogna intendere il rapporto fra le prime due Persone della Trinità: esse costituiscono una unità vivente e fondamentale, la quale dice la vita stessa nella sua origine e nel suo sviluppo, cioè in ciò che teologicamente viene definito "creazione". La relazione padre-figlio risulta vivente e vitale allo stesso modo di come il rapporto fra il Cristo e Dio consiste in quella vitalità suprema, che assume il nome di λόγος, cioè la vita e la luce della realtà intensa tanto nella sua universalità, quanto nella particolarità dei suoi elementi. Il chiamare Dio con i nomi di "padre" e di "figlio" non costituisce, allora, una modificazione dell'essenza divina, quasi il sorgere di essenze opposte all'interno di un'unità ontologica, ma piuttosto l'affermarsi di una relazione di Dio in se stesso (v. 18). Un rapporto profondo, questo, che dice il modo in cui la divinità è per sé, vale a dire la dimensione dialettica in cui Dio non è plurimo ma uno-trino; un'unica sostanza assoluta, cioè, in cui si riconosce la relazione fra i termini che in se stessa compongono l'indissolubile unità della divinità.

Quando Gesù chiama se stesso figlio dell'uomo, il discorso qui a tema viene arricchendosi di altri elementi.

«"L'uomo" - sostiene Hegel - non è una natura, un'essenza come la divinità, bensì è un concetto, un pensato. "Figlio dell'uomo" significa qui un qualcosa di sussunto sotto il concetto di uomo. "Gesù è un uomo" è un giudizio vero e proprio perché il predicato non è un'essenza ma un universale»<sup>23</sup>.

L'uomo non è un qualcosa di esistente di per sé né coincide con l'essenza divina, dal momento che, per un verso, non esiste lo uomo ma gli esseri umani singoli e, per altro verso, la determinazione dell'essenza "umana" non si presenta come un assoluto ma piuttosto come una generalizzazione astraente. Discutere de "l'uomo" implica infatti parlare di tutti gli esseri umani e, contemporaneamente, di nessuno di essi: nessuno di noi è "l'uomo", perché ciascuno di noi esiste nell'unicità della propria carne e delle proprie ossa, non nella generalità disincarnata di un concetto, qual è appunto quello di "umanità". Affermare che Gesù sia un uomo e che questo specifico essere umano sia figlio dell'uomo (genitivo soggettivo singolare), significa affermare che la figliolanza della generazione umana inerisca, in qualche modo, alla generazione propria del divino. Non nel senso che Dio generi alla maniera in cui generano gli esseri umani, concezione questa fatta propria dal panteismo antropomorfo dell'Olimpo greco. Piuttosto, la dimensione di "figlio" appartiene tanto all'uomo quanto al Dio nel loro carattere proprio, cioè nel fatto che il primo termine (l'uomo) indichi una concettualizzazione della vita e il secondo (Dio) suggerisca la vita stessa intesa come incarnazione del rapporto universale-particolare.

5. Conclusio	one
<sup>23</sup> <i>Ivi</i> , p. 581.	

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

«Il figlio di Dio è - allora - anche figlio dell'uomo: il divino appare in una figura particolare come un uomo; la connessione del finito con l'infinito è certamente un sacro mistero, poiché questa connessione è la vita stessa. La riflessione che separa la vita può distinguerla in infinito e finito e soltanto la limitazione, il finito considerato per sé, ci dà il concetto dell'uomo come opposto al divino, ma al di fuori della riflessione, nella verità, tale limitazione non ha luogo»<sup>24</sup>.

Il Verbo che si fa carne assume la forma particolare di un uomo, nel quale il λόγος stesso si incarna. Esso è l'universale che si fa particolare, Dio che si fa uomo all'interno del ministero della conciliazione fra il finito e l'infinito. La separazione fra questi due, così come la distinzione tra vita e morte, luce e tenebra, risulta già sempre superata all'interno di tale dimensione unitaria: tale orizzonte, pur mantenendo distinti gli opposti nella loro relazione, li media all'interno di quella unità, fondamentale e coscienziale a un tempo, che è il λόγος. Al di fuori della riflessione intellettuale fatta propria dalla conoscenza umana, la quale deve mantenere distinti gli opposti al fine di poter conoscere positivamente gli oggetti del suo sapere; al di fuori della riflessione soggettivooggettiva, insomma, tale differenziazione non sussiste in maniera insuperabile, ma si mostra come dualità già sempre ricomposta in unità assoluta.

«La montagna e l'occhio che la vede - conclude Hegel - sono soggetto e oggetto, ma tra uomo e Dio, tra spirito e spirito non c'è questo abisso di oggettività; l'uno è uno solo per l'altro, ed è altro solo per il fatto che lo riconosce come tale»<sup>25</sup>. Se è vero che solo lo spirito conosce lo spirito, in quanto solo ciò che viene dallo spirito ri-conosce se stesso in altro da sé (vv. 13, 16-17), ugualmente tra uomo e Dio non si pone l'abisso dell'oggettività<sup>26</sup>. Ciò accade in quanto Dio si è fatto uomo e, in grazia di questo evento storico, l'umanità può riconoscersi nella divinità. Il λόγος, che attraversa come luce divina tutto l'esistente, ivi compreso l'essere della stessa divinità, avvicina gli opposti a partire dalla loro distinzione e consente loro di ricomprendersi in unità

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> *Ibidem*. Corsivi miei.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Ivi, p. 583.

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> «Poiché la connessione del divino e dell'umano, [...] argomenta Hegel, resta incomprensibile all'intelletto riflessivo che l'umano e il divino concepisce solo come opposti, essa può essere solo oggetto di fede: solo la fede la comprende. [...] La fede non è più l'opinione che non sa ma pretende di sapere, quale Hegel l'aveva giudicata e giustamente rifiutata a Berna; ma non è nemmeno conoscenza che si articola in giudizi propri dell'intelletto riflessivo, ché anzi da questo punto di vista si deve parlare di un vero e proprio "compimento" (Ausfüllung) e toglimento (Aufhebung) della conoscenza da parte della fede, come la legge è tolta dall'amore. La fede scorge l'unione là dove per la riflessione è solo separatezza, la vita là dove l'intelletto si arresta al "mortuum" dell'oggettività. Non dunque conoscenza, ma riconoscimento dello spirito, anzi ritrovamento di sé come spirito. [...] Della fede insomma si deve dire, come dell'amore e del "religioso", che è un "essere", il modo di essere in cui è tolta la laceratezza e la limitatezza dell'intelletto. Credere è un modo di essere. [...] La fede non è ancora il vertice della spiritualità, poiché quella connessione di divino e umano riconosciuta solo in un altro, in questo caso in Gesù, è condizionata dalla presenza di questo altro. Il compimento della fede sarà posto da Hegel nella conoscenza incondizionata e assoluta di quella connessione, nel "sapere assoluto", nella filosofia» (E. Mirri, Il destino dell'amore. Francoforte 1799-1800, in G.W.F. Hegel, Scritti giovanili, cit., pp. 563-564).

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

ontologica consapevole. Tale unità armonica e ordinata è appunto ciò in cui consiste la conciliazione fra l'individuale e l'universale, fra il transeunte e l'assoluto, fra l'umano e il divino, che Dio ha donato alla riflessione umana di poter intendere. Vale a dire: ciò che il Cristo ci ha permesso di *essere* in lui, attraverso l'intendimento più pertinente alla nostra, seppur fallace, comunque sempre fondamentale capacità di meditazione e di attuazione del messaggio evangelico.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

# Le Malheur de la Subjectivité Conscience et Altérité dans l'acheminement hégélien vers la «Conscience Malheureuse»

#### **Martino Abbruzzese**

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France

#### Abstract

Does the Hegelian figure of Unhappy Consciousness reveals a theorethical status about Subjectivity herself? In answering this question, this essay focus on the meaning of «consciousness» in Hegel's Phenomenology, discovering, by the distinction between Consciousness and self-Consciousness, the identification of Subjectivity with the self-Consciousness. Therefore, the emergence of radical Alterity as structure of hegelian Subjectivity, invites to re-thinking the abolition of Self-Consciousness.

Keywords Hegel, Consciousness, Subjectivity, Alterity

Et si la conscience malheureuse ce n'était que le symptôme de ce que la conscience a toujours été? Si la position terminale de cette figure assumait aussi le sens d'un dévoilement du statut de la subjectivité elle-même? Si la dynamique de la conscience de soi nous permettrait de penser le concept d'altérité d'une manière inédite par rapport à la réception commune de la pensée hégélienne?

Dernière figure de la IV section de la «Phénoménologie de l'Esprit», la «conscience malheureuse» met en scène le rapport entre «la conscience changeante» et l'«Immuable». Pourtant ce qui fera l'objet de la narration- dont on peut aisément reconnaitre une certaine lecture du chemin parcouru du monothéisme judaïque à la communauté ecclésiastique- ce ne sera pas la réconciliation entre ces deux termes, mais plutôt son échec permanent. Que la conscience changeante conçoit l'Immuable comme lui étant radicalement extérieur en finissant pour le reléguer dans une relique dont il s'est toujours déjà enfui (le tombeau vide); ou bien que ce rapport soit intériorisé dans un travail et un combat intérieur, qui finit dans l'aporie d'un ascétisme qui perd systématiquement son but réconciliateur dans l'obsession d'un ennemi à combattre, aucun des deux volets dont cette figure se compose apparait comme abouti. Il sera seulement l'apparition d'un troisième terme, parmi ce récit au double protagoniste, qui permettra à l'esprit d'avancer vers des nouvelles étapes. La figure du «médiateur» sauve en effet la conscience malheureuse d'elle-même en lui accordant un pardon qu'elle ne saurait se donner par soimême. Le prêtre, ainsi que l'église, se constituent comme lieu où la conscience changeante peut tout confier, en se dépouillant de tout ce que la rend empirique, en «sacri-fiant» tout ce qu'en elle il y a d accidentel. Avec l'église

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

surgit donc le premier lieu où se manifeste cette réconciliation entre la conscience et l'immuable: la réconciliation est en effet cette manifestation. L'enquête phénoménologique sur l'esprit sera dorénavant une topologie de cette réconciliation, un atlas historique marquant où elle a littéralement eu lieu.

Il en reste de même que le moment de la conscience de soi semble destiné à une conclusion aporétique: l'accomplissement de la conscience malheureuse n'est rien de positif, mais au contraire la constatation de son échec dans l'inténabilité de son dualisme structural. On se demande alors si la conscience serait malheureuse non pas pour l'insaisissabilité de son objet du désir, mais pour rien d'autre de ce qu'elle a toujours été en tant que conscience. Par l'aporie de la conscience malheureuse et l'abandon de la dualité qui la constitue, ne viset-on pas le dualisme de la conscience elle-même? On ne déclare pas l'insuffisance du binôme sujet-objet dont la subjectivité est le nom? Vers quel modèle et au prix de quelles pertes?

Par la présente analyse on vise donc interroger la portée du geste que Hegel accomplit par la position de la conscience malheureuse. Pour ce faire il s'agira principalement, fidèles à la démarche phénoménologique de l'auteur, de parcourir à nouveaux le chemin qui a fait apparaître comme nécessaire l'émergence de cette figure. Ainsi il faudra dans un premier moment comprendre quelle conscience pourra être nommée malheureuse, en comprenant la distinction entre conscience et conscience de soi. Une fois la signification de conscience déterminée, il s'agira de se demander si elle ne nous fournit pas un modèle intégrale et «vivant» de la subjectivité. Ainsi l'analyse de cette subjectivité nous conduira à envisager l'émergence d'une altérité radicale comme élément structurant de son dynamisme constitutif. Finalement il s'agira de se demander si cette altérité ne révèle pas le «malheur» de la subjectivité elle-même et de comprendre en quelle sens elle exige son dépassement.

#### 1. Genèse de la conscience de soi

En quel sens Hegel pense un malheur de la conscience? Quel est cette conscience qui peut se dire malheureuse? De quelle conscience parle-t-on? Une première piste pour répondre surgit sans doute de la position même que la conscience malheureuse a à l'intérieur de l'ouvrage: tout en évoquant le terme «conscience» (*Bewusstsein*), cette expression n'apparait pas à la section qui est consacrée à la Conscience, mais à la section suivante, celle qui concerne la «conscience de soi» (*Selbstbewusstsein*). Ce qui nous est indiqué par cette localisation c'est ainsi l'hypothèse d'une certaine ellipse, à savoir que la conscience malheureuse dont il est question sous-entend qu'elle soit «conscience de soi». Ce qui donc s'impose à la première étape de la présente analyse est donc la compréhension de la distinction entre ces deux termes.

Qu'est-ce que donc la conscience dans le cadre de l'ouvrage hégélien? Et en quel sens la conscience malheureuse n'est pas simplement une conscience? Comme le veut la méthode phénoménologique choisie par l'auteur la conscience est présentée dans son développement dialectique. Bien qu'elle constitue l'un

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

des passages les plus hermétique 1 de tout l'ouvrage, en suivant la systématisation textuelle de l'auteur, ils nous suffira remarquer ici qu'elle se donne par trois étapes: la certitude sensible, la perception, la force et l'entendement. Elle démarre comme certitude sensible, comme conscience immédiate de l'ici et du maintenant, d'un «il y a» intimement ressenti. Or, la question de l'expression sera ici ce qui va révéler ce premier stade comme abstrait en vertu paradoxalement de son immédiateté: la proximité du sensible à ce qu'il est percu<sup>2</sup>, rends à jamais impossible toute désignation du percu en dehors du simple «c'est là, ici et maintenant». Plus il n'y a aucun moyen terme entre la conscience et ce qu'elle vise, plus le rapport se veut pur et instantanée. Elle est ainsi condamnée à l'abstraction: tout ce qu'elle sait dire de son objet c'est ce qu'il dirait de n'importe quel objet, à savoir qu'il est là. Ce premier retournement de la conscience est efficacement exposé par Hegel lorsqu'il revient sur le «ici»:

«De même l'ici indiqué, que je tiens fermement, est un cet-ici qui en fait n'est pas cet-ici, mais est un avant et un arrière, un haut et un bas, une droite et une gauche. Le haut est lui-même à son tour une même multiplicité d'être-autre avec un haut et un bas, etc. L'ici qui devait être indiqué disparait dans d'autres ici; mais ceux-ci, à leur tour disparaissent aussi. Ce qui est indiqué, tenu ferme, ce qui demeure, c'est un ceci négatif qui seulement ainsi est, quand les ici sont pris comme ils doivent l'être, mais quand en cela ils se suppriment; dans un complexe simple de beaucoup d'ici. L'ici visé était le point; mais il n'est pas»<sup>3</sup>.

L'abstraction implicite au geste déictique par lequel la sensibilité s'exprime, est donc en vérité la fragmentation du visé en une infinité d'ici et de maintenant<sup>4</sup>. «Ici» n'est qu'un énoncé via negationis, et il se définit simplement comme négation d'autre éventuelles «ici»: il est par là vide de contenu, un pur néant. Face à cette insuffisance structurale mise en lumière par le langage<sup>5</sup>, la

<sup>1</sup> L'emploi de cet adjectif se justifie d'abord en relation à un rapport quantitatif: Hegel traite en

effet les trois sections de la Bewusstein dans quasiment le même nombre de pages que la seule quatrième section, qui quant à elle ne constitue pas une des plus étendue. En outre la pluralité des champs sémantiques que la Bewusstein couvre - du langage à la physique newtonienne, de la théorie de la connaissance à l'électromagnétisme- multiplie les références ainsi que sousentendus, en donnant à la lecture une densité qui la rend très riche mais encore moins immédiate que d'habitude.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Toute référence au lexique de la perception est à s'entendre, dans cette section, en un sens très large: comme en va le voir, la certitude sensible ne perçoit pas au sens propre du terme mais plutôt reçoit, accueil indistinctement tout ce que lui arrive de ressentir.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> G.W.F Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, traduction Jean Hyppolite Aubier, Paris, 1941, p.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Le même discours e se pourrait tenir concernant le l'aspect temporel: sur ce plan Hegel reprends grosso modo le mêmes propos qu'Aristote tient en Physique IV sur l'insaisissabilité de l'instant présent. Dire «maintenant» c'est dire quelque chose qui (toujours déjà) n'est plus; ce n'est donc rien dire de concret et tomber dans l'abstrait, exactement comme dire «ici».

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Sur ce propos ils nous semblent non seulement explicatives mais intellectuellement fécondes, les parallèles que J.F. Marquet fait entre ce moment de surgissement du langage chez Hegel et la langue comme «système différentiel» dans la linguistique saussurienne: cfr. J.F. Marquet, Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit de Hegel, Ellipses, Paris, 2004.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

conscience, si elle veut demeurer dans le concret elle ne peut plus se borner à la réceptivité inerte du sensible: elle doit se livrer à un geste de saisie des différents «ici et maintenant». Par cette activité de synthèse la conscience produit maintenant la chose et n'est plus vague sentiment d'existence, mais perception de cette chose et de ses qualités claires et distinctes. Ils naissent ainsi un sujet percevant et une chose qui est perçue: bien loin de se dissoudre en une infinité de «ceci», bien loin du mélange indiscernable de la certitude sensible, la chose demeure bel et bien unique et autonome, que je la percoive ou pas. Pourtant cette deuxième figure se révèle à son tour insuffisante: si d'une part la chose possède une identité propre, pour laquelle elle est cette chose-là précisément et non pas simplement ce qui diffère d'une autre chose, d'autre part elle ne peut se donner que par des sensations, en demeurant ainsi insaisissable. La chose demeure donc dans ce statut paradoxale: elle n'est telle que par son Universalité et en même temps elle ne se donne que par des manifestations particulières. Elle ne peut être universelle sans être abstraite, et ne peut être particulière sans retomber dans les apories du «ceci». À chaque fois que l'on pointe la chose, on est obligé de la reconnaitre par de propriété qui normalement lui sont accidentelles. C'est ainsi que par ce par ce va-et-vient théorétique et aporétique la chose et la perception se montrent inadéquates à l'exigence d'universalité qu'elles ont pourtant introduite dans le chemin de l'esprit. Cette même exigence requerrait une nouvelle figure, celle de la force. En quel sens la force n'est pas une chose? Elle se différencie principalement pour son contenu dynamique: il ne s'agit pas d'une définition stable, qui justement avait pour but d'éviter les confusions, entre l'identique et le diffèrent, l'essentiel et l'inessentiel. Or, si comme on l'a vu la perception s'achevait dans le renversement continu de cette hiérarchie, c'est exactement de ce «ballotement» que la force est le nom. Pensée sur le modèle newtonien de l'électromagnétisme, elle est ce par quoi quelque chose s'unifie ou s'éloigne en suivant les lois de l'attraction de ce qui est opposé et du repoussement de ce qui est semblable. En ce sens elle ne demande plus une perception qui en saisit les qualités par laquelle elle se différencie des autres «choses», mais elle se différencie ellemême, car elle-même est cette différenciation et unification. La perception n'est donc plus adéquate à cette saisie et il surgit ainsi l'entendement par une sorte de réflexion de la dynamique de la force. Mais encore plus que dans la figure précédente, force et entendement apparaissent comme deux pôles de la même activité: l'entendement en effet n'est ni la passive et fusionnelle réception d'un vague il v a, ni l'élan théorique pour saisir une chose «abstraite» dans la définition des qualités premières et qualités secondes, mais «à l'image» de la force, il synthétise ou analyse les phénomènes, pour en créer des jugements, voir des concepts. Une certaine homonymie se crée ainsi entre l'entendement et ce qui serait censé lui être extérieure:

«L'entendement fait donc l'expérience que c'est la loi du phénomène même que des différences viennent à l'être qui ne sont pas des différences ou que l'Homonyme se repousse soi-même hors de soi-même; il fait pareillement l'expérience que les différences sont seulement de telle nature qu'elles ne

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

sont pas en vérité des différences et se suppriment, ou que le non-Homonyme s'attire»<sup>6</sup>.

Le chemin de l'esprit, dont il en sera question pour l'intégralité de l'ouvrage, poursuivra maintenant sur le fil de cette homonymie: la conscience portera maintenant la recherche de l'extension de ses bornes à l'intérieur d'elle-même. C'est ainsi que la conscience ne peut que devenir une conscience de soi: toute conscience, en tant que conscience d'objets constitués par l'entendement, n'est que la conscience de ce qui est produit et structuré par l'entendement en question. La dualité du sujet et de l'objet persiste sur un plan pratique, mais elle change de signification: elle n'est pas l'ouverture à une extériorité radicale, mais toute extériorité est envisagée en tant que constituée par le sujet lui-même. L'objet n'est pas possible, dans son apparition, sans un entendement: tout objet n'est que le signe de l'entendement qui le pose. C'est donc elle-même que la conscience contemple dans les objets: la conscience, qui n'est qu'ouverture, s'ouvre maintenant à elle-même et devient ainsi conscience de soi.

En quel sens Hegel pense donc un malheur de la conscience? Ouel est cette conscience qui peut se dire malheureuse? On ne verrait pas comment la conscience telle qu'elle a été vue, dans aucun de ses états, serait s'associer à un sentiment comme le malheur. Le sentiment est en effet une certaine «tonalité» dans laquelle quelqu'un entretient son propre rapport aux choses: or, dans le moment de la conscience ne porte pas sur les modalités de cette relation, mais plutôt sur ses conditions de possibilité. En ce sens on pourra se permettre de reconnaitre dans la Conscience dont il a été jusqu'à présent question, une Conscience transcendantale. Il n'a pas été question en effet, d'une conscience empirique qui déjà vit dans un monde, mais de la structure par laquelle il peut y avoir une conscience qui puisse viser un monde, ou bien un monde qui puisse se rendre visible. On notera aussi au passage la spécificité du geste hégélien, qui vise non seulement présenter le dédoublement de la conscience, mais la déduction d'une à partir de l'autre, ce qui donne aussi à l'incarnation non seulement une légitimité mais une nécessité. Il ne s'agira pas pour autant de basculer brusquement du transcendantale à l'empirique: bien sûr, le point de vue nouveau et privilégié de la IV section sera celui de la conscience incarnée, cependant il s'agit d'un point de vue sur ce dédoublement lui-même, d'un récit au double protagoniste. Ce qui vient à l'être n'est donc pas la simple conscience empirique, mais la distinction entre la conscience empirique et celle transcendantale:

«En effet l'en-soi est la conscience, mais elle est également ce pour quoi il y a un autre (l'en soi); et c'est pour elle-même que l'en soi de l'objet et son être pour un autre sont identiques. Le Moi est le contenu du rapport et le mouvement même du rapport. C'est en même temps le Moi qui s'oppose à un autre, et outrepasse cet autre; et cet autre pour lui est seulement lui-même»<sup>7</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Ivi, pp. 126-127.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> *Ivi*, p. 147.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

Ce qui donc a pris naissance en ce moment est donc ce qu'on n'hésiterait pas à appeler une subjectivité. La conscience qui peut être malheureuse ne semble donc pas pouvoir être celle de la *Bewusstein*: c'est maintenant vers la *Selbstbewusstein* pour elle se révèle fondamentale car prépare le malheur qui, comme on va le voir abrite structurellement la conscience de soi, et peut être la subjectivité tout court.

#### 2. La Conscience de soi comme Subjectivité

On a donc vu comment dans le moment de la conscience, une subjectivité, comprise non seulement comme une articulation entre sujet et objet, mais surtout entre un sujet empirique et une subjectivité transcendantale voit le jour. Il s'agira maintenant de comprendre en quel sens cette même subjectivité est accablée par un malheur. Une telle compréhension s'effectuera au fil de trois questions: d'abord il s'agira de s'interroger sur la dynamique propre de cette Subjectivité, ensuite de voir si dans ce mode d'être on pourra identifier dans ce qu'on appellera «Altérité» l'élément qui nous conduira, finalement, à penser le sens d'une subjectivité «structurellement» malheureuse.

Le moment de la conscience de soi racontera donc le rapport entre conscience empirique et transcendantale: pourtant, ce rapport n'est tel qu'aux yeux de celui qui est en train de raconter le roman de l'Esprit. En effet il est opportun remarquer que dans cette section se rends souvent visible la double narration dans laquelle la Phénoménologie de l'esprit se déroule: elle est d'une part racontée du point de vue des différentes figures de l'esprit au même moment où elles ont lieu, en assumant leur perspective; de l'autre il s'agit d'une narration a posteriori, du récit rétrospectif par lequel le narrateur, placé à la fin du chemin de l'esprit, reconnait cette succession comme un parcours qui a conduit à son au point de vu présent («pour nous» dans le texte), celui du Savoir Absolu, où chaque évènement est saisi dans sa nécessité. Pour nous donc, le mouvement de la conscience de soi se présente comme l'inverse de celui de la conscience: en effet dans le passage de la Perception à l'Entendement, on a vu en effet comment l'extériorité inatteignable de la chose se dépassait par l'homonymie entre Force et Intellect. Cette homonymie, qui a été le point d'arrivé de tout le chemin de la conscience, sera en revanche le point de départ de la Conscience de soi, ce qui a pour conséquence le fait de produire deux dynamique inverses. Là où la conscience se dirigeait vers quelque chose qui lui était extérieur, la conscience de soi ne visera que se rejoindre elle-même, dans un mouvement qui reste immanent, car rien vers quoi elle peut s'orienter serait être étranger au monde de l'entendement. Toutes les différentes figures qui vont dorénavant apparaitre se dérouleront à l'intérieur d'une conscience qui n'a plus à faire qu'à elle-même. Le mouvement de la conscience de soi est donc inverse à celui de la conscience même si bien sûr il n'est tel que pour nous: par son incarnation en effet, la conscience de soi doit nécessairement adopter le point de vue de la conscience empirique. En ce moment tout ce qu'elle sait d'ellemême, c'est qu'elle n'est un individu entre autres dans ce monde de force qu'elle ignore lui être continu. En effet, de son point de vue, la *Selbstbewusstein* ne fera que méconnaitre son homonymie originaire. Saisir la vérité de cette unité

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

requerra en effet non seulement tout le parcours de la conscience de soi, mais peut être celui de la Phénoménologie de l'Esprit en entier. Pourtant cette unité avec le monde ne disparait point, mais se manifeste indirectement par la dynamique même de la conscience de soi: c'est seulement en sous entendant celle-ci qu'on pourra rendre raison du mouvement propre de la conscience de soi, à savoir de son désir de reconnaissance. La conscience de soi se joue en effet dans un «monde vécu»: elle n'envisage pas ses objets avec la neutralité théorique du moment précèdent mais elle se trouve désormais dans un milieu où tout apparait plus ou moins intéressant, appétissant, en un mot, désirable. La conscience de soi porte donc bien son nom: elle ne serait pas la simple conscience de quelque chose, mais bel et bien la conscience de quelque chose à partir de soi-même et la compréhension de soi-même à partir des choses. Mais dans ce mouvement les objets doivent nécessairement lui apparaître comme autres: la conscience, s'est tellement «éloignée d'elle-même», tellement aliénée dans le moment précèdent, que ces moments précèdent ne peuvent lui apparaître comme une abstraction. Il semble tout à fait cohérent expliquer ce passage par l'image d'une «incarnation de la conscience»: il serait comme si la conscience, une fois être finalement parvenue à l'intérieur de l'objet, se retrouvait dans une dimension concrète, dans laquelle les moments précédant ne paraissent rien d'autre que des abstractions. La conscience, plongée dans le domaine des objets dans lequel elle a été conduite par son développement dialectique, s'est d'une certaine façon réduite aux objets, sans savoir qu'elle en est la condition, ou, en termes hégéliens la «vérité». Elle se croit elle- même un simple étant empirique, un simple objet de la vie, entre autres vivants, qui ne peuvent que lui apparaître comme des non- moi. Et pourtant si les figures précédentes ont été d'une certaine façon oubliée par la conscience, elles n'ont pas été effacées: la position du monde par la conscience, la dépendance constitutive des objets aux égards de la conscience, le fait que finalement sujet et objet sont, dans leur concept, unis, marque la conscience de soi (qui se croit empirique) d'une façon inéluctable par le désir. Bien qu'il apparaisse explicitement comme figure de la conscience de soi (Begirden), dans le désir on peut saisir le dynamisme immanent à l'intégralité du moment: la présence de la conscience au milieu de son autre n'est pas neutre mais au contraire, en étant la même substance qui est divisé, en étant elle-même au fond des objets, elle ne peut que faire l'expérience de l'altérité des objets comme celle d'une scission insupportable, comme pur négatifs: «La conscience de soi qui est uniquement pour soi, et qui marque immédiatement son objet du caractère du négatif, ou qui est d'abord désir, fera donc plutôt l'expérience de l'Independence de cet objet»8.

Cette altérité est donc à combler, car c'est en elle-même que, au fond, la conscience est divisée. Ainsi elle ne peut que désirer de se retrouver, en croyant pourtant de désirer les objets en eux-mêmes et non pas elle-même à travers les objets. Cette ignorance, qui sera telle seulement «pour nous», est ce qui fera en sorte que l'objet du désir va littéralement se déplacer, et avec lui la conscience: en expérimentant l'objet dans laquelle elle puisse mieux se reconnaître, la

\_

<sup>8</sup> Ivi, p. 148.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

conscience trouvera d'abords les vivants. En lui apparaissant comme pures nonmoi, le vivant n'est rien d'autre qu'une altérité à supprimer: la seule façon dans laquelle la conscience peut se reconnaître à travers ces objets ce n'est qu'en les niant. Ce rapport négatif au vivant est pourtant insuffisant à atteindre une véritable reconnaissance: les objets ne reconnaissent pas la conscience par euxmêmes, mais ils sont, d'une certaine façon muette face à l'action de la conscience empirique. La reconnaissance doit donc venir de l'intérieur des objets: or, le seul «objet» capable d'une telle reconnaissance c'est une autre conscience. La conscience de soi ne peut ainsi se retrouver que dans une autre conscience de soi. C'est ainsi que la conscience de soi se dédouble et, pour la première fois dans l'ouvrage, la conscience est à comprendre explicitement dans un cadre intersubjectif: leur rapport, en visant la reconnaissance, ne peut pas être celui d'une négation, comme pour un simple vivant, mais pourtant elles doivent démontrer l'une à l'autre, pour se faire reconnaitre en tant que conscience de soi, d'être bien plus que des simples êtres vivants. Elles doivent ainsi se détacher, au sens propre de «de-attachement» de la vie biologique à laquelle elles appartiennent pour autant: ils mènent ainsi une «lutte à mort» qui n'est pas à comprendre comme un processus de négation réciproque, mais plutôt d'auto-négation réciproque. Dans cette lutte le seul qui peut perdre c'est celui qui littéralement «tremble face à la mort», celui qui finalement n'arrive pas à se détacher de la vie à laquelle il appartient: par là le rapport entre les consciences est hiérarchisé entre une seule conscience qui est reconnue et l'autre qui ne fait que reconnaître, entre maitre et esclave. L'histoire de la conscience de soi semble pour autant continuer non pas du côté du maitre, mais plutôt de celui de l'esclave, pour au moins deux raisons: d'abord le maitre est tel que parce qu'il est reconnu par quelqu'un, et deviens par-là esclave de l'esclave; ensuite, ce n'est pas l'autre conscience de soi qui a été reconnue comme maitre, mais la mort comme maitre absolu. L'esclave s'est retiré de la lutte à mort en avant peur de tout perdre, en étant face à ce qui peut tout enlever, la mort. Le maitre n'est reconnu que comme image ou protecteur de la mort, mais c'est face à la mort que l'esclave s'agenouille. Mais cette «peur de tout perdre» a pour autant une valeur positive: elle affirme le lien insoluble que la conscience a avec le monde, lien qui est au fond la trace de cette identité primaire entre sujet et objet que le moment de la conscience a annoncé. Si la conscience ne veut pas «tout perdre» c'est parce qu'elle lui est constitutivement liée, parce qu'ils s'appartiennent réciproquement.

Mais pourtant comment la conscience peut être reconnue, comment peut apparaître comme conscience de soi, si elle n'est qu'une «esclave»? Comment être reconnue tout en affirmant ce lien avec la vie? C'est ainsi que la conscience doit repenser son rapport au monde d'une façon active plutôt que négative: il ne s'agit plus pour la conscience de se retrouver dans ce qu'elle nie, mais de se retrouver, encore une fois, dans ce qu'elle affirme. C'est ainsi que le rapport au monde deviens pour la conscience celui du travail: ici le monde est façonné, singularisé et non pas détruit, à l'image de celui qui le travail. Mais c'est par là que même la conscience de l'esclave se découvre autre chose qu'un simple vivant: en effet, si l'esclave façonne les objets, à partir de quoi il les façonne? A l'image de quoi? Et pour les façonner à l'image de quelque chose ne faut-il pas qu'elle puisse fixer des images? On voit donc que par le travail la conscience de

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

l'esclave atteint un double objectif: d'une part elle peut se reconnaître comme conscience de soi, comme singularité qui ne peut qu'être telle pour singulariser les objets; de l'autre elle dépasse la perceptive simplement vitaliste présente jusqu'à maintenant en découvrant la pensée. En effet, le travail exprime bien autre chose que les besoins naturels de la conscience: par sa nature «singularisant» il exprime la singularité de la conscience, son irréductible unicité. Si elle façonne le monde, elle le fait d'une façon différente ou alternative à celle propre aux naturelles: or, pour se faire il faut qu'elle ait à l'intérieur de soi quelque chose qui n'est pas réduit à la cyclicité de la vie, au dynamisme brute du «cause/effet». Comme les produits du travail ne sont pas œuvre de la nature, elles relèvent d'une force créatrice qui ne leur est pas soumise. La conscience se découvre ainsi relevant d'une partie de soi, d'un intérieur, indépendant du monde naturel: elle découvre ainsi la pensée qui le caractérise et le rend indépendant du monde. La conscience de soi se reconnaît donc, par le travail, comme libre. Pour nous, la conscience commence en réalité à envisager sa nature véritable. Elle se reconnaît comme telle dans cette liberté, liberté qui dans le travail, ne s'exprime pas en niant les objets mais en les transformant.

#### 3. De la liberté à l'altérité radicale

Le dernier segment majeur de la conscience de soi, veut donc illustrer tout le développement de la conscience de soi par cet élément de la liberté qu'elle a découvert lui être, littéralement, essentiel: c'est seulement dans ce rapport problématique à la liberté qui sera possible définir la conscience malheureuse. La conscience de soi se reconnaît, elle reconnaît comme élément qui la rend «plus qu'un vivant» Cette liberté est pour l'instant «pour nous», et, en un sens, elle est en jeu depuis le début de ce moment de l'esprit: elle coïncide en effet avec l'autonomie de la conscience. En effet, la conscience de soi en a fait l'expérience à chaque fois elle s'est sentie reconnue comme telle. Toutes les reconnaissances qui ont eu lieu jusqu'à présent, tout en étant partielles ne sont telles que parce qu'elles portent la marque de cette liberté, cette indépendance. La conscience de soi trouvait la liberté à chaque fois qu'elle se reconnaissait dans le négatif. Mais comment cette liberté, que la conscience perçoit purement comme cachée dans son intériorité, pourra s'actualiser dans un monde qui n'est pas libre?

Le rapport contradictoire entre une intériorité libre et une extériorité asservie non seulement aux lois de causalité, mais aussi aux contraintes hiérarchiques de l'intersubjectivité, constitue en effet l'axe problématique suivant lequel s'articule tout le dernier moment de la conscience de soi. Il s'agit d'abord de penser la nécessité d'un tel rapport, comprendre pourquoi l'intérieur libre et l'extérieur soumis à des règles ne peuvent pas coexister cela est dû à une exigence immanente au concept de liberté elle-même. La liberté ne pourrait pas être telle, qu'au prix d'être totale: poser des zones où elle ne peut pas exercer reviens en fait à la renier come liberté. Cette liberté intérieure permet en effet de dépasser l'antinomie maitre/esclave à titre d'élément commun entre les deux; pourtant c'est cette même indifférence aux conditions extérieures qui la rend abstraite et donc contradictoire en elle-même. Le stoïcisme identifie bien cette

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

contradiction: la liberté dont il se fait porteur elle met bien sous le même rapport maitre et esclave, l'empereur et le prisonnier: il saisit en effet un pôle irréductible à l'intérieur des hommes et commun telle que l'esclave Epictète et l'empereur Marc-Aurèle ont exactement le même dégrée de liberté. Pourtant leur liberté n'opère pas dans le monde, mais consiste dans une mise à l'écart du monde: il s'agit ici de l'épochè stoïcienne, qui consiste dans la suspension du jugement sur toutes les valeurs de ce que l'âme ressent. Les douleurs et bonheur, dans l'optique stoïcienne ne sont liés qu'aux valeurs qu'on juge qu'une chose possède à une chose plutôt qu'à une autre ne sont que subjectifs: il s'agit seulement de désamorcer l'impact que le réel à dans l'âme, pour garder cette intériorité imperturbable. La liberté stoïcienne est une liberté abstraite, qui renferme son sujet dans son intériorité: cela est strictement contraire au dynamisme même propre à la conscience de soi, dans lequel, comme on a dit au début, il est question de se retrouver soi-même dans ce que lui est extérieur. L'insuffisance d'une liberté purement abstraite, s'enracine donc dans la logique interne de ce moment: elle sépare la conscience de ce qu'elle- originairementpose, elle accentue le déchirement de l'unité originaire entre sujet et objet, en prétendent isoler la conscience. La liberté ne peut pas se borner à se préserver dans une intériorité imperturbable: elle doit perturber le monde, rentrer en rapport avec ce qui apparaît comme extérieur.

On parvient ainsi au moment du scepticisme qui consiste au moment où la conscience exerce sa liberté. L'activité du sceptique ne peut qu'être purement négative: si elle consiste à extérioriser la liberté elle extériorise quelque chose qui est profondément contraire à l'extériorité même: elle ne peut que «nier» cette extériorité, car elle affirme quelque chose qui ne relève aucunement de l'extériorité. La liberté de la conscience doit se manifester comme négation. En revanche, cette négation ne peut que s'exercer par le biais d'un acte «positif»: la facon dans laquelle cette négation est accomplie est celle par laquelle le monde extérieur est démasqué dans son lien constitutif avec l'intériorité. Il s'agit donc d'affirmer et de délégitimer l'extériorité comme contingence, comme dépendante de la pensée qui la vise. On retrouve ici toutes les apories du scepticisme classique liées par exemple à la tromperie des sens. Le sceptique commence ici à se rapproprier de tout ce qui a été découvert dans le moment de la conscience: en revanche cette réappropriation ne peut que se manifester comme négation. Le sceptique en effet ne fait que délégitimer l'altérité dans son être autre, en démasquant l'extériorité en tant que produit de l'intériorité. Sa liberté s'exerce en exhibent la contingence du monde que la limite, en minant l'altérité, suprême autorité limitatrice. Pourtant cette liberté, dans son dévoilement des contingences ne peut pas, pour ainsi dire aller jusqu'au bout de sa tâche sans dénoncer sa propre contingence: ainsi

«Cette conscience est donc le radotage inconscient oscillant perpétuellement d'un extrême, la conscience de soi égale à soi-même, à un autre extrême, la conscience contingente, confuse et engendrant la confusion. Elle-même ne réussit pas à rassembler ces deux pensées de soimême; elle connait sa liberté, une fois comme élévation au-dessus de toute la confusion, et de toute la contingence de l'être là, mais la fois suivante elle

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

se confesse à soi-même qu'elle retombe dans l'inessentialité et qu'elle n'a à faire qu'à lui».

Dans le scepticisme on peut donc observer un mouvement d'implosion de la conscience et par là de scission radicale: elle ne peut que finir par nier sa faculté même de nier, et par là se trouve divisée entre la contingence de toute extériorité, et en même temps la conscience par laquelle elle démasque la contingence comme telle; pourtant, si elle sait que tout est contingent, elle est obligée d'admettre aussi que même son énoncé que tout est contingent est luimême contingent. Or, lorsqu'on affirme qu'une chose est contingente on affirme qu'une chose simplement ne subsiste pas en elle-même, son existence ne dépend pas d'elle-même: le sceptique trouve la dépendance des objets dans leur rapport à la pensée, ou à la conscience elle-même. Pourtant il saisit aussi la contingence absolue de la conscience, qui ne dépend pas de quelque chose à son intérieur, ni à son extérieur.

C'est par cet écroulement de la conscience sur elle-même qui s'annonce le moment de la conscience malheureuse: c'est dans cet effondrement sur ellemême, implicite dans chacune de ses étapes, qu'on pourra reconnaitre le malheur de cette conscience. La conscience malheureuse surgira comme le dédoublement impliqué par l'implosion du scepticisme: d'une part la contingence absolue de toutes déterminations de l'autre l'élément qui les pose, ce dont les déterminations dépendent; cet élément qui en tant que non appartenant ni à l'intériorité ni à l'extériorité de la conscience doit être forcément indéterminé et insaisissable. Ainsi on peut voir que la conscience malheureuse ne peut se définir qu'en relation à la place qu'elle occupe à l'intérieur de la conscience de soi: cette dernière figure constitue l'exacerbation de cette scission entre la conscience et elle-même à laquelle on assiste dès le début de ce moment. On a pu en effet remarquer que ce qui caractérise la conscience de soi est le caractère non-recomposé de la conscience de soi, qui a guidé l'intégralité du dynamisme de ce chapitre. La conscience de soi, a essayé par la satisfaction du désir, par la reconnaissance par autrui, par l'actualisation de sa liberté de se recomposer. Si au début on pouvait se demander comment est-il possible que la conscience de l'inconciliable puisse être le moment terminal de la conscience de soi, comment le moment de la recherche de l'unité en si même puisse s'achever dans l'implosion de ce si même, maintenant on ne peut qu'y voir l'image de tout ce qui a précédé. Seulement dans le passage entre le scepticisme et conscience malheureuse la conscience commencera à comprendre que la scission n'est pas entre elle et le monde: la conscience de soi est en elle-même une scission. Cette observation amènera la présente analyse à comprendre le statut «malheureux» de la subjectivité hégélienne.

La figure du Scepticisme s'achève donc dans la compréhension par la conscience de ce que «pour nous» a été toujours évident: la conscience de soi ne tient son existence que dans une scission radicale. On a pu en effet voire comment le moment de la conscience de soi détermine l'espace de la subjectivité, caractérisé à la fois par une unité et une scission: la subjectivité

-

<sup>9</sup> Ivi, p. 175.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

semble se délinéer comme cet espace où le sujet rencontre des objets qui pourtant ne lui sont pas extérieurs, mais toujours en rapport avec son point de vue. Or, comme on l'a vu, si la conscience de soi désigne l'espace de la subjectivité et la conscience malheureuse constitue le point d'aboutissement de l'opposition constitutive à la conscience de soi, ne faut-il pas admettre que c'est la subjectivité elle-même à être déclaré malheureuse? En quel sens? C'est donc dès le début de cette figure que prend forme cette «Altérité radicale»: on ne peut pas penser en effet cet Absolu sous-entendu en tout scepticisme, sans prendre en compte l'écroulement de la conscience de soi sur elle-même auquel on a assisté dans le passage précèdent. Ainsi cet Absolu ne peut être conçu que par opposition à tout ce qui rentre dans les coordonnées de la conscience de soi: il ne peut qu'être pensé comme opposé soit de l'intériorité que de l'extériorité. Dans ce moment il s'agira donc de proposer à nouveau la dynamique négatrice du scepticisme, mais avec un contenu «positif». Dynamique et contenu qui sont, à leur racine, différents du scepticisme: cette opération de négation ne sera pas une simple action de la conscience, mais pour ainsi dire, la «vie» de la conscience de soi elle-même, dans son intériorité et extériorité. Si le scepticisme se concrétise dans un acte délibéré de mise en doute, la néantisation éprouvée par la conscience malheureuse n'est pas délibérée, mais un acquis initial qui encadre tout ce que la conscience vie. Après son implosion dans le scepticisme, c'est la conscience elle-même qui ne peut que se percevoir comme «changeante» ou «inessentielle»; le «contenu», le positif qui lui permet cette négation sera éjecté hors de la conscience, hors de tout ce qu'elle peut viser. La conscience ne peut pas s'écrouler sur elle-même, comme dans le scepticisme, sans affirmer «ce par rapport à quoi» elle s'est écroulée: cet élément qui, pourtant, en ne pouvant pas être ni dans son intériorité ni dans son extériorité, lui doit être complètement Autre.

C'est ainsi que la conscience de soi parvient à s'identifier à un élément accidentel par rapport à une «essence» qui ne peut que lui échapper. Elle est ainsi obligée de se supprimer elle même si elle veut affirmer son essence, qui n'est plus sa liberté intérieure mais une «Chose» qu'elle ne peut qu'affirmer comme son propre contraire. Or comme on peut remarquer ce «soi-même» avec lequel on lutte n'est pas la simple conscience empirique; ou bien, la conscience malheureuse lutte bien contre sa conscience empirique, contre sa particularité, contre tout ce qui est déterminé, mais en réalité elle lutte contre la conscience de soi elle-même: si elle veut saisir son «essence» elle doit supprimer tout ce qui relève de son intériorité et de son extériorité. Ainsi on peut remarquer que ce à quoi la conscience veut se réunir ce n'est pas un simple élément qui apparaît comme autre de la conscience, mais un élément qui fait de son «irréconciliabilité» avec la conscience sa caractéristique essentielle. Dans son origine, on comprend alors que la conscience malheureuse est effectivement le point à la fois de conclusion et de dépassement de la conscience de soi: elle creuse le dynamisme de ce moment selon lequel la conscience de soi, n'est telle qu'à condition de se retrouver dans les objets qui lui sont «autres»; cette altérité, apparue sous toutes les formes possibles dans cette section est maintenant à son stade le plus radical. L'autre dans lequel la conscience doit se retrouver est l'élément qui fait de son essence le fait d'être ce que la conscience ne peut pas atteindre. Il s'agit d'une logique interne à l'intégralité de ce

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

moment: l'histoire de la conscience de soi est celle de comment elle se trouve face à l'autre, et de comment elle y arrive finalement à se retrouver, en se découvrant plus de ce qu'elle croyait être. Face à l'altérité des vivants elle s'est découverte conscience, face à l'altérité d'une autre conscience elle s'est reconnue finalement libre et pensante. Cette altérité par contre, en tant que radicale, ne laisse place à aucune évolution immanente à la conscience de soi, mais seulement à sa suppression.

On peut ainsi résumer le statut de la subjectivité que la conscience malheureuse, dans son apparaître, rend évidant: étant donnée l'identification de la conscience de soi et de la subjectivité, on a dégagé leur définition dans le mouvement de retour en soi à travers ce qu'elle perçoit comme son «Autre». En effet une telle démarche s'est révélée identifiable dans toutes les étapes de ce moment. Par ailleurs ce retour en soi de la conscience à travers l'autre ne semble pas pouvoir se réaliser véritablement, lorsqu'il ne parvient pas à poser l'autre comme altérité radicale, comme ce qui se trouve être tellement autre qui rend impossible toute reconnaissances avec la conscience. Le statut de la subjectivité hégélienne est donc tel que toute subjectivité qui ne parvient pas à ce malheur, à cette altérité d'une certaine façon inassimilable, sera toujours partielle et incomplète. Mais au même temps, une fois y être parvenue, la subjectivité ne peut qu'être à dépasser, car la conscience, pour sa nécessité structurelle de retrouver l'unité avec l'altérité qu'elle pose, doit nécessairement se retrouver même dans ce qui lui est totalement autre; ainsi la conscience de soi, pour se retrouver, devra se dépasser en abandonnant le point de vue de la subjectivité.

Le malheur qui hante la conscience de soi est donc bien présent avant même la figure de la conscience malheureuse: ce malheur est la subjectivité elle-même, sa scission constitutive. Au bout de sa lacération structurale, la conscience de soi a vu surgir une altérité radicale comme point de synthèse entre l'empirique et le transcendantale, qui pour son altérité n'a pu qu'être insaisissable. Lieu de contradiction insoutenable, la subjectivité hégélienne semble apparemment devoir être abandonnée pour que l'Esprit puisse accomplir son chemin vers la liberté. En ce sens l'apparition de la communauté des croyants et du «médiateur» en conclusion de la figure de la conscience malheureuse semblerait opérer un véritable changement de protagoniste dans le roman de la conscience. Il ne s'agira plus en effet de narrer la scission de la subjectivité mais de partir de son *Aufhebung*.

Dans le sens de ce dépassement semble se jouer tout le destin de l'altérité dans la pensée hégélienne ainsi que dans son héritage: est-ce qu'en dépassant le moment où l'altérité radicale surgisse, la philosophie hégélienne perd à jamais la possibilité de se réduire à un «jeu du même»? Cette question, à l'écho explicitement Levinassiene, semble permettre de récupérer et de découvrir le sens d'une opposition à Hegel qui a perméée une bonne partie de la Philosophie française et continentale du XX siècle. On suggérera au passage la lecture d'une des premières récupérations françaises de la phénoménologie de l'Esprit qui est «Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel»: l'auteur, Jean

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

Wahl¹o, figure dans la dédicace de «Totalité et Infini» où l'on s'opposera au jeu du même Hégélien, en s'attardant sur celle qui est la première étape de la conscience malheureuse. Une compréhension philosophique du geste judaïque sera en effet un des pivots que Levinas, tout comme Derrida ou, dans une autre façon Adorno. L'opposition à Hegel, compris comme penseur majeur de la totalité, passera donc par la récupérations d'une altérité inassimilable, qui a en elle une différence irréductible.

Toutefois le chemin parcouru jusqu'à présent nous ferait demander si ce sens de l'*Aufhebung*, serait être le seul, et si au contraire cette réconciliation ne se jouerait pas dans les termes d'une véritable double négation, qui rendrait encore ouvert et vivant le chemin et le système de l'esprit.

-

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Les Éditions Rieder, Paris, 1929.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

# G.W.F. Hegel: Rapporto dello scetticismo con la filosofia

#### **Keren Ponzo**

University of Perugia, Italy

#### Abstract

Can philosophy be substantiated by a thought that does not place itself critically toward knowledge, that does not follow the main path of doubt? How can we get to the truth? The position of young Hegel, paradoxically, does not allow any hesitation. Through one of the first articles of the *Critical Journal of Philosophy*, *The Relationship of Skepticism with Philosophy*, overcoming the opposition with Schulze, we will follow the fundamental steps that will allow Hegel to fully develop his mature thinking.

Keywords Hegel, Skepticism, Truth, Schulze, Research

«La ragione mi ha insegnato che condannare con tanta sicurezza una cosa come falsa e impossibile è presumere d'avere in testa i limiti e i confini della volontà di Dio e della potenza di nostra madre natura; e che non c'è al mondo follia più grande che giudicarli in proporzione alla nostra capacità e competenza»¹.

Perché citare Michel De Montaigne all'inizio di un ragionamento su Hegel? Chiamo in aiuto un passo del secondo *Essai*:

«Chiunque cerca qualcosa, arriva a questo punto: o dice che l'ha trovata, o che non si può trovare, o che ne è ancora in cerca. Tutta la filosofia è divisa in queste tre sezioni [...]. I peripatetici, gli epicurei, gli stoici e gli altri «hanno creduto di averla trovata [...]. Clitomaco, Carneade e gli accademici hanno disperato della loro ricerca [...]. Pirrone e altri scettici [...] dicono di essere ancora in cerca della verità»<sup>2</sup>.

Essai, termine polisemico affascinante se lo mettiamo in relazione all'esperimento, molto riuscito, della narrazione del letterato, filosofo francese che iniziò a comporre nel tardo 1500 e che non finì mai di aggiornare, correggere, integrare il suo testo nel corso di venti anni circa. Già questo è

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> M. De Montaigne, *Essais*, libro 1, cap.XXVIII in M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, tr. it. F. Ferrucci, E. Renzi, V. Vezzoli, Bur Rizzoli, Milano 2019, p. 115.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> M. De Montaigne, *Saggi*, trad. it. di F. Garavini, Bompiani, Milano 1970, pp. 656-657.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

fortemente significativo di un percorso che gli *Essais* costituiscono, un percorso di vita che, nelle ultime pagine, magnifica la metafora della condizione umana: Montaigne non scrive solo di sé, ma attraverso sé scrive dell'essere umano, condizione flessibile, «aperta a destini divergenti»<sup>3</sup>. Scrive Montaigne: «Il mondo non è che una continua altalena. Tutte le cose vi oscillano senza posa: la terra, le rocce del Caucaso, le piramidi d'Egitto, e per il movimento generale e per il proprio»<sup>4</sup>. È dunque la stessa condizione umana, per Montaigne, che implicitamente non permette la certezza, la definizione, che necessita, anzi, del movimento che il dubbio reca intrinsecamente in sé. Persino il linguaggio che cambia, le mode che variano, i costumi e le usanze dei popoli, permettono di sentire questa forma di incertezza, un moto ondivago che si apre alle diverse possibilità di senso, che ci induce ad aspettare la possibilità della possibilità. La forma, allora, può essere colta solo nella molteplicità, una varietà aperta che a partire dall'Uno, all'Uno torna, fecondandolo: «ogni uomo porta in sé la forma intera dell'umana condizione»<sup>5</sup>.

Non è solo in riferimento agli avvenimenti della vita che Montaigne ravvede la condizione di impossibilità della certezza. La possibilità e i limiti della conoscenza, da Montaigne, sono rivisti alla luce della natura fisica e in relazione alla condotta umana: il pensiero critico funge quindi da sostrato al *tutto*, tutto che non può essere raggiunto nella sua essenza. Unica via, allora, è quella dello scetticismo: «la filosofia non mi sembra mai aver tanto buon gioco come quando combatte la nostra presunzione e vanità, quando riconosce in buona fede la sua incertezza, la sua debolezza e la sua ignoranza»<sup>6</sup>.

Con Montaigne si compie un viaggio alla ricerca della verità, passando e superando dialetticamente l'Accademia e Pirrone, mutando la domanda "chi è l'uomo?" in "chi sono io?", esercitando il dubbio come unica possibilità di liberazione dalla presunzione del sapere:

«la superbia di quelli che attribuivano allo spirito umano la capacità di ogni cosa causò in altri, per dispetto e per emulazione, questa opinione che esso non è capace di nulla. Gli uni si pongono nell'ignoranza a quello stesso estremo al quale gli altri si pongono nella scienza»<sup>7</sup>.

«Montaigne suggerisce che solo aderendo alla pluralità dell'essere, all'etica della differenza, si può giungere ad un'etica della responsabilità e al pluralismo. [...] Contro il teatro del mondo rivendica l'esigenza di verità e di certezza; a dispetto dell'incertezza del nichilismo, nella consapevolezza che una natura benevola provveda noi. [...] Montaigne ha compreso che, se il dogmatismo della certezza, effetto di un improbabile possesso della verità assoluta, risulta teoreticamente ingiustificabile, è anche moralmente

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> G. Bottiroli, *Michel de Montagne. Per una lettura degli Essais*, in «Enthymema», 2012, (vii) p. 26.

<sup>4</sup> M. de Montaigne, Saggi, cit., p. 1067.

<sup>5</sup> Ivi, p. 1068.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> *Ivi*, p. 846.

<sup>7</sup> Ivi, pp. 1383-1384.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

inaccettabile. Se l'incertezza è segno della ragione, la certezza rimane un bisogno fondamentale»8.

Dubbio, verità, ricerca, marche ontologiche della filosofia, cifra caratteristica dell'essere umano.

#### 1. Jena

La principale novità della posizione di Hegel rispetto al periodo di Francoforte è che ora attribuisce esplicitamente alla filosofia, e non più alla religione, il compito di realizzare la riconciliazione fra finito e infinito, fra sensibile e intellegibile, fra necessità e libertà.

Obiettivo della filosofia, dunque, è permettere alla verità di essere colta nella forma del concetto, nella piena identità tra forma e contenuto. Se in un primo momento questo era possibile attraverso la religione, ora è chiaro che per cogliere lo Spirito Assoluto è necessario fare un salto, superare il dogmatismo implicito della religione. Come scriverà qualche anno più tardi:

«Su ciò si fonda la differenza tra filosofia e religione. La filosofia è l'attività che converte nella forma del concetto quello che è nella forma della rappresentazione. Il contenuto è lo stesso, deve essere lo stesso ossia è la verità. Essa è questo contenuto per lo spirito del mondo in genere, per lo spirito dell'uomo. Questo sostanziale può non essere differente per l'uomo, sia che si tratti, da una parte, della rappresentazione o, dall'altra parte, dell'intelligenza; ma in quanto l'uomo pensa, e il bisogno di pensare è essenziale per l'uomo, questo contenuto si converte nella forma del pensiero, dunque è tramutato nel concetto»9.

È a Jena che, alla fine del 1801, insieme a Schelling, fonda il Giornale critico della filosofia, giornale che lo vedrà redattore fino al 1803.

Lo sguardo con cui Hegel approccia il lavoro presso l'editore Cotta di Tubinga parte dall'assunto che, nella critica filosofica, la filosofia è conditio sine qua non ed essa «è una e medesima, se stessa» 10: la critica filosofica, dunque, sarà possibile, e tale, solo a partire da questa idea di filosofia. Il lavoro del critico dunque sarà quello di separare la filosofia dalla non-filosofia e, messo accanto alla filosofia, svelare il movimento, raccontandolo, del suo lato negativo, della non-filosofia. La vera critica, allora, non deve essere l'emissione di un giudizio positivo o negativo, ma «deve invece sviluppare un giudizio apodittico per cui a un'opera appartiene, in quanto tale, questo o quel predicato»<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> N. Panichi, I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne, 2004, in G.Paganini, Su Montaigne, lo scetticismo e il relativismo. A proposito di una nuova interpretazione, «Iride», 2006 (gennaio –aprile).

<sup>9</sup> G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, Zanichelli editore, Bologna 1973, vol. 1, p.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> G.W.F. Hegel, Rapporto dello scetticismo con la filosofia, tr. it. a cura di N. Merker, La Terza, Bari 1970, p. 10.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> K. Rosenkranz, Vita di Hegel, ed. Bompiani, Firenze 2012, p. 407.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

La collaborazione con Schelling, invece, ha avuto, nel tempo, diverse interpretazioni, e a nulla è valso il non firmare gli articoli (come a significare che l'unione dei due amici fosse effettivamente indiscussa), se non a creare ancora più dubbi sull'assunto stesso di questa unione. Interessante fu la definizione di Haym, storico e letterato coevo, che paragonò, una volta cessata la collaborazione fra i due filosofi e alla luce delle svolte di pensiero di entrambi, la loro unione a «quella di Napoleone con Sieyes, di Cesare con Bibulo»<sup>12</sup>. La percezione di Haym, così come quella più recente di Haering, è che per Hegel, la collaborazione con Schelling, era importante nel momento in cui facilitava il chiarificarsi dei fondamenti del proprio sistema, stimolava, in qualche modo, la sua crescita, lo sviluppo, del suo filosofare. Come mette in evidenza Merker, infatti. mentre gli articoli critici vengono redatti pubblicati. contemporaneamente Hegel lavora alla Logica di Jena, manoscritto «in vista del quale l'attività polemica assume la funzione di una autochiarificazione»<sup>13</sup>.

# 2. Breve excursus sugli articoli del Giornale critico

Andiamo per gradi.

L'inaugurazione del "Giornale" venne affidata al saggio dal titolo "Sull'essenza della filosofia critica in generale e il suo rapporto con lo stato presente della filosofia in particolare" 14, il cui fulcro fu evidenziare, e quindi denunciare, il non senso di una proliferazione di diverse filosofie, dimenticando che la filosofia è una sola, e giustificando «la filosofia quando essa, per assicurarsi la propria determinatezza nel suo presentarsi (als erscheinende), rigettava nel nulla le nullità della non filosofia, che hanno la pretesa di insinuarsi nel pubblico al posto suo» 15. Non possiamo avere certezza della paternità, prevalente o totale, dell'articolo; certo è che la conclusione è estremamente dichiarativa di quello che sarà espresso nel Verhaltniss:

«Se una moltitudine si vuol mettere al riparo dal rischio della battaglia e della manifestazione del suo nulla interiore col dichiarare che gli altri costituiscono solo un partito, essa riconosce che quest'ultimo è qualcosa e nega perciò a se stessa quell'universalità per cui ciò che è effettivamente un partito non deve essere un partito, ma piuttosto nulla. Confessa in tal modo di essere essa stessa un partito ossia nulla per la vera filosofia»<sup>16</sup>.

Se "Sull'essenza" rappresenta il manifesto della polemica filosofica, il successivo articolo "Come il senso comune intende la filosofia, il tutto esposto

<sup>14</sup> Questo, come gli altri, non venne firmato dai redattori Schelling e Hegel, creando qualche difficoltà per l'attribuzione degli articoli. Rosenkranz attribuirà, nella *Vita di Hegel*, pubblicata nel 1848, il primo articolo a Hegel, ma, fa notare Bodei, in nota, che Schelling, nel 1838, protestò nella sua inclusione nei *Sämtliche Werke* di Hegel.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> N. Merker, *Le origini della logica hegeliana*, Feltrinelli, Milano 1961, p. 163.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> *Ivi*, p. 163

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> K. Rosenkranz, Vita di Hegel, cit., p. 405.

<sup>16</sup> Ibidem.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

nelle opere del signor Krug" si configura come la sua prima applicazione, rivolto in parte all'interpretazione di Krug dell'idealismo trascendentale, e in parte alle "convinzioni filosofiche" dello stesso Krug, la cui carriera filosofica fu incerta fino a quando successe a Königsberg dopo la morte di Kant, nel 1804. Rosenkranz recensirà l'articolo come un esempio concreto di come l'intelletto astratto deve procedere, di come, meritevolmente, viene trattata la pretesa di chi teorizza che «la speculazione dovrebbe dedurre la penna con cui scrive»<sup>17</sup>. Hegel, giocando anche sul nome di Krug, che significa orcio, e facendo riferimento a come avviene la sintesi razionale per lui, la descrive «un orcio in cui sono contenuti, quali fatti del tutto casuali, acqua reinholdiana, scipida birra kantiana, sciroppo illuministico detto berlinismo, e altri simili ingredienti (e dove) l'orcio è la sintesi di essi, ossia l'Io»<sup>18</sup>.

Al di là del sarcasmo polemico, interessante il commento di Haering che scorge importanti chiarimenti sull'intendere hegeliano del concetto di ragione e di deduzione razionale. Un punto dirimente, ora, è l'istanza di «porre Dio come Assoluto in capo alla filosofia» 20: se nel "Differenz" l'esigenza della filosofia aveva vestito «una determinazione speculativa di valore» 21, nell'articolo contro Krug «l'esigenza della filosofia diventa l'esigenza il cui Assoluto è Dio» 22. Le considerazioni di Hegel verso Krug, quindi, sono effettivamente in ordine ai principi: la vera filosofia è solo quella concezione "dell'intiera concreta realtà", che permette di cogliere ogni singolo elemento nella sua propria posizione all'interno della realtà, realtà di natura e ragione, e ragione 23.

Facendo un salto, per quanto riguarda il quarto articolo, "Fede e Sapere o la Filosofia che non ha bisogno di pensiero e di scienza", Rosenkranz scriverà che Hegel fornisce

«un esempio della pretesa, da cui ha origine la sofferenza nel dominio del tempo, di voler avere una filosofia senz'alcuna filosofia, mentre la massa è condannata a volerla senza poterla volere. Egli abbandona qui la sua solita gravità per lo scherzo giocoso e per la serena ironia; non lancia bombe quando può sbrigarsela a colpi di scacciacane»<sup>24</sup>.

Hegel si conferma assoluto difensore della filosofia, della sua idea di filosofia.

<sup>18</sup> G.W.F. Hegel, Come il senso comune comprende la filosofia, in N. Merker, Le origini della logica hegeliana, cit., p. 174.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> *Ivi*, p. 409.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> N. Merker, Le origini della logica hegeliana, cit., p. 175.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> *Ivi*, p. 177.

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Ivi, p. 183.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> K. Rosenkranz, Vita di Hegel, cit., p. 413.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

3. Rapporto dello Scetticismo con la filosofia (Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten)

Il terzo articolo, che temporalmente e significativamente si staglia fra "Differenza dei sistemi di filosofia fra Fichte e Schelling" e la "Fenomenologia dello Spirito", si presenta come una recensione di un'opera di Gottlob Ernst Schulze<sup>25</sup>, consigliere di corte e professore a Helmstädt del 1802, dal titolo "Critica della filosofia teoretica". Hegel applicherà pedissequamente il suo metodo, con l'idea di filosofia accanto, senza risparmiare alcun colpo.

La lunga disamina si presenta in dialogo col testo di Schulze, evidenziando chirurgicamente ogni falla, ogni tentennamento, ogni contraddizione, con un linguaggio a tratti, molti tratti, ironico e l'ironia, sappiamo, è una forma, socialmente accettata, di aggressività.

Perché scagliarsi con tanta determinazione contro un testo?

La posizione di Schulze, espressa nella "Critica", riguarda da vicino il concetto stesso di filosofia: ci sono troppi filosofi che sostengono posizioni fra loro anche dicotomiche, le posizioni assunte non riescono ad affermarsi in modo duraturo, la filosofia non conquista quella stabilità richiesta a una scienza, quindi è una conoscenza illusoria che non permette di avere fiducia nelle capacità della ragione. La posizione di Hegel sarà chiara. In un ragionamento come quello di Schulze, estremamente soggettivo, si prende in considerazione un solo aspetto, quello delle differenze fra i sistemi filosofici e non la differenza fondamentale fra filosofia e antifilosofia. È lì che la differenza deve essere trovata! Indagare, verificare, giudicare due sistemi equivale a inferire il come la ragione si è manifestata, attraverso quali principi e sistemi ha trovato espressione: i filosofi non hanno fallito, non falliscono, la filosofia non fallisce.

Il testo di Hegel si presenta con una doppia profondità: l'attacco a Schulze, a sostegno della filosofia, ma anche un'analisi prodromica di ciò che poi saranno le linee fondamentali espresse nella "Logica" e poi nella "Fenomenologia", fino ad arrivare all'"Enciclopedia" del 1830. Una doppia profondità inscritta nella

\_

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> L'opera principale di Schulze è l'Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie (1792). Scritta da Schulze in forma di scambio epistolare tra due personaggi Ermia ed Enesidemo, contiene una serrata critica alla "filosofia elementare" di Reinhold e alla filosofia di Kant; dopo la Kritik der theoretischen Philosophie uscita in due volumi nel 1801, l'anno successivo pubblica Grundsätze der allgemeinen Logik, a Helmstedt. A Gottinga, nel corso di qualche anno, escono le pubblicazioni Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften zum Gebrauche für seine Vorlesungen del 1814, Psychische Anthropologie, 2 Volumi, nel 1816 e nel 1832 Über die menschliche Erkenntnis. Il valore dell'opera e della figura filosofica di Schulze è stato ampiamente trattato da M.V. D'Alfonso in Ernst Gottlob Schulze oltre Enesidemo. L'antropologia psichica e i suoi risvolti teologici, in «Dianoia», 13 (2008), pp. 196-225; Schopenhauer als Schuler Schulzes: Die Vorlesungen zur Metaphysik un Psychologie in Gottinga 1810-1811 in M.D'alfonso, Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik und Psychologievorlesungen von G.E:Schulze (Gottinga, 1810-1811), Ergon, Wurzburg, 2008. Per una comprensione del ruolo di Schulze nel dibattito post-kantiano, si rimanda a K.J. Harrelson, The Priority Of Epistemology in Early Neo-kantianism, in "History of Philosophy Quarterly", 2015, 32, n. 1, pp. 57-77.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

stessa speculazione a partire dall'analisi storica dello Scetticismo, della sua articolazione e della sua differenza con lo scetticismo moderno, relegato a una sorta di dogmatismo dei fatti di ragione.

Per Hegel, allora, rispondere a Schulze significa mettere in chiaro alcuni ragionamenti, provarli, affrontarli, ponendoli fuori di sé, su una pagina scritta; significa acclarare gli argini di quello che sarà il fiume, neanche troppo carsico, su cui navigherà il suo pensiero. È qui che il concetto di scetticismo acquista spessore e si pone da architrave al concetto stesso di filosofia. Lo Scetticismo, quindi, quello antico, il vero, risulta essere il lato negativo di ogni filosofia, che in alcuni casi è affermato esplicitamente, in altri solo implicito. Anzi, è costituente esso stesso la filosofia, possedendone il concetto stesso.

«In generale, infatti, ciò che è noto, appunto in quanto *noto*, non è *conosciuto*. Il modo più comune di ingannare sé e gli altri consiste nell'introdurre nella coscienza qualcosa di noto e di accettarlo così com'è; e in tal caso, nella congerie dei suoi discorsi, un tale sapere non fa un solo passo avanti né si rende conto di come accada. [...] Lo Spirito conquista la propria verità solo a condizione di trovare se stesso nella disgregazione assoluta. Lo Spirito è questa potenza, ma solo nel senso positivo che distoglie lo sguardo dal negativo, come quando ci sbarazziamo in fretta di qualcosa dicendo che non è o che è falso, per passare subito a qualcos'altro. Lo Spirito è invece questa potenza solo quando guarda in faccia al negativo e soggiorna presso di esso. Tale soggiorno è il potere magico che converte il negativo nell'essere»<sup>26</sup>.

Torniamo al Verhältnis, il nostro testo.

Come rimarcato da Rosenkranz, Hegel, che aveva dedicato uno studio approfondito a Sesto Empirico «al pari di Herbart» <sup>27</sup>, metterà in luce la pochezza di Schulze nello scambiare «l'imparzialità della verità con l'indifferenza del non prender partito e nel non voler avere alcuna filosofia determinata per non prospettarsi alcun destino» <sup>28</sup>.

Il nodo della critica è rappresentato dalla presa in carico del "Parmenide" di Platone quale «massimo momento di uno scetticismo "genuino"»<sup>29</sup>, quello unito alla filosofia (ricordiamo che Hegel individua tre tipi di scetticismo: unito alla filosofia, separato dalla filosofia, ma non rivolto contro la ragione, e separato dalla filosofia e rivolto contro la ragione). A tal proposito Rosenkranz così si esprime:

-

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> *Ivi*, p. 87.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Allievo di Fichte, affascinato dalla filosofia di Kant, docente a Königsberg e Gottinga, studioso di pedagogia e psicologia, ha scritto *Allgemeine Pädagogik aus dem Zwecke der Erziehung abgeleitet* (1806; Pedagogia generale dedotta dal fine dell'educazione), *Allgemeine Praktische Philosophie* (1808; Filosofia pratica generale), *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* (1813; Manuale di introduzione alla filosofia), *Lehrbuch zur Psychologie* (1816; Manuale di psicologia), *Psychologie als Wissenschaft* (1824-25; Psicologia come scienza).

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> K. Rosenkranz, Vita di Hegel, cit., p. 411.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> N. Merker, *Le origini della logica hegeliana*, cit., p. 185.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

«Con ampia erudizione Hegel sviluppa il tema della grande differenza tra lo scetticismo antico e il presupposto non rivelato dello scetticismo moderno che la verità stia nell'oggettività sensibile, e mostra come il primo avvia piuttosto incluso in sé il dubbio sulla certezza delle categorie con le quali combatteva i sistemi dogmatici»<sup>30</sup>.

## Hegel scrive:

«Questo scetticismo platonico non si mette a *dubitare* delle verità dell'intelletto, il quale conosce le cose come molteplici, come intieri che si compongono di parti, riconosce un nascere e uno sparire, una pluralità, somiglianza e così via, e fa simili affermazioni oggettive; ma al contrario nega assolutamente ogni verità di un simile conoscere. Questo scetticismo [...] è esso stesso il lato negativo della conoscenza dell'Assoluto, e *presuppone immediatamente la ragione come lato positivo*»<sup>31</sup>.

La verità dunque reca, endemicamente, con sé il momento negativo, essenziale. Lo scetticismo, dunque, in quanto momento negativo di tutte le forme di conoscenza, costituisce il fondamento, il presupposto stesso di tale conoscenza. L'impostazione scettica del Parmenide permette a Hegel di evidenziare l'importanza delle antinomie, di questo movimento che consente il dispiegarsi della speculazione, che permette di leggere le varie forme del reale, di cogliere il movimento «secondo l'idea speculativa dell'unità di "medesimezza" e "alterità"»<sup>32</sup>. Ogni proposizione di ragione deve allora affermare se stessa e la sua contraddizione, superare il principio di identità per non rimanere una proposizione meramente formale, falsa.

«Il cosiddetto principio di non-contraddizione ha quindi per la ragione una così scarsa verità anche solo formale, che al contrario ogni proposizione di ragione deve contenere, riguardo ai concetti, una trasgressione di esso: il dire che una proposizione è puramente formale significa per la ragione ch'essa, posta per sé soltanto, senza che venga affermata ugualmente la proposizione oppostale in contraddizione, è proprio per questo falsa. Riconoscere il principio di non-contraddizione come principio formale significa dunque riconoscerlo insieme come falso»<sup>33</sup>.

È chiaro il ruolo assunto dal Parmenide in questo scritto, che costituisce il ponte verso la più matura Fenomenologia: ha reso intellegibile la dinamica offerta dallo scetticismo così fondamentale per il concetto stesso di filosofia e ha introdotto la visione di una ragione come unità originaria, che in un flusso dal dentro al fuori, torna a sé, consapevole.

È chiaro anche il ruolo assunto, per Hegel, da Platone: «Al pensiero speculativo preme soltanto di congiungerli (i pensieri diversi)» e «questo mettere insieme i diversi [...] senza fermarsi a semplicemente passare dall'uno

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> K. Rosenkranz, Vita di Hegel, cit., p. 411.

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> G.W.F. Hegel, Rapporto dello scetticismo con la filosofia, cit., p. 78.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 80.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

all'altro, questo è quanto c'è di più intimo e veramente grande nella filosofia platonica» 34. La superiorità di Platone scettico fra gli altri scettici antichi, dunque, è palesata.

La risposta di Hegel a Schulze continua con la puntuale disamina dei dieci tropi scettici, con la messa a fuoco della loro ambigua originale costituzione: se da una parte non possono costituire alcun pericolo per il razionale (il loro humus è il finito), dall'altra possono permettere la profonda comprensione dell'antico genuino scetticismo, quello che, attraverso la crisi delle cose e dei fatti della coscienza, permettono di coglierlo a fianco della filosofia. L'intelletto coglie quindi la propria certezza nel momento in cui essa si annulla, si dilegua e diviene altro. Hegel non lascia insondati gli ulteriori cinque tropi di Agrippa, li analizza, li mette in relazione l'uno con l'altro, li confuta quando applicati al razionale, e non si allontana troppo dall'esito riservato ai primi dieci: ottime armi contro il dogmatismo, non possono nulla contro la filosofia, come dimostra affrontandoli uno per uno.

Ciò a cui giungiamo, quindi, è il concetto chiaro di dogmatismo come affermazione dell'unità» 35 e lo scetticismo come «astratta affermazione delle differenze»<sup>36</sup>, ribadendo, ancora una volta, la valenza della scepsi quando interpreta il momento necessario della filosofia, e la sua inutilità quando considerata per sé.

Hegel insiste su questo punto, per lui fondamentale. Lo troviamo esplicitato nella Fenomenologia, qualche anno dopo:

«Solo lo scetticismo che si rivolge all'intero ambito della coscienza fenomenica, per contro, rende lo Spirito capace di esaminare che cosa è la verità. Esso induce a disperare delle opinioni, delle rappresentazioni e dei pensieri cosiddetti naturali, mostrando che è indifferente considerarli personali o inculcati dall'esterno. Ora, di tali rappresentazioni è ancora piena e carica quella coscienza che si propone di esaminare direttamente la verità, e appunto per questo essa si rivela di fatto incapace di riuscire in ciò che vuole intraprendere»37.

Molto altro è presente in questo testo, così articolato, così denso. Troviamo Spinoza, Leibniz, l'attacco di Schulze e la difesa di Hegel; troviamo Kant, la difesa di Schulze e l'attacco di Hegel. Incontriamo l'universale e il particolare; l'alterità, concetto esteso, come realtà ontologica del movimento verso il vero. Sentiamo l'accorata difesa contro un pensiero che svilisce se stesso; leggiamo Schulze e ci rifuggiamo in Platone, il cui Parmenide sembra voler rassicurare tutti noi da una deriva verso il dogmatismo solipsistico.

L'urgenza del filosofo è quella di definire l'ambito corretto del filosofare, del pensiero che si svolge, in un movimento che necessariamente incontra altro, ma non si arrocca, si confronta, si annienta, per superarsi e tornare con nuovi

<sup>34</sup> G.W.F. Hegel, Lezioni sulla storia della filosofia, vol.II, Pgreco, pp. 212, 224.

<sup>35</sup> N. Merker, Le origini della logica hegeliana, cit., p. 202.

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> G.W.F. Hegel, Fenomenologia dello Spirito, cit., p. 155.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

orizzonti di senso. La conoscenza non è qualcosa che avviene *a priori*, ma un farsi che necessita di una mediazione.

Si potrebbe approcciare il testo da un punto di vista storico-filosofico, come elaborazione di quella struttura che troverà compimento nella Fenomenologia, come esercizio di stile, ma se ci lasciamo attraversare dal Verhältnis senza opposizioni, comprenderemo che a parlare è la stessa Filosofia, nel tentativo, riuscito, di farsi cogliere nel suo significato profondo.

«La filosofia, d'altra parte, viene spesso considerata come un sapere formale e vuoto di contenuto. Di conseguenza, non ci si rende contro che merita il nome di verità solo ciò che viene prodotto dalla filosofia, anche se poi il contenuto di questo prodotto si trovi già in qualche altra scienza; né si comprende che, senza la filosofia, le altre scienze – cerchino pure quanto vogliono, con tutto il loro raziocinare, di fare a meno di essa- non sono in grado di contenere vita, spirito e verità»<sup>38</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> *Ivi*, p. 135.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

# Il ruolo della dialettica in Hegel come modo di ripensare la filosofia?

### Francesco Porchia

University of Perugia, Italy

#### Abstract

This work analyzes some fundamental aspects of the evolution of Hegelian philosophy. From the first fragments to the works of maturity, the theoretical interest that guided Hegel is focused on the need to find a solution to the fragmentation of reality. Hegelian research begins with the adhesion to the Kantian philosophy but the consciousness, in the following years, that the division between sensibility and reason couldn't be resolved by Kantian philosophy leds the necessity of a new philosophical system. This decision is based on the reconciliation between the two spheres of reality under the Hegelian concept of idea. For this reason, this work is focused also on the need to conceive the dialectic and the Hegelian idea as fundamental elements for the rehabilitation of metaphysics after Kant. In this way the philosophy could be considered as a conciliator between history and the absolute.

Keywords Hegel, Kant, Dialectic, Idea, History

## 1. Il problema della Zerrissenheit negli anni giovanili

Il problema della separatezza coinvolge il pensiero di Hegel sin dal tempo della giovinezza quando, a partire dal periodo di Francoforte, il giovane precettore cercherà di trovare una soluzione alle problematiche lasciate irrisolte dalla filosofia kantiana. È noto come il giovane, educato seguendo i principi dell'illuminismo¹ e successivamente della filosofia kantiana, abbia aderito in un

-

Questo aspetto lo si può riscontrare sin dal *Diario*, primissimo testo lasciatoci dal filosofo di Stoccarda (*Testo 1* nell'ultima edizione curata da Edoardo Mirri in G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, E. Mirri (a cura di), Orthotes, Napoli-Salerno 2015, pp. 43-77). Il contenuto di questo diario non risulta essere ovviamente rilevante da un punto di vista strettamente filosofico (considerando che Hegel era molto giovane nel momento in cui lo scrisse), ma il suo lascito può risultare comunque fondamentale al fine di poter tracciare, insieme agli altri testi giovanili, una ricostruzione della base culturale del giovane Hegel, sulla quale poi si svilupperanno i primi studi a Tubinga. Tra le pagine del *Diario* emergerà inoltre tutto il fascino che Hegel nutriva verso la cultura greca, aspetto fondamentale questo al fine di delineare la contrapposizione giovanile che il filosofo intavolerà tra la cultura greca e quella giudaica e che meglio si espleterà attraverso la contrapposizione tra le figure di Gesù e quella di Socrate (per la presenza della cultura greca nelle pagine del *Diario* si veda M. Moschini, *La tragicità del giovane Hegel*, pp. 24-25, in *Il tragico nell'idealismo tedesco*, F. Valagussa (a cura di), Orthotes, Napoli-Salerno 2018, pp. 21-44).

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

primo momento al pensiero di fondo del filosofo della *Critica della ragion* pratica. La forte influenza delle opere kantiane viene testimoniata, oltre che dalla totalità degli scritti hegeliani del periodo di Berna, in particolare da *La Vita di Gesù* in cui la figura di Cristo viene paragonata a quella di Socrate: esso diviene maestro di virtù e, nello specifico, di virtù kantiana. Negli scritti precedenti la contrapposizione tra la figura di Gesù e quella di Socrate era molto forte, si pensi in merito al *Testo 24*:

«Qui dunque, per il credente, non vi è più un uomo virtuoso ma è apparsa la virtù stessa. Nell'uomo virtuoso noi siamo sempre portati a presupporre ancora delle ombre segrete o almeno una battaglia precedente, come facciamo per Socrate solo in base alla fisionomia; nel caso di Gesù invece vi è per il credente la virtù senza macchia ma non senza corpo. L'aggiunta del divino in Gesù invece di indebolire, secondo ogni apparenza, il nostro zelo nell'imitazione, perché dovrebbe scoraggiarci la considerazione dell'impossibilità di avvicinarci a lui, favorisce forse la nostra inclinazione ad ideali che sono più che umani»<sup>2</sup>.

Lo scarto consiste nel fatto che Cristo verrebbe considerato, dal popolo che "positivamente" si affida alla religione, come l'ideale stesso della Virtù e non come un maestro che possa condurre ad essa. Secondo questo modo di pensare allora si loderebbe Cristo come figura in sé e non per i suoi insegnamenti. Questa considerazione testimonia la grande passione che il giovane Hegel nutriva verso Nathan il saggio, opera scritta da G. E. Lessing, e che il giovane «conosceva a memoria quasi per intero»4. Il passo citato riflette infatti la considerazione di uno dei personaggi, Sittah, quando afferma: «non conosci i cristiani, e non vuoi conoscerli. / Il loro orgoglio è essere cristiani e non uomini. / [...] Non le virtù ma il nome / deve essere diffuso in ogni parte, deve oltraggiare e oscurare i nomi / di tutti i buoni. Il nome, solo il nome / sta loro a cuore»<sup>5</sup>. L'operazione che viene compiuta nella *Vita di Gesù* invece trasforma la figura di Cristo che, a differenza delle considerazioni dei testi precedenti, viene ora assunta quale figura del maestro di morale kantiana per eccellenza (con tutte le considerazioni sulla religione che la filosofia kantiana implicava)<sup>6</sup>. Sebbene non sia possibile soffermarsi in questa sede sugli aspetti principali che testimoniano l'adesione dei testi bernesi verso la filosofia kantiana, è d'uopo analizzare brevemente le motivazioni che portano alla celebre rottura del periodo di Francoforte. Hegel si rende conto che la filosofia kantiana lasciava

 $^{\scriptscriptstyle 2}$  F. Hegel,  $Scritti\ giovanili,$  cit., p. 198.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> È noto come, negli *Scritti giovanili* di Hegel, si attribuisca con questo termine una valenza negativa: la religione positiva è una religione superstiziosa, una religione che fa della *legalità*, a discapito della *moralità*, la condizione per potervi aderire (kantianamente parlando).

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> E. Mirri, *Gli anni della formazione. Stoccarda e Tubinga 1770-1793*, p. 25, in G.W.F Hegel, *Scritti giovanili*, cit., pp. 21-41.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> G.E. Lessing, *Nathan il saggio*, tr. it. A. Casalegno, Garzanti Editore, Milano 1992, p. 73.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> La figura di Gesù viene depotenziata in modo che i miracoli, elementi fondamentali dei vangeli, siano eliminati dalla narrazione. *La Vita di Gesù* termina infatti con la sepoltura e non con la resurrezione. Sulla questione si veda anche E. Mirri, *Il cristianesimo come "positività"*. *Berna 1793-1796*, in G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, cit., pp. 155-157.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

irrisolto il problema, fondamentale per i suoi studi, di colmare lo squarcio della Zerrissenheit. La separatezza tra finito e infinito non veniva risolta da Kant che, anzi, peggiorava in un certo senso la questione: la morale razionale sopprimeva la sfera della sensibilità, determinando quella condizione in cui il finito veniva permanentemente incatenato in un rapporto di subalternità rispetto all'infinito. Ma sopprimere, quando c'è differenza, non significa trovare una soluzione che concili le sfere del reale. In tal guisa la sfera del sensibile restava come elemento problematico irrisolto, incompreso da quella ragione che, conscia della sua forza, pretendeva di poter fare a meno delle inclinazioni. Il filosofo di Königsberg ha più volte ribadito la necessaria presenza di questa gerarchia tra le due sfere all'interno della *Critica della ragion pratica*:

«Di tal natura è il vero movente della ragion pura pratica: esso non è altro che la stessa legge morale pura, in quanto ci fa sentire la sublimità della nostra esistenza soprasensibile, e produce soggettivamente negli uomini, che sono consci insieme della loro esistenza sensibile e della congiunta dipendenza dalla loro natura, in quanto affetta patologicamente, il rispetto per la loro determinazione superiore»7.

Contro gli esiti della morale kantiana Hegel si concentra sul tema dell'amore, inteso come atto in grado di unire il finito e l'infinito: attraverso l'amore ci si eleva verso l'infinitezza grazie alla relazione con un'alterità, ma il "destino" dell'amore, come di tutte le cose finite, costituisce un limite insuperabile per colmare la Zerrissenheit: «La moralità toglie la signoria nelle sfere di ciò che è giunto a coscienza; l'amore toglie i confini della sfera della moralità. Ma l'amore stesso è ancora natura incompleta: nei momenti di amore felice non vi è nessun posto per l'oggettività, ma ogni riflessione elimina l'amore, ristabilisce l'oggettività e con questa ricomincia l'ambito delle limitazioni»8. L'inesorabilità di questo destino porta al fallimento e alla morte di Gesù (figura rivalutata nuovamente nel periodo di Francoforte), svelando l'inadeguatezza della religione nel risolvere il problema della Zerrissenheit. Solo la filosofia, dopo essere stata trasformata, può assolvere il compito che Hegel si era proposto9. Sebbene il terreno su cui veniva condotta l'indagine fosse prevalentemente quello teologico-morale, è con la maturità (dunque a partire dal periodo di Jena) che il filosofo cerca nel suo sistema una soluzione in campo teoretico. È necessario sottolineare come tutto il periodo precedente alla maturità sia stato fondamentale per la preparazione del sistema, come presupponeva Heidegger:

«Sebbene le fonti siano ancor oggi scarse, esistono indizi che Hegel già prima del periodo di Jena, a Francoforte, avesse concepito l'intero della filosofia- dunque il sistema- ed invero in stretta connessione con un

<sup>7</sup> I. Kant, Critica della ragion pratica, tr. it. F. Capra, Editori Laterza, Roma-Bari 1997, p. 193.

<sup>8</sup> G.W.F. Hegel, Testo 56, p. 557, in Scritti giovanili, cit., p. 557.

<sup>9</sup> Questa considerazione è il risultato finale del pensiero giovanile hegeliano che culmina con le prime comparse della dialettica e con la testimonianza che Hegel ne dà nel Frammento di sistema dove avviene il superamento della religione, sottomessa anch'essa al destino: cfr G.W.F. Hegel, Testo 64, pp. 622-623, in Scritti giovanili, cit., pp. 620-623.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

penetrante e sistematico confronto con la grecità [...] Tale confronto deve essere cominciato già a Francoforte, ed essere poi progredito fino ad una chiarificazione essenziale. Si può dunque parlare non senza fondamento d'un Sistema di Francoforte»<sup>10</sup>.

Il grande lavoro di Mirri<sup>11</sup> nel curare gli *Scritti giovanili* hegeliani ha fornito le prove definitive di un collegamento, di un progresso nel pensiero hegeliano che dalla prima adesione al kantismo ha trovato gradualmente la propria indipendenza<sup>12</sup>.

# 2. La dialettica nella "Scienza dell'esperienza della coscienza"

Il primo passo utile al compimento della soluzione al problema irrisolto da Kant diviene maggiormente evidente con la *Fenomenologia dello Spirito*, opera che segna non solo il cominciamento del pensiero maturo del filosofo, ma che porta anche alla fine di un'amicizia con il filosofo Schelling. Le ultime lettere scambiate tra i due testimoniano la tensione e la divergenza che si consuma sul piano filosofico, dove il vecchio amico dichiara di non cogliere la portata del concetto all'interno del sistema filosofico<sup>13</sup>. Si vedrà come da subito il concetto rappresenterà il cardine del sistema hegeliano, non solo per risolvere il problema sopracitato ma anche nel ridefinire l'essenza stessa della filosofia. L'opera pubblicata nel 1807 portava originariamente un altro titolo: *Sistema della scienza. Parte prima. Scienza dell'esperienza della coscienza.* Il titolo verrà ufficialmente mutato, secondo Heidegger, solo dopo la morte del filosofo<sup>14</sup>: «Il titolo corrente dell'opera [...] non è certamente quello originario; esso prese a valere per designare quest'opera da quando venne ripreso nell'edizione completa delle opere di Hegel curata dagli amici del filosofo a

 $^{\rm 10}$  M. Heidegger, La fenomenologia dello Spirito di Hegel, E. Mazzarella (a cura di), Guida Editori, Napoli 1988, pp. 35-36.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Sull'importanza della nuova edizione curata da Mirri si rimanda, tra gli altri scritti, in particolare a G. Di Tommaso, *Hegel e i suoi scritti giovanili*. (*A proposito della recente traduzione completa degli Scritti giovanili*), in «*Il Pensiero rivista di filosofia*», 2016 (LV, fasc. 1), pp. 141-162.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Sulla questione del ruolo degli *Scritti giovanili*, in seguito alla nuova edizione che restituisce ai testi la loro autentica forma frammentaria, scrive anche Moschini: «Tali "appunti" giovanili restano di primaria importanza per comprendere l'esordio del pensiero dialettico e della soluzione idealistica del grande tedesco» in M. Moschini, *La tragicità nel pensiero del giovane Hegel*, cit., p. 22.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> «Infatti conciliare si può davvero tutto, tranne un punto. Così confesso di non capire ancora qual è il senso con cui opponi il *concetto* all'intuizione. Penso che con il primo non puoi intendere altro che ciò che tu ed io abbiamo chiamato idea, e la cui natura è proprio di avere un lato per cui essa è concetto e un altro per cui è intuizione», in G.W.F. Hegel, *Epistolario I. 1785-1808*, P. Manganaro (a cura di), Guida Editori, Napoli 1983, p. 309.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Bisogna sottolineare però come già nella *Prefazione* alla prima edizione della *Scienza della logica*, Hegel si sia riferito all'opera del 1807 chiamandola *Fenomenologia dello spirito*: «Con ciò è assegnata la relazione che ha rispetto alla logica quella scienza che io chiamo *Fenomenologia dello spirito*» in G.W.F. Hegel, *Scienza della logica. Tomo primo*, C. Cesa (a cura di), Editori Laterza, Roma-Bari 1981, p. 7.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

partire dal 1832, subito dopo la sua morte»<sup>15</sup>. La Prefazione e l'Introduzione chiariscono il significato che il filosofo attribuisce al titolo originario di quest'opera. È bene pertanto analizzare inizialmente, seguendo la trattazione hegeliana, la ridefinizione che egli attua del metodo. Primariamente viene spiegato cosa il metodo non deve essere: innanzitutto non si deve pretendere, almeno dal metodo filosofico, che esso sia un mezzo col quale ci si voglia impadronire dell'assoluto, poiché altrimenti si altererebbe il risultato della ricerca in quanto questo atteggiamento pretende di considerare la verità e l'assoluto come un ché di separato: «Se mediante lo strumento l'Assoluto, come un uccello preso alla pania, dovesse solo venirci avvicinato alquanto, senza che nulla vi si mutasse, qualora in sé e per sé non fosse e non volesse essere già presso di noi, esso si farebbe beffe di questa astuzia»<sup>16</sup>.

Considerare la verità come un ché di esterno rispetto al metodo, comporta che l'assoluto divenga qualcosa di irraggiungibile e di separato rispetto al metodo finito, così che questo metodo guidato dalla paura dell'errore è in realtà succube della paura della verità:

«Ovvero, se l'esame di quel conoscere che noi ci rappresentiamo come un mezzo, ci fa conoscere la legge della rifrazione dei raggi in quel mezzo, non giova ancor nulla detrarre dal risultato quella rifrazione; giacché non il rifrangersi del raggio, ma il raggio stesso attraverso il quale la verità scende a toccarci, è il conoscere; e, detratto questo, non ci resterebbe che l'indicazione della pura direzione o il luogo vuoto. Frattanto, se la tema di cadere in errore insinua sfiducia nella scienza che senza preoccupazioni di questo genere si accinge da sé all'opera e realmente conosce, bisogna vedere come mai, per contro, in questa diffidenza non si debba insinuare una diffidenza e non s'abbia a temere che una tale paura di errare non sia già essa stessa l'errore. [...] ovverosia, presuppone che il conoscere, il quale fuori dell'Assoluto è indubbiamente anche fuori della verità, sia poi tuttavia veridico: assunzione per cui ciò che si chiama paura dell'errore si fa invece piuttosto conoscere come paura della verità»<sup>17</sup>.

È nel Sistema che si può trovare la Verità, e questa si dà attraverso il pensiero concettuale. Esso è caratterizzato dalla consapevolezza di dover considerare la verità non come sostanza, ma come soggetto. Questa consapevolezza ha delle importanti ripercussioni, in primo luogo perché esso non ha da essere inteso al pari del mero soggetto della proposizione, elemento che concepisce l'immobilità come sua caratteristica peculiare, in modo da immobilizzarsi come termine fisso che venga definito dal predicato. Contrariamente al soggetto della proposizione 18, il concetto inteso come soggetto deve compiere un lungo itinerario caratterizzato da un passaggio negativo che, come si vedrà meglio in seguito, costituisce l'anima stessa del divenire del concetto: esso può allora

<sup>15</sup> M. Heidegger, *La fenomenologia dello Spirito di Hegel*, cit., p. 27.

<sup>17</sup> Ivi, pp. 66-67.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> G.W.F. Hegel, Fenomenologia dello spirito. Vol. I, E. De Negri (a cura di), La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 66.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Contro cui Hegel contrappone sin dalla *Prefazione* alla *Fenomenologia dello spirito* la proposizione speculativa, la quale fa del procedimento dialettico la propria essenza.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

essere inteso come pensiero che ha perso la propria fissità. Alla pretese di cogliere l'assoluto come un ché di identico a se stesso allora Hegel scrive:

«Contrapporre alla conoscenza distinta e compiuta, o alla conoscenza che sta cercando ed esigendo il proprio compimento, questa razza di sapere, che cioè nell'Assoluto tutto è uguale, - oppure gabellare un suo *Assoluto* per la notte nella quale, come si suol dire, tutte le vacche sono nere, tutto ciò è l'ingenuità di una conoscenza fatua»<sup>19</sup>.

L'incapacità di differenziare la verità da parte del "formalismo monocromatico" impedisce che si compia il progresso dato dal tracciamento delle figure storiche che, si vedrà in seguito, rappresentano le tappe fondamentali non solo della Fenomenologia, ma dell'intero Sistema. Il metodo non può allora neanche essere fondato sulla pretesa di cogliere l'assoluto immediatamente come un pensiero astratto e accidentale, come fosse un «colpo di pistola<sup>20</sup>, ma è solo attraverso la lunga fatica del concetto che è possibile che si scorga la verità. L'auto-movimento del concetto può fornire la verità e questo trae il suo movimento da una fase di dubbio e di scetticismo: bisogna mettere in dubbio la propria verità. Ma questa fase non deve essere di dubbio radicale, in quanto non deve condurre ad una negazione indeterminata, altrimenti avrebbe termine il movimento che determina il processo dialettico. Il nulla che si contrappone all'assoluto indeterminato deve essere determinato in quanto è negazione di qualcosa e, in quanto "negazione-di", la negazione è oggettivazione determinata che si colloca come alterità rispetto al cominciamento. Nella Fenomenologia dello Spirito, in particolare, i due elementi sotto esame vengono chiamati "concetto" e "oggetto". Questi sono rispettivamente la coscienza e la verità, e la determinazione del loro rapporto è detto sapere<sup>21</sup>. La fase negativa consiste nella comprensione che la verità del concetto e la verità come oggetto in sé non corrispondano: la meta della dialettica consiste nel far coincidere concetto e oggetto, in modo che essenza ed esistenza diventino la stessa cosa: «Dunque, in ciò che la coscienza, dentro di sé, designa come lo *in-sé* o come il vero, noi abbiamo la misura da lei stessa stabilita per commisurarvi il suo sapere. Chiamando il sapere concetto, e l'assenza o il vero l'essente o l'oggetto, l'esame consiste nel vedere se il concetto corrisponda all'oggetto» 22. Il movimento dialettico, compiuto dal concetto come soggetto, è la scienza come intero processo e porta la coscienza a tracciare un cammino per poter conoscere l'oggetto: se stessa! Questo «itinerario dell'anima percorrente la serie delle sue figurazioni quali stazioni prescrittele dalla sua natura perché si rischiari a spirito e, mediante la piena esperienza di se stessa, giunga alla conoscenza di ciò

\_

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> G.W.F Hegel, Fenomenologia dello Spirito. Vol I, cit., p. 13.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Ivi, p. 22; così come in G.W.F. Hegel, Scienza della logica. Tomo primo, cit., p. 53.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> In riferimento all'itinerario della coscienza scrive Hegel: «Questa, cioè, *distingue* da sé un alcunché al quale in pari tempo si *rapporta*; o, in altri termini, quell'alcunché è qualcosa per la *coscienza*; e il lato determinato di questo *rapportare* o dell'*essere* di un alcunché *per una coscienza*, è il *sapere*» in G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*. *Vol I*, cit., p. 73.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 74.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

che è in se stessa»<sup>23</sup>, determina pertanto diverse tappe che bisogna percorrere affinché la coscienza giunga alla meta: questo itinerario costituisce l'esperienza della coscienza, in cui essa ha da farsi fenomeno assumendo, di volta in volta, forme diverse. Si chiarisce meglio ora il significato del titolo originale prima menzionato: «La scienza di questo itinerario è scienza dell'*esperienza* che la coscienza fa; la sostanza, insieme col suo movimento, vien considerata oggetto della coscienza»<sup>24</sup>. L'esperienza consiste nell'attività in cui la coscienza conosce se stessa in quanto Spirito, innalzandosi verso il sapere assoluto ma, per far sì che si produca questo darsi della coscienza a se stessa, è necessario che essa attraversi le varie tappe, le varie figure, in modo che la coscienza si faccia fenomeno.

Se la *Fenomenologia* è la scienza che si occupa del fenomeno, ci si potrebbe chiedere quale sia la necessità soffermarsi su un ché di apparente, dunque di falso:

«Poiché dunque quel sistema dell'esperienza dello spirito ne comprende soltanto l'apparire, il processo che conduce da esso alla scienza del *vero* che è nella forma del *vero*, sembra meramente negativo; e potrebbe darsi che si volesse evitare di avere a che fare con il negativo [inteso] come il *falso*, e si pretendesse di venir condotti senz'altro alla verità; a che impacciarsi del falso?»<sup>25</sup>.

La domanda è posta da un punto di vista totalmente aconcettuale e non è un caso che Hegel risponda alla questione criticando il metodo matematico, nel modo in cui esso viene considerato quale metodo antifilosofico (in contrapposizione a Kant che, nella *Critica della ragion pura*, considerava la matematica come un modello da cui dovesse prendere spunto anche la metafisica). I metodi aconcettuali non riescono a concepire, all'interno della contraddizione, la possibilità della dialettica: essi non trovano soluzione alcuna a quella che sembra presentarsi loro come una contraddizione, in cui se un elemento fosse vero l'altro dovrebbe essere necessariamente falso<sup>26</sup>. Ma non si può parlare, nel sistema hegeliano, di verità o falsità in questo senso: ecco perché, nelle primissime pagine della *Prefazione* alla *Fenomenologia*, si denuncia come tra i diversi sistemi filosofici non si debba cercare una via che annulli tutte le altre, ma si deve concepire la verità come totalità di tutti i sistemi che costituiscono, nel loro alternarsi, un processo necessario che porta allo sviluppo della verità<sup>27</sup>. L'importanza del fenomeno verrà colta al termine della

<sup>24</sup> Ivi, pp. 28-29.

<sup>23</sup> Ivi, p. 69.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Quel che Hegel vuole denunciare è l'impossibilità di oltrepassare, nel metodo aconcettuale, il principio di non contraddizione quando si vuole volgere lo sguardo verso l'Assoluto. Un simile atteggiamento, lungi dal risolvere il problema, deve necessariamente rinunciare alla comprensione della verità. Per questo Hegel, come si è potuto già sottolineare, scrive di una rinuncia alla verità, sicché la paura dell'errore venga considerata paura del vero.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> «Quanto più rigidamente l'opinione concepisce il vero e il falso come entità contrapposte, tanto più poi, in rapporto a un diverso sistema filosofico, si aspetta unicamente o approvazione o riprovazione, e soltanto o l'una o l'altra sa veder in una presa di posizione rispetto a quel

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

riflessione sul rifacimento della logica. Il metodo dialettico che è stato applicato è un metodo logico concepito in maniera assai differente rispetto all'uso che la tradizione ne riconosceva.

# 3. La "Scienza della logica" contro la distruzione kantiana della metafisica

Non è un caso che Hegel abbia progettato, come continuazione della Fenomenologia dello Spirito, un'opera sulla logica. Nella Prefazione <sup>28</sup> alla prima edizione della Scienza della logica, il filosofo chiarisce la disposizione di quello che costituiva un primo sistema che si era già strutturato a Jena, di cui la Fenomenologia dello Spirito occupava il primo posto<sup>29</sup> e la logica, insieme alla filosofia reale, costituiva il proseguimento della Fenomenologia e la seconda parte del sistema. Sembrerebbe qui mancare un'opera dedicata alla teologia ma, come sottolinea Heidegger: «La terza parte, decisiva per la filosofia tradizionale, manca in Hegel – nella filosofia reale, ma non nell'insieme della sua metafisica, dacché noi ritroviamo la teologia speculativa in una originaria unità con l'ontologia. Questa unità di teologia speculativa e ontologia è il concetto peculiare della logica hegeliana» <sup>30</sup>. Questo passo è molto importante per sottolineare quello che Mirri ha voluto riscoprire con lo studio degli Scritti giovanili, ovvero che:

«la genesi e la sostanza di questi scritti - e del pensare hegeliano di questi anni - è "teologica"; sia pure di teologia di un non credente e addirittura di un avversario dell'istituzione religiosa. / E "teologico", a ben considerare, resterà per sempre il pensare hegeliano, dal momento che la filosofia vi è dichiarata parola della verità e che "Dio e solo Dio è la verità", come si dice solennemente nel primo paragrafo dell'*Enciclopedia*»<sup>31</sup>.

Gli studi teologici accompagnano Hegel sin dal periodo di Tubinga e, lungi dal rappresentare un argomento di un capitolo ormai chiuso, essi costituiscono il punto di forza del filosofo e non è un caso che l'opera «più propriamente filosofica» <sup>32</sup> di Hegel unisca metafisica e teologia. Il sistema è stato

diverso sistema stesso. Non tanto l'opinione riesce a farsi un concetto della diversità dei sistemi filosofici, quanto piuttosto nella diversità scorge più la contraddizione che non il progressivo sviluppo della verità. Il boccio dispare nella fioritura, e si potrebbe dire che quello vien confutato da questa; similmente, all'apparire del frutto, il fiore vien dichiarato una falsa esistenza della pianta, e il frutto subentra al posto del fiore come sua verità. [...] 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'intiero» in G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito. Vol I*, cit., p. 2.

50

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*. *Tomo primo*, cit., p. 7.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> «Una tale presentazione esaurisce la *prma* parte della scienza, poiché l'essere determinato dello spirito come prima esistenza non è altro che l'immediato o il cominciamento, ma il cominciamento non è ancora il suo ritorno in sé» in G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*. *Vol. I*, cit., p. 28.

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> M. Heidegger, *La fenomenologia dello Spirito di Hegel*, cit., p. 30.

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> E. Mirri, *Introduzione generale*, p. 15, in G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, cit., pp. 5-18.

<sup>32</sup> M. Heidegger, cit., p. 33.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

definitivamente rivisto con l'*Enciclopedia*, quando la *Fenomenologia* è stata ridotta a un momento della filosofia dello Spirito (in particolare a una parte dello Spirito soggettivo). Questo perché, con la composizione dell'opera sulla logica tra il 1812 e il 1816, veniva anche mutando l'autonomia che la logica assumeva rispetto all'opera precedente.

Quello che si deve primariamente sottolineare è la motivazione per cui Hegel abbia sentito la necessità di scrivere la *Scienza della logica*: l'intento primario è quello di continuare l'opera già cominciata con la *Fenomenologia* (come già preannunciato), considerando anche il fatto che la dialettica era stata lì già definita come metodo logico speculativo. Ancora più importante è l'intenzione di rispondere, con un confronto più marcato, alla triste condizione che si è creata in seguito alla distruzione che aveva operato Kant con la sua *Critica della ragion pura*. Con quell'opera Kant ha distrutto ogni pretesa di studiare la metafisica come scienza:

«Mentre la scienza e l'ordinario intelletto si davano così la mano per lavorare alla distruzione della metafisica, parve prodursi il singolare spettacolo di un popolo civile senza metafisica, - simile a un tempio riccamente ornato, ma privo di santuario. - La teologia, che in altri tempi era stata la custode dei misteri speculativi e della metafisica [...] aveva abbandonato questa scienza in cambio dei sentimenti, in cambio dell'indirizzo pratico-popolare e dell'erudita considerazione storica»<sup>33</sup>.

Se la metafisica non ha resistito alla *Critica della ragion pura*, una sorte apparentemente migliore era toccata alla logica poiché, secondo Kant, il fatto che non abbia avuto bisogno di alcun rifacimento o di non aver fatto alcun passo indietro possano essere assunti quale prova della sua completezza, dunque del fatto che essa sia scienza<sup>34</sup>. Hegel riprende questo passo kantiano per scrivere che proprio la staticità del progresso della logica è il segno del bisogno di un rifacimento <sup>35</sup>. La critica verso Kant mette in luce come la filosofia trascendentale abbia depotenziato le categorie, rendendole inadatte a cogliere la verità filosofica che, in sé e per sé, è assoluta.

È bene allora soffermarsi, anche se molto brevemente su alcuni aspetti della *Critica della ragion pura*. Per cogliere rapidamente la distanza della filosofia kantiana rispetto a quella hegeliana si pensi al celebre passo sulla distinzione tra fenomeno e noumeno:

«Noi abbiamo fin qui non solo percorso il territorio dell'intelletto puro esaminandone con cura ogni parte; ma l'abbiamo anche misurato, e abbiamo in esso assegnato a ciascuna cosa il suo posto. Ma questa terra è

<sup>34</sup> Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Edizione Economica Laterza, Roma-Bari 2005, p. 13.

<sup>33</sup> G.W.F. Hegel, Scienza della logica, cit., p. 4.

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> «Kant reputa d'altronde fortunata la logica [...] Ora se la logica da Aristotele in poi non ha subito alcun mutamento [...] da ciò si dovrebbe piuttosto trarre la conseguenza ch'essa abbia tanto maggior bisogno di un totale rifacimento, in quanto che un continuo lavoro di duemil'anni deve aver procurato allo spirito una più alta coscienza intorno al suo pensare, e intorno alla sua pura essenzialità», in G.W.F. Hegel, *Scienza della logica. Tomo primo*, cit., p. 33.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

un'isola, chiusa dalla stessa natura entro confini immutabili. È la terra della verità (nome allettatore!), circondata da un vasto oceano tempestoso, impero proprio dell'apparenza, dove nebbie grosse e ghiacci, prossimi a liquefarsi, danno a ogni istante l'illusione di nuove terre, e, incessantemente ingannando con vane speranze il navigante errabondo in cerca di nuove scoperte, lo traggono in avventure, alle quali egli non sa mai sottrarsi, e delle quali egli non può venire mai a capo»<sup>36</sup>.

Non è facile trovare passi, nel testo kantiano, in cui l'autore faccia un uso così forte di metafore. Il passo è fondamentale nel riassumere quello che è il messaggio di fondo della filosofia trascendentale, ovvero che i limiti della ragione sono stabiliti dall'esperienza e, in nessun modo, può divenire oggetto di conoscenza ciò che non sia legato al sensibile. L'essere umano si trova proiettato nel desiderio di inseguire quegli elementi metafisici, di avventurarsi in un "folle volo" per poter raggiungere la conoscenza del divino, ma la metafisica non può essere oggetto di conoscenza: «La ragione umana, in una specie delle sue conoscenze, ha il destino particolare di essere tormentata da problemi che non può evitare, perché le son posti dalla natura della stessa ragione, ma dei quali non può trovare soluzione, perché oltrepassano ogni potere della ragione umana. In tale imbarazzo cade senza sua colpa»37. Nella Introduzione alla sua opera, Kant sottolinea che quelle materie che sono divenute scienze (come la matematica e la fisica) si fondano sull'utilizzo di giudizi sintetici a priori: i giudizi sintetici si differenziano da quelli analitici, in modo che i primi siano tali che, avendo in una preposizione soggetto e oggetto, l'oggetto non sia già contenuto nel soggetto avendo così una conoscenza "nuova" rispetto a ciò che è già noto attraverso il riferimento al solo soggetto. Nel giudizio analitico, invece, il concetto non aggiunge nulla rispetto a quanto non faccia già il soggetto<sup>38</sup>. Che il giudizio sintetico sia poi a priori significa che non deve essere legato all'esperienza, ma allora, poiché la filosofia trascendentale non può fare a meno di esserne vincolata, la metafisica non può essere scienza. Nella filosofia critica lo schema congiunge le intuizione pure alle categorie, in modo che le prime possano sussumere sotto le regole delle seconde e solo così l'oggetto conosciuto diviene stabile e certo. In questo modo le categorie necessitano di un oggetto esterno per poter ottenere un contenuto, e questo contenuto esterno è fornito dall'esperienza sensibile attraverso le intuizioni. Quando invece si pretende di cogliere l'assoluto e si vuole fare dell'idea un ché di conosciuto, andando oltre il mero uso regolativo ad essa assegnata, allora si generano, per il filosofo di Königsberg, solo dei sogni. Che non si possa dimostrare con la ragione l'esistenza delle idee di anima, mondo e Dio non significa però che queste non esistano: Kant non mette in dubbio il valore dello statuto ontologico delle idee, ma solo quello gnoseologico. Infatti, nella Critica della ragion praica, Kant non avrà problemi a postulare l'esistenza di diverse idee (libertà, anima e Dio) per poter avvalorare le sue tesi sulla morale, perché se non si può dimostrare

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> I. Kant, Critica della ragion pura, cit., p. 199.

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> *Ivi* p. 5.

<sup>38</sup> Cfr. ivi, p. 39.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

l'esistenza di Dio attraverso la ragione, non si può neanche utilizzare la ragione per dimostrare che egli non esista:

«Invece un bisogno della ragion pura pratica è fondato su un dovere di fare di qualcosa (del sommo bene) l'oggetto della mia volontà, per promuoverlo con tutte le mie forze; ma, in questo caso, io devo supporne la possibilità, e quindi anche le condizioni, e cioè Dio, la libertà e l'immortalità, perché non le posso dimostrare mediante la mia ragione speculativa, quantunque non le possa neanche confutare»<sup>39</sup>.

Forse non è neanche del tutto errata la considerazione secondo cui non si possa dimostrare, attraverso la ragione umana, l'esistenza di Dio in quanto si produrrebbe il paradosso di fare di Dio un elemento che stia al di sotto della potenza della ragione umana, mutando il divino in semplice ente<sup>40</sup>: questa arroganza nei confronti del divino non può certamente che contraddire in partenza l'essenza stessa di ciò che si vuole di mostrare<sup>41</sup>.

Da queste considerazioni si aprono, secondo la visione hegeliana, diverse difficoltà, prima tra tutte, il problema della separatezza tra ciò che è conosciuto e la verità assoluta, come se vi fossero due verità distinte (cosa impossibile, perché la verità, in virtù delle proprie caratteristiche, può essere solo una<sup>42</sup>). Seguendo questa strada della separatezza si ha dunque come risultato che «Il sapere è tornato essere mera opinione» <sup>43</sup>. La necessità di temporizzare le categorie, di renderle finite, le depotenzia in maniera irreversibile, rendendole dunque inadatte a cogliere la verità assoluta. La riforma della logica allora vuole innanzitutto abbandonare l'uso inconscio che si fa della logica, uso per cui Hegel fa riferimento alla naturalezza con la quale l'uomo utilizza il linguaggio, per poter parlare della dialettica.

È molto importante allora soffermarsi sul principio, sul fondamento, tappa essenziale della dialettica per poter superare il limite della separatezza tra fenomeno e noumeno. Sia nella *Fenomenologia dello Spirito* che sull'opera dedicata alla logica Hegel si sofferma sulla critica al *noto*, elemento considerato

<sup>40</sup> In merito all'impossibilità di utilizzare delle "prove" per poter dimostrare l'esistenza di Dio rimando a E. Mirri, *La prova di Dio tra miscredenza e sapere*, in E. Mirri, *Pensare il medesimo*. *Raccolta di saggi*, F. Valori-M. Moschini (a cura di), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2006, pp. 275-286.

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> I. Kant, Critica della ragion pratica, cit., p. 313.

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> Scrive in merito Schopenhauer: «il principio di ragione non è, come vuole tutta la filosofia scolastica, una *veritas aeterna*, ossia non ha un valore incondizionato, fuori e sopra del mondo: bensì soltanto un valore relativo e condizionato, valido esclusivamente nel fenomeno [...] che quindi l'essenza interna del mondo, la cosa in sé, non può essere trovata seguendo il principio di ragione, ma tutto ciò a cui questo conduce, è ancora alla sua volta dipendente e relativo, è sempre soltanto un fenomeno, non cosa in sé» in A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, C. Vasoli (a cura di), Editori Laterza, Roma-Bari 1982, p. 56.

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> «Può l'opinione essere vera? Se l'opinione sorge come pensiero di un singolo può ritenersi universale quello che sorge come visione singolare? Ma se la verità è qualcosa che deve valere per tutti può l'opinione, che vale solo per il singolo (magari per più singoli ma non per tutti), assumere un valore universale?» in M. Moschini, *La domanda filosofica*, Casa Editrice Rocco Carabba, Lanciano 2015, p. 79.

<sup>43</sup> G.W.F. Hegel, Scienza della logica. Tomo primo, cit., p. 27.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

dal filosofo come scorciatoia il cui compito è semplificare la ricerca filosofica: considerare il cominciamento come un ché di noto è un atteggiamento peculiare delle filosofie aconcettuali, le quali pretendono di poter fare a meno di interrogarsi sul problema del fondamento, in quanto appunto già noto e non necessitante di alcun approfondimento:

«Il desiderio di voler andare a fondo sembra esigere che si diriga l'indagine prima d'ogni altra cosa sul cominciamento, come sulla base su cui tutto è costruito; anzi che non si vada avanti fino a che quella base non si sia mostrata solida, e che all'opposto, quando ciò non si verifichi, si rigetti anche tutto quel che vien dopo»<sup>44</sup>.

Il problema del cominciamento deve essere considerato alla maniera con cui Hegel parlava della filosofia nelle pagine menzionate della Fenomenologia dello Spirito, in modo che, anche in questo caso, la dialettica rappresenti la risposta alla questione. Quel che si deve sottolineare è che non si sta parlando più del fenomeno, dell'esperienza della coscienza, ma dell'assoluto in sé e per sé. Nelle pagine dedicate al cominciamento, Hegel scrive che il fondamento è l'essere, ma allo stesso tempo è anche il nulla. Queste parole, che potrebbero inizialmente spiazzare per la potenza che contengono, risultano immediatamente chiare se si guarda bene al processo dialettico fino ad ora delineato, in modo che sia possibile sciogliere facilmente questo temibile nodo Gordiano. Il principio è essere, in quanto è totalità, principio che contiene e ingloba tutto in quanto fondamento, ma esso è al contempo nulla in quanto è un elemento che sta nel non-ancora che deve compiersi. Con ciò si intende che la totalità, l'essere, è universale ma che nella sua indeterminatezza necessita di un altro momento, necessita di determinarsi e in questa necessità esso è il nulla:

«Nulla è ancora, e qualcosa deve divenire. Il cominciamento non è il puro nulla, ma un nulla da cui deve uscire qualcosa. Dunque anche nel cominciamento è già contenuto l'essere. Il cominciamento contien dunque l'uno e l'altro, l'essere e il nulla; è l'unità dell'essere col nulla; -ossia è un non essere, che è in pari tempo essere, e un essere, che è in pari tempo non essere»<sup>45</sup>.

Nello stesso tempo essere e nulla sono identici e differenti. Il principio necessita di un momento che sia altro da sé e che per mezzo di quello si determini come non altro che se stesso. Il momento di negazione, se n'è parlato sopra, costituisce il movimento del processo dialettico e non deve essere determinato: esso si contrappone al principio astratto, dunque è dato nella condizione di negazione-di qualcosa. La negazione non è elemento esterno rispetto al cominciamento proprio perché il principio contiene già in sé la totalità ma necessità ancora di essere totalità per sé<sup>46</sup>, di oggettivarsi. Non si

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 59.

<sup>44</sup> Ivi, p. 21.

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup> «Nel metodo assoluto l'universale ha valore non già di semplice astratto, ma di universale oggettivo, vale a dire tale che è in sé la totalità concreta, ma che non è ancora posto, non è

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

parla qui, con Kant, di un giudizio sintetico a priori come metodo per delineare la scienza, ma non si parla neanche di giudizio analitico: la dialettica è scienza che necessita di giudizio sintetico e analitico ad un medesimo tempo, poiché è analitico in quanto il principio non è altro che se stesso essendo totalità già nel proprio cominciamento, ma esso è anche sintetico in quanto il principio è un non-ancora che ha da rapportarsi ad un'alterità che lo definisca (come oggettività):

«Il metodo del conoscere assoluto è pertanto analitico. [...] Questo medesimo metodo è perciò insieme anche sintetico, in quanto che l'oggetto suo, determinato immediatamente come semplice universale, viene, per via delle determinatezza che ha nella sua stessa immediatezza e universalità, a mostrarsi come un altro. [...] Questo momento tanto sintetico quanto analitico del giudizio, per cui l'universale iniziale si determina da lui stesso come l'altro di sé, è da chiamarsi il momento dialettico»<sup>47</sup>.

Si rivaluta definitivamente la dialettica che aveva subito, dopo Kant, un duro colpo con la filosofia trascendentale. Nella negazione del principio si hanno dunque due realtà differenti, appartenenti a un'unica totalità, che si affermano grazie alla loro alterità: l'oggettività è altro perché non è principio astratto e viceversa. La ragione non si ferma a questa operazione negativa ma risolve dialetticamente la diversità. Il risultato di questo processo è l'idea che, proprio per il procedimento dialettico che lo nutre, non può essere concepita come mero risultato ma come totalità dell'intero. La *Scienza della logica* è allora filosofia speculativa per eccellenza proprio perché, attraverso la dialettica, è l'opera che svela l'essenza dell'idea in sé e per sé: «Tutto il resto è errore, torbidezza, opinione, tendere, arbitrio e caducità; soltanto l'idea assoluta è essere, vita che non passa, verità di sé conscia, ed è tutta la verità»<sup>48</sup>.

## 4. Conclusioni: l'universale e la storia conciliate nell'Idea

Si chiarisce ancora meglio, al termine di queste riflessioni, come rispondere alla domanda che era stata posta sul perché studiare una scienza del fenomeno nella *Fenomenologia dello Spirito*, e meglio si può comprendere ora la potenza delle ultime pagine della *Prefazione* ai *Lineamenti di filosofia del diritto*, in cui la celebre affermazione secondo cui «*Ciò che è razionale è reale*; *e ciò che è reale è razionale*» <sup>49</sup> meglio rende l'idea della totalità e della reciprocità tra finito e infinito: la frattura viene saldata, perché il finito non viene escluso dall'infinito (problema che occupa la riflessione hegeliana a partire dal periodo Francofortese, dove si denuncia come la morale kantiana rifiuti le inclinazioni

ancora per sé cotesta totalità» in G.W.F. Hegel, *scienza della logica. Tomo secondo*, cit., 1981, p. 941.

<sup>47</sup> Ivi, pp. 942-943.

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> *Ivi*, p..935.

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, G. Marini (a cura di), Editori Laterza, Roma-Bari 1987, p. 14.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

sensibili<sup>50</sup>), né si può rinunciare alla verità in cambio dell'apparenza come mera opinione (Problema che Hegel trova nella Critica della ragion pura). La Fenomenologia dello Spirito è la tappa necessaria<sup>51</sup> affinché l'assoluto possa darsi nella sua totalità, perché l'assoluto si manifesti nella filosofia dello Spirito e in quella della natura, pertanto è compito della filosofia studiare anche il fenomeno, elemento necessario dell'assoluto, affinché l'idea si sveli nella sua totalità. L'imperfezione del finito risulta un momento "necessario" e il "destino" dello Spirito che dunque non separa più ma unisce perché rappresenta il nutrimento dell'assoluto, senza il quale l'idea non potrebbe essere: «tutti e due insieme. cioè storia concettualmente intesa, costituiscono commemorazione e il calvario dello spirito assoluto, l'effettualità, la verità e la certezza del suo trono, senza del quale esso sarebbe l'inerte solitudine; soltanto/ aus dem Kelche dieses Geisterreiches / schäumt ihm seine Unendlichkeit»52.

In seguito al percorso dialettico tracciato dal filosofo si può considerare la filosofia come necessità di porre la domanda fondamentale che spinge ad interrogarsi sul fondamento<sup>53</sup>. Questa tensione verso la domanda restituisce il

<sup>50</sup> Le premesse del distacco dalla filosofia da Kant erano già state poste nel Testo 16 con la questione del tema del destino (si rimanda in merito ai testi di Furia Valori, in particolare F. Valori, Il destino fra Tubinga, Berna e Francoforte nel giovane Hegel, in «Giornale di metafisica. Meta-metafisica?», 2019(XLI), pp. 299-315; F. Valori, Destino, ragione e positività nel giovane Hegel, in Il giovane Hegel. La dialettica e le sue prospettive, M. Moschini (a cura di), Orthotes, Napoli-Salerno 2017, pp. 229-246; F. Valori, Mirri interprete del giovane Hegel, in Pensare il medesimo II. Studi in onore di Edoardo Mirri, A. Pieretti (a cura di), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2007, pp. 73-90; F. Valori, Il sorgere della dialettica come destino in Hegel, in Libertà e destino, E. Mirri-F. Valori (a cura di), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2006, pp. 73-90), vi è inoltre da segnalare come il distacco dalla filosofia kantiana sia dovuto ad un atteggiamento di estremizzazione della stessa dottrina kantiana, che emerge attraverso il Testo 31, in apparenza il testo più kantiano del periodo bernese (da una prima lettura esso sembra indiscutibilmente il testo più kantiano della composizione hegeliana, ma considerando nel complesso l'impianto degli Scritti giovanili è possibile ritrovarvi gli elementi, del futuro distacco da Kant proprio nell'estremizzazione del suo stesso sistema filosofico). I motivi di contrasto diverranno palesi col Testo 33 in cui il giovane precettore metterà in discussione la stessa validità del sommo bene kantiano, elemento principale del sistema morale del filosofo di Königsberg. Su questo rimando al commento di Mirri il quale afferma che «nella "soggettivizzazione" della legge "positiva" Hegel fa giocare un ruolo primario al postulato kantiano del "sommo bene", coinvolgendo cioè un aspetto della filosofia di Kant – e nemmeno secondario – nella "positività". La cosa più avanti sarà carica di significato. Per il momento basti rilevare che la nota costituisce il primo documento del futuro distacco di Hegel da Kant» in E. Mirri, Il cristianesimo come "positività". Berna 1793-1796, p. 161.

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> Risulta interessante il seguente passo in merito alla necessità del darsi delle figure temporali dell'Assoluto e del bisogno di superarle: «Il *tempo* è il *concetto* medesimo che è là e si presenta alla coscienza come intuizione vuota; perciò lo spirito appare necessariamente nel tempo, ed appare nel tempo fin tanto che non *coglie* il suo concetto puro, vale a dire finché non elimina il tempo. Il tempo è il puro *Sé esteriore* ed intuito; è un *Sé* non attinto dal *Sé*, è il concetto soltanto intuito; quando questo attinge se medesimo, supera la sua forma temporale, concepisce l'intuire ed è intuire concepito e concettivo. [...] Il tempo appare quindi come destino e necessità dello spirito che non è perfetto in se medesimo» in G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 208.

<sup>&</sup>lt;sup>52</sup> *Ivi*, p. 305

<sup>&</sup>lt;sup>53</sup> Cfr. M. Moschini, *Dialettica e domanda filosofica*, p. 139-140, in *Il giovane Hegel. La dialettica e le sue prospettive*, cit., pp. 139-153.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

senso più proprio alla filosofia che non deve concentrarsi sull'opinione ma, invece, deve inseguire la verità. Da questa reciprocità e necessità si comprende più chiaramente perché la filosofia debba interessarsi alle figure che si danno nello Spirito e della natura: «Esse costituiscono - diciamo- la "fenomenologia della verità" (così si potrebbe chiamare la storia della filosofia rettamente intesa), non già la verità stessa che non ha né tempi, né sviluppo, né fine, anzi rimane immutata nella sua eternità, come Hegel ha concluso nella conclusione della *Scienza della logica*» <sup>54</sup>. Esse non sono l'idea in sé e per sé ma costituiscono i modi in cui si manifesta il fondamento così che solo dopo essere passati dal fenomeno si può giungere a cogliere "quell'eterno pensiero" che è l'Assoluto. Viene così sancita l'equivalenza tra razionale e reale:

«Quel che importa allora è conoscere, nella parvenza di ciò ch'è temporale e transeunte, la sostanza che è immanente e l'eterno che è presente. Poiché il razionale, che è sinonimo dell'idea, allorché esso nella sua realtà entra in pari tempo nell'esistenza esterna, vien fuori in un'infinita ricchezza di forme, fenomeni e configurazioni, e circonda il suo nucleo con la scorza variopinta nella quale la coscienza dapprima dimora, che soltanto il concetto trapassa, per trovare il polso interno e pur nelle configurazioni esterne sentirlo ancora battere»<sup>55</sup>.

<sup>54</sup> E. Mirri, *La storia della filosofia come "figura*, cit., p. 717.

<sup>&</sup>lt;sup>55</sup> G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del dirittto*, cit., p. 14.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

# Dell'Io come principio della filosofia Una prospettiva di lettura

## Alessio Sabellico

University of Perugia, Italy

Abstract

This text is an attempt of analysis of the first literary production of Friedrich Schelling. The analysis is based upon the interpretation of the first Schelling, given by the italian philosopher Arturo Massolo. Additionally, the essay tries to expose the radical nature of the position taken by Schelling, through a comparison with the previous philosophy; in particular the kantian philosophy. The essay tries, also, to enucleate the fundamental theses of the early Schelling's philosophy, trying to show the resulting consequences on a philosophical level.

*Keywords* Schelling, Idealism, Absolute, Theoretical knowledge, Practical Reason

Uno dei problemi più rilevanti che Schelling affronta durante il primissimo periodo della sua produzione letteraria (1795-1796), è il cosiddetto problema del *Realgrund* o fondamento reale della conoscenza, problema che in quegli anni occupava un posto di rilievo nel dibattito filosofico occidentale di fine 700. Volendolo esporre brevemente si potrebbe asserire che tentando una soluzione al problema del fondamento reale della conoscenza, i filosofi si sforzano nel trovare una risposta alla seguente domanda: come è possibile che la conoscenza umana sia una conoscenza vera rispetto alla realtà? Come si giustifica questa apparente unità tra soggetto ed oggetto nell'atto conoscitivo? In altre parole, come è possibile e cosa permette ad un soggetto di riferirsi alla realtà?

L'interesse filosofico schellinghiano intorno al tema del *Realgrund* nasce, come spesso accade in questo periodo storico, a partire dall'esito delle riflessioni kantiane, in particolare dell'esito della *Critica della ragion Pura*. Poiché essa, in merito al problema, non risulta né prendere una posizione netta, né tantomeno risolverlo in maniera definitiva. Parafrasando Fichte: «in merito alla questione[..] quale sia il fondamento della reciproca unità ammessa tra l'Io ed il Non-io, esso( riferito a Kant) si contenta della sua ignoranza, mostrando che la ricerca di ciò trovasi fuori i limiti della teoria»¹. La Critica kantiana, dunque, non risolve la questione del *Realgrund* in quanto lascia aperta la possibilità di collocare arbitrariamente il fondamento dell'unità tra soggetto e oggetto ora nella cosa in sé, ora nella facoltà conoscitiva.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> A. Massolo, *Il primo Schelling*, Sansoni, Firenze 1953, p. 27.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

La soluzione che Schelling propone rispetto a questo tema viene suggerita in un saggio intitolato: Dell'Io come principio della filosofia o sul fondamento della conoscenza umana;² saggio datato 1795, dunque scritto in giovanissima età (appena ventenne). All'interno di questo saggio Schelling tenta di risolvere il problema del fondamento della conoscenza umana postulando la necessità di un principio che riesca a principiare la conoscenza e, al tempo stesso, a garantirne un fondamento reale. D'altronde sappiamo che per Schelling un sapere è tale solo quando si riferisce ad un qualche cosa di reale, o per inverso «Un sapere senza realtà non è un sapere»<sup>3</sup>. Il metodo di ricerca schellinghiano segue un criterio ben preciso: il criterio della condizionatezza. Criterio che se applicato in ambito gnoseologico può essere sintetizzato dalla formula: «Sapere cui posso pervenire soltanto attraverso un altro sapere lo chiamo condizionato»4. Difatti il filosofo risulta essere fermamente convinto, a ragion veduta, che l'elemento principiale della conoscenza debba essere ben distinto dai suoi principiati; se non altro per il semplice fatto che la sua esistenza non presenta alcuna condizione. A riprova di guanto espresso Schelling stesso mostra, attraverso una accurata indagine etimologica, come il termine condizionato, in tedesco Ding, stia a significare: «ciò che è fatto cosa», 5 ciò che è posto in essere da qualcos'altro (cosa che ad esempio avviene alla catena condizionata della conoscenza). Mentre egli intende il fondamento reale come unbedingt o incondizionato; cioè come ciò che: «non è in alcun modo fatto cosa»,6 ciò che esiste di per sé, ciò che si pone da sé in essere.

Nonostante queste preziose riflessioni, nessun significativo passo in avanti è ancora stato fatto rispetto all'annoso problema del: da cosa dipenda la nostra conoscenza?

Prima di proporre una propria tesi l'autore decide di passare al setaccio eventuali soluzioni che correnti filosofiche a lui precedenti hanno proposto in merito al problema in questione. Ancora una volta risulta essere necessario un ritorno a Kant, più che altro per la sua valenza sintetica della speculazione filosofica precedente. Questo perché Kant fonda la sua Critica a partire da due sistemi ben distinti come il realismo e l'idealismo, che rappresentano un po' i due sistemi paradigmatici a cui la riflessione filosofica precedente era giunta. Come già espresso in precedenza, Kant in merito al problema della conoscenza, non fa altro che lasciarne imprecisata la scaturigine. Non è chiaro se questa inizi a partire da una pura attività dell'Io e dunque vi sia un idealismo (o criticismo) della conoscenza, oppure a partire dalla realtà da cui il soggetto è affetto, il cosiddetto dogmatismo (o realismo). Lo stesso Fichte disse: «Esso (riferito a Kant), nella sua spiegazione della rappresentazione, non parte da nessuna attività né dell'Io né del Non-io, ma da un esser determinato. Che cosa a sua volta, possa determinare questa rappresentazione nella teoria resta indeciso»<sup>7</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> F.W.J Schelling, *Dell'io come principio della filosofia* (a cura di Antonella Moscati), Cronopio, Napoli 1991.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> *Ivi*, p. 31.

<sup>4</sup> Ivi, p. 33.

<sup>5</sup> Ivi, p. 37.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Ibidem.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> A. Massolo, *Il primo Schelling*, cit., p. 27.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

Schelling ha ben presente quali siano gli esiti non risolutivi della critica kantiana e quali siano le due possibili vie di risolutive che questo stesso testo e la tradizione filosofica precedente sembrano suggerire; da una parte si trova una concezione idealistica della conoscenza e dall'altra una concezione dogmatica. Tuttavia, Schelling sceglie di non percorrere nessuna di queste due strade. Il motivo di tale scelta è abbastanza semplice agli occhi dell'autore: né il dogmatismo né il criticismo giungono all'incondizionato. Questi due sistemi commettono innanzitutto l'errore di prendere le mosse a partire da due principi condizionati e condizionanti l'uno verso l'altro. Al dogmatismo che crede di partire da una oggettività assoluta, in realtà sembra sfuggire il fatto che un oggetto non può determinare da sé la sua realtà, poiché esso: «in quanto è oggetto, presuppone necessariamente qualcosa in relazione a cui è oggetto, cioè un soggetto»<sup>8</sup>. Stesso discorso per quanto riguarda l'idealismo che parte da un soggetto che ha pretesa di incondizionatezza, ma che in realtà, per Schelling: «è determinabile solo in opposizione, e tuttavia in relazione, ad un oggetto già posto»<sup>9</sup>. Premesse viziate da un problema di condizionatezza che finiscono per ripercuotersi negativamente sulle conclusioni. Entrambi questi sistemi, infatti, non possono fare altro che risolvere il conflitto tra soggetto ed oggetto in maniera unilaterale (il criticismo annullando l'oggetto nel soggetto e il dogmatismo annullando il soggetto nell'oggetto), perdendo quella unità originaria che, invece, Schelling mira a preservare.

Come superare questa impasse teorica? Come rendere conto dell'unità tra soggetto ed oggetto senza ricadere in una posizione che finisce per esaurirli l'uno nell'altro?

L'impasse viene superata attraverso una presa di posizione tanto netta quanto inevitabile, Schelling opta per un abbandono drastico di qualsiasi ambito teoretico di ricerca, volgendosi verso un ambito pratico (il termine teoretico, in questa sede, è da intendersi come tipologia di conoscenza fondata sul dualismo soggetto-oggetto). Questo perché la filosofia teoretica, che vede nella Critica il suo esempio paradigmatico, è fondata ed è fondante di un dualismo tra soggetto ed oggetto, tra impostazione dogmatica e impostazione idealistica, e per guesto non riesce a dar conto del problema del Realgrund, se non in maniera parziale. In tal senso risulta essere di fondamentale importanza, al fine di comprendere la radicalità della posizione schellinghiana, la lettura proposta da Massolo. Il quale individua, proprio in questa cesura totale nei confronti della ricerca teoretica, il movente a partire dal quale Schelling realizza un radicale distacco non solo nei confronti della tradizione filosofica a lui precedente, ma anche nei confronti della: «grande storia dell'idealismo», <sup>10</sup> in particolare nei confronti di Fichte. Questo perché Fichte, sebbene arrivi a riconoscere l'esigenza di un supplemento pratico ad una ricerca svolta solamente in ambito teoretico, sceglie comunque di proseguire verso nuove determinazioni fondate su un presupposto teoretico, non allontanandosi molto dagli esiti dei suoi predecessori, in particolare da Kant. Dunque, in virtù di un

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> F.W.J Schelling, Dell'io come principio della filosofia, cit., p. 35.

<sup>9</sup> Ivi, p. 35.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> A. Massolo, *Il primo Schelling*, cit., p. 3.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

idealismo che Massolo definisce come «privo di qualsiasi motivazione teoretica»<sup>11</sup>.

Schelling, si pone necessariamente in antitesi non solo nei confronti della filosofia fichtiana o kantiana, ma più in generale, nei confronti di qualsiasi sistema filosofico che si erge a partire da presupposti teoretici. L'abbandono dei presupposti metodologici propri della filosofia precedente (anche di stampo idealistico) e una conseguente contrapposizione con la stessa. Sono questi i due punti chiave che costituiscono la tesi centrale di Massolo riguardo il primissimo Schelling. Lo stesso Massolo afferma che «Il punto che separa Schelling dalla grande storia dell'idealismo tedesco [...] è che Maimon, Jacobi, Fichte filosofano sul suo (di Kant) risultato, ma solo con Schelling ha speculativamente inizio la critica al suo principio, la coscienza comune»<sup>12</sup>.

Ma quali sono le conseguenze di tale scelta? Come verrà a configurarsi il principio dell'incondizionato, poco fa citato, in seguito ad un abbandono del piano teoretico?

Abbiamo assunto che l'incondizionato, in quanto tale, non può rispecchiarsi in nessuno dei due poli teoretici (idealismo e dogmatismo). Questo poiché qualsivoglia collocazione dell'incondizionato nel soggetto o nell'oggetto consisterebbe in una sua particolarizzazione e causerebbe una perdita dell'incondizionatezza. Come può essere l'incondizionato un qualche cosa che non è neanche in grado di porsi da sé, come nel caso dell'oggetto? Si chiederebbe Schelling. Oppure come può dirsi incondizionato un Io che ha realtà solo in relazione ad oggetti?.<sup>13</sup>

Il concetto di incondizionato dovrà essere qualcosa che superi qualsiasi opposizione, poiché questa è costitutivamente condizionante. L'unica soluzione per Schelling è quella di postulare un principio che includa in sé ogni esistenza, escludendo originariamente la possibilità che una qualunque cosa possa esistere al di fuori di esso, minando la sua incondizionatezza. Schelling perviene così al principio dell'Io Assoluto (termine Io che durante il suo percorso filosofico verrà abbandonato, a causa di una oggettiva difficoltà che si presenta nel non incorrere in una sua riduzione in un Io empirico). <sup>14</sup> La caratteristica più specifica di questo fondamento è la sua autosufficienza e la sua autoreferenzialità. Attraverso il concetto di Io Assoluto, che si presenta come principio «libero, unitario e insieme di ogni realtà», <sup>15</sup> Schelling scongiura qualsiasi possibilità di ricadere nell'errore di postulare un principio fondato a partire da un dualismo oppositivo. Mentre, attraverso questo arriva postulare

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 3.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> *Ivi*, p. 27.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> «Questo tentativo di *realizzare* l'incondizionato contiene però in sé una contraddizione che salta subito agli occhi. Proprio perché il soggetto è pensabile solo in relazione all'oggetto e l'oggetto solo in relazione al soggetto, nessuno dei due potrà contenere l'incondizionato» (F.W.J Schelling, *Dell'io come principio della filosofia*, cit., p. 36).

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Ciò che preme Schelling è il mantenimento di una ineffettualità dell'Io Assoluto; cioè di una impossibilità di una sua proiezione empirica, indicata dal filosofo con il temine *Wirklichkeit*, traducibile come realtà effettiva delle cose esistenti. Mentre il grado di esistenza dell'Io assoluto è espresso dal termine *Sein* che esprime un puro esistere.

<sup>15</sup> Ivi, pp. 53, 57, 62.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

un qualche cosa che, in quanto insieme di ogni realtà, è infinito, poiché non può esistere nulla al di fuori di esso, e che non può essere oggetto per nessuna cosa, financo per il soggetto empirico, poiché esso è incondizionabile (non a caso Schelling parla di intuizione intellettuale e non di intuizione sensibile dell'Io Assoluto).

Ma come queste tesi proposte dall'autore si pongono rispetto al problema fondamentale a partire dal quale prende le mosse questo saggio, ovvero il problema del fondamento reale della conoscenza umana? La risposta risiede, per Schelling, nello stesso principio dell'Io Assoluto. Infatti, se tanto gli oggetti quanto l'Io empirico non ricevono realtà che nell'Io Assoluto (che è insieme di ogni realtà); e se gli oggetti stessi non possono che esistere in rapporto ad un Io empirico (ricordiamo che per Schelling gli oggetti non possono esistere di per sé, ma solo in rapporto ad un soggetto verso i quali sono oggetti),¹¹o allora è postulabile una "armonia prestabilita" tra soggetto conoscente ed oggetto conosciuto. Parafrasando Schelling:

«La causalità degli oggetti, infatti, è in armonia con quella dell'Io empirico, soltanto perché essi non esistono che nell'Io empirico e insieme con esso; ma che essi non esistono che nell'Io empirico e insieme con esso deriva semplicemente dal fatto che entrambi, gli oggetti e l'Io empirico, debbono la loro realtà solo alla realtà infinita dell'Io assoluto»<sup>17</sup>.

Ancora prima di proseguire, seguendo la trattazione schellinghiana, occorre porsi una domanda la cui risoluzione è di fondamentale importanza, in quanto rappresenta il nocciolo attorno al quale si articolano tutte le tesi esposte da Schelling in questo saggio. Il problema è il seguente: Come si giustifica il fatto che l'Io finito debba tendere all'Io assoluto, infinito? L'io finito, infatti, potrebbe benissimo continuare ad esistere come tale, limitandosi ad una conoscenza teoretica. In altre parole: perché il soggetto, l'Io finito ed empiricamente condizionato è predisposto a produrre da sé delle leggi pratiche che lo intimano ad abbandonare il piano della finitezza sensibile verso un piano sovrasensibile?

Lo stesso Schelling scrive: «Incomprensibile non è come un Io intellettuale possa essere intellettuale, cioè assolutamente libero, ma come sia possibile che un Io empirico sia al tempo stesso intellettuale»<sup>18</sup>.

Ora, per rispondere a questa domanda occorre introdurre alcuni concetti preliminari.

Occorre, infatti, introdurre il concetto di libertà e il concetto di causalità. Schelling, infatti, caratterizza il principio dell'Io Assoluto come un principio che dispone di una "causalità assoluta": «l'Io è Io solo in quanto è posto in virtù di se stesso, cioè per causalità assoluta»<sup>19</sup> e di una "libertà assoluta", in quanto esclude a priori qualsiasi Non-io, dato che si caratterizza come insieme di ogni

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 127.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> La differenza fondamentale tra l'Io empirico e gli oggetti è che l'Io empirico dispone di una certa *causalità assoluta*, (concetto che verrà spiegato nel paragrafo successivo), mentre gli oggetti no; la loro esistenza è strutturalmente condizionata ad un soggetto.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> *Ivi*, p. 132.

<sup>19</sup> Ivi, p. 125.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

realtà e dunque non presenta alcuna limitazione alla sua libertà: «un Io assoluto, infatti, che esclude ogni Non-io, ha per questo libertà assoluta»<sup>20</sup>.

Al contrario, all'Io empirico è attribuita una "libertà trascendentale" cioè condizionata e limitata rispetto ad oggetti. Tuttavia, sebbene Schelling riconosca che l'Io empirico esista soltanto a partire dalla relazione con oggetti, non accetta né la conclusione tale per cui siano gli oggetti a produrre un Io; nè che l'Io, seppur empirico, sia oggetto tra oggetti. L'Io empirico dispone della stessa causalità assoluta dell'Io Assoluto, per questo è detto Io. Dunque, l'Io empirico, pur esistendo all'interno della dimensione dell'Assoluto, sembra per un certo verso imporsi nell'esistente da sé, in maniera autonoma, assoluta; differenziandosi così dagli oggetti e guadagnandosi l'appellativo di Io: «che sia Io, l'Io empirico lo deve a quella stessa causalità assoluta per mezzo della quale l'Io assoluto è Io. [...] La causalità dell'Io empirico non è dunque differente da quella dell'Io assoluto secondo il principio, ma solo secondo la quantità» 22.

La differenza fondamentale tra la causalità dell'Io assoluto e quella dell'Io empirico è in primo luogo che la causalità dell'Io empirico, seppur assoluta, è possibile solo nella causalità dell'Io assoluto che è insieme di ogni realtà. E in secondo luogo per il fatto che per quanto riguarda l'Io assoluto, si parla di una causalità fine a se stessa, è un esistere per esistere; mentre per l'Io finito si tratta di una "causalità per la libertà": «Che sia causalità per libertà (la causalità dell'Io empirico) essa lo deve alla sua identità con la causalità assoluta»<sup>23</sup>.

Ecco la risposta alla nostra domanda iniziale. Il motivo per cui un Io finito debba approssimarsi all'identità con l'Io infinito e non debba limitarsi ad una esistenza condotta teoreticamente è un motivo prettamente teleologico: «il fine ultimo dell'Io finito è quello di ampliarsi fino all'identità con l'infinito» <sup>24</sup>. Finalità che si traduce in esso nella forma di una *esigenza* impellente ad ottenere lo stesso grado di libertà dell'Io Assoluto, dunque ad innalzarsi fino a raggiungere l'identità con l'Io Assoluto.

Tale concezione teleologica dell'esistente arriva a giustificare anche l'esistenza dell'oggetto. Oggetto che finora era stato definito esclusivamente in maniera negativa e limitante nei confronti del soggetto. L'oggetto, alla luce di quanto detto, si presenta, invece, come qualcosa in relazione al quale un Io empirico può ambire all'assolutezza. L'Io empirico rappresenta in tal senso il risultato di un processo di limitazione della libertà dell'Io assoluto ad opera della oggettualità, e proprio per questo dispone di una realtà effettiva: «Ora l'Io empirico ha realtà effettiva solo per mezzo di una limitazione dell'assoluto»<sup>25</sup>. L'oggetto sembra svolgere, dunque, una duplice funzione: da una parte permette la realizzazione effettiva dell'Io empirico limitandolo ad una conoscenza teoretica basata sulle opposizioni dualistiche; dall'altra esso fa sì che l'Io empirico, a partire dalla riflessione sulla sua relazione con oggetti, in

<sup>20</sup> Ibidem

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> *Ivi*, p. 127: «La libertà trascendentale è effettivamente reale solo in relazione ad oggetti, ma non in virtù di essi» oppure «Oggetti da soli non produrrebbero mai un Io».

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Ivi, p. 127.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> *Ivi*, p. 128.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> *Ivi*, p. 81.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> *Ivi*, p. 128.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

particolare riflettendo su quale sia il fondamento reale della sua conoscenza, possa arrivare a riconoscere la necessità di un principio incondizionato sovrasensibile. D'altronde il modo in cui Schelling procede nella sua trattazione nel saggio sull'Io segue questo stesso percorso. Il saggio altro non è che un lungo processo che parte dalla conoscenza sensibile e che interrogandosi sulla sua fondatezza arriva a dimostrare l'esistenza di un principio sovrasensibile e totalizzante.

L'ultimo nodo che resta da chiarire è: come può un essere finito come l'Io empirico giungere ad una eguaglianza con un qualche cosa di infinito come l'Io assoluto? La risposta è semplice: ampliando i limiti della sua realtà; ampliando i limiti della sua finitezza. E come può un Io empirico ampliare i limiti della sua finitezza? Schelling risponde sostenendo che il superamento dei limiti della finitezza dell'Io finito consiste essenzialmente in un "atto". Atto che il soggetto realizza a partire da un imperativo che egli impone a se stesso. Infatti, per Schelling, è proprio a partire da una legge morale che il soggetto può rendersi identico all'assoluto (ecco che ritroviamo il tema della svolta schellinghiana da una ambito teoretico di ricerca ad un ambito pratico). Probabilmente la scelta ricade sulla ragion pratica, che è colta in senso kantiano, poiché questa a differenza di qualsiasi altra facoltà del soggetto è quella maggiormente solita a prescindere dalla sensibilità e da qualunque presupposto teoretico.

La legge morale che il soggetto si rappresenta come una esigenza, in accordo alla sua finalità, è la seguente: «Sii assolutamente identico a te stesso»<sup>26</sup>.

Tuttavia, tale legge sembra confliggere con la natura dell'Io empirico a cui si applica. Poiché questo non è di sua natura identico a se stesso, ma molteplice e sottoposto al mutamento. Questo conflitto tra legge morale e natura del soggetto viene mediato da uno schema: quello della produzione nel tempo. Il soggetto cioè realizza tale imperativo nell'orizzonte temporale del divenire: «La legge morale originaria espressa nella sua forma interamente sensibile è quindi questa: *Diventa* identico»<sup>27</sup>. Questo schematismo della legge morale rende l'idea di un progresso morale scandito da una serie di atti.

Ma in cosa dovranno consistere questi atti attraverso cui l'Io finito si rende uguale ad uno Infinito?

L'unico modo che ha un Io finito di ampliare i limiti della propria realtà è quello di abbattere questi limiti, riconoscendo come uguale a sé, come parte della sua realtà, ciò che si trova al di là di questi limiti, ciò che in precedenza considerava come altro diverso a sé, come un Non-Io. In sintesi, l'atto consisterà in un atto pratico attraverso cui l'Io finito riconosce come uguale a sé ogni Non-Io, annichilendo il Non-Io in quanto tale e rendendolo Io: «Lo scopo finale di ogni sforzo dell'Io è quello di rendere il Non-io identico a sé»<sup>28</sup>. Tuttavia, questo processo ampliativo è un processo che non ha mai a che risolversi. Questo perché l'insieme dell'esistente, rappresentato dall'Io Assoluto, è un insieme infinito e dunque il progresso morale si presenta come un progresso all'infinito che non può mai risolversi.

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Ivi, p. 79.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> *Ivi*, p. 80.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Ivi, p. 78.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

Un tema, a mio avviso, carico di conseguenze speculative è il tema della annichilazione della oggettualità. Dove per annichilazione della oggettualità si intende quell'atto che porta l'Io empirico a riconoscere un Non-io non più come distinto da sé, ma come parte del suo essere, facendolo diventare Io e annichilandolo in quanto Non-io. La rilevanza speculativa sorge dal fatto che, come abbiamo visto in precedenza, il rapporto che intercorre tra il soggetto e l'oggetto, tra l'Io e il Non-Io, è un rapporto di reciproca condizionatezza: ciascuno si determina in relazione all'altro. Alla luce di ciò non risulterebbe insensata un'ipotesi tale per cui il processo di annichilazione dell'oggetto, profuso dal soggetto nel suo progresso all'infinito, conduce necessariamente ad una annichilazione di ciò è condizionato dall'oggetto stesso: il soggetto. Lo stesso autore scrive: «Nell'io finito è l'unità della coscienza, la personalità, mentre l'Io infinito non conosce oggetti e, quindi, neppure la coscienza e la sua unità- la personalità»<sup>29</sup>. Ciò che Schelling sembra suggerire è che nel progresso di innalzamento all'infinito, che l'Io empirico compie in quanto suo fine, tanto più il soggetto amplia i limiti della sua finitezza tanto più questo stesso si allontana dall'essere soggetto e dunque tanto più questo cessa di esistere in quanto soggetto: «Il fine ultimo di ogni sforzo può perciò essere rappresentato anche come ampliamento della personalità fino all'infinità, come sua annichilazione»30. Il ricongiungimento con l'Assoluto avviene solo a patto che si annienti la propria coscienza giungendo in un piano in cui non esistono più soggetto ed oggetto ma solo unità pura ed originaria. Ma può realmente un soggetto annichilare la propria stessa realtà di soggetto in quanto tale? L'unica soluzione per annichilare la soggettività sembra essere la soppressione della coscienza, la soppressione di quell'organo che con il suo semplice darsi rompe l'unità originaria producendo un dualismo oppositivo. Dunque, l'unica soluzione è la morte? Forse è anche per questo che Schelling considera il progresso all'Assoluto come un progresso infinito verso l'infinito:

«Lo scopo finale del mondo è la sua annichilazione, in quanto mondo, in quanto insieme di finitezza (dell'Io finito e del Non-io). Ma rispetto a questo scopo finale ha luogo solo approssimazione infinita- di qui la durata infinita dell'Io, l'immortalità»<sup>31</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> *Ivi*, p. 81.

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> Ibidem.