

LUCIO CORTELLA

CRITICA DELLA METAFISICA.
IL CAPITOLO SULL'INTELLETTO
NELLA *FENOMENOLOGIA*
DELLO SPIRITO DI HEGEL

Il terzo capitolo della *Fenomenologia dello spirito* è certamente uno dei più complessi dell'opera, non solo perché in esso – come vedremo – vengono a sovrapporsi e ad intrecciarsi – nello stesso testo – livelli, riferimenti e temi differenziati, ma soprattutto perché poche altre volte nel corso della sua opera Hegel ha esercitato con questa forza il metodo per eccellenza del suo pensiero. La dialettica si manifesta qui “al suo meglio” mostrando tutta la sua capacità di rovesciare incessantemente nell'opposto determinazioni che si pensavano stabili e veritativamente consistenti.

È nel sottotitolo che Hegel enuncia propriamente l'oggetto del capitolo: “*Erscheinung und übersinnliche Welt*”, ovvero “*Fenomeno* (da intendersi anche come ‘apparenza’) *e mondo sovrasensibile*”. Egli infatti si propone di avviare una *doppia* indagine. Innanzitutto un'analisi dei fenomeni naturali, un'esplorazione della *physis*, vale a dire un esame di ciò che appare alla coscienza sensibile¹.

Nota bibliografica: le citazioni dalla *Fenomenologia dello spirito* sono inserite nel testo fra parentesi e riportano il numero di pagina dell'edizione delle *Gesammelte Werke* (Bd. IX, hrsg. v. W. Bonsiepen u. R. Heede, Hamburg, Meiner, 1980) seguito da quello della traduzione italiana di V. Cicero (Milano, Rusconi, 1995).

- 1 Il testo che stiamo esaminando si colloca subito dopo i due capitoli dedicati alla “certezza sensibile” e alla “percezione”, cioè alla fine di un'indagine che ha esplorato tutti i lati della conoscenza sensibile e che ora si appresta a passare alla conoscenza dell'intelletto. Come diventerà chiaro alla fine del capitolo, il *telos* che muove l'indagine sull'intelletto è quello di condurre la *coscienza* all'*autocoscienza* e alla scoperta di sé. In altri termini sarà proprio l'analisi degli oggetti “intelligibili” e della loro in-

Tuttavia ogni analisi dei fenomeni che non si limiti a descriverli ma voglia effettivamente *spiegarli* è costretta ad allargare il suo orizzonte al di là di ciò che si presenta immediatamente ai sensi. Ecco quindi il secondo lato dell'analisi hegeliana. La filosofia classica greca con Platone e Aristotele aveva già dimostrato questo necessario passaggio: proprio la conoscenza naturale – se voleva essere scienza – richiedeva il ricorso al sovrasensibile (le idee di Platone o il motore immobile di Aristotele) come necessaria spiegazione dei fenomeni mondani. Nell'epoca moderna, con l'avvento delle scienze sperimentali, la struttura di fondo – nonostante le apparenze – non è sostanzialmente cambiata: quel mondo sovrasensibile è infatti pensato come sfera delle *leggi* naturali. Delle leggi non si ha infatti esperienza sensibile ma ad esse bisogna necessariamente risalire se si vuole giustificare ciò che osserviamo con i nostri sensi. Le leggi naturali sono l'insieme delle *ragioni non sensibili* che spiegano il mondo sensibile. Esse costituiscono quindi la vera metafisica dei moderni, sono l'*essenza* – nascosta ai sensi ma ben visibile all'intelletto – collocata al di sotto dei fenomeni fisici.

Ora questa duplice indagine hegeliana si propone contemporaneamente – come vedremo – un duplice simmetrico obiettivo, quello di mettere in discussione entrambi quei mondi, sia quello sensibile sia quello sovrasensibile. Ma, come abbiamo già avvertito in apertura, questa è un'analisi multistrato, dato che Hegel, al tempo stesso, intreccia questa problematica con un'altra esigenza, quella di discutere la nozione kantiana di *fenomeno* (*Erscheinung*) e la sua distinzione rispetto al *noumeno* sovrasensibile. Ciò può creare al lettore una difficoltà ulteriore, dato che nella nozione hegeliana di sovrasensibile vengono a sovrapporsi due realtà che Kant aveva rigorosamente distinto (le leggi della fisica e i noumeni) ma che per

consistenza come enti-in-sé a “ri-orientare” lo sguardo della coscienza indirizzando verso l'interiorità quell'approccio che fino a quel punto era stato assorbito dal “mondo esterno” collocato “davanti” a lei.

Hegel sono entrambe degli “intelligibili”, cioè degli oggetti non sensibili e accessibili solo all’intelletto. In altri termini il tema centrale del capitolo, vale a dire il *Verstand*, l’intelletto, consente a Hegel di tenere insieme sia il fenomeno (esso è infatti – nella filosofia kantiana – l’oggetto per eccellenza dell’intelletto, anzi ne costituisce lo specifico “prodotto”) sia il noumeno (ovvero – nell’accezione qui introdotta da Hegel – quel sovrasensibile che è al tempo stesso l’oggetto della metafisica e l’insieme delle leggi naturali).

Ora, come abbiamo già anticipato, questo *intero* mondo dell’intelletto, fenomeno e noumeno, fisica e metafisica, oggetti sensibili e oggetti sovrasensibili, viene sottoposto a una critica radicale. Perciò ad una lettura attenta il vero risultato del capitolo è un altro rispetto a quello dichiarato esplicitamente da Hegel. Esso conduce infatti alla *messa in discussione di quella ontologia* che è sottesa sia alla rappresentazione “fisica” del mondo naturale sia alla rappresentazione “metafisica” del mondo sovrasensibile. Quella rappresentazione contiene infatti la persuasione che ci sia una “materialità” sussistente che costituisce la natura ultima degli oggetti naturali o che ci sia una “essenzialità sostanziale” costituente gli enti sovrasensibili. È l’idea della sostanza, cioè della sussistenza ontica, il vero oggetto della critica hegeliana. Sotto accusa è quella che con le parole di Derrida potremmo qualificare come “l’ontologia della presenza”. Ne deriva una *critica radicale della metafisica*, di qualunque metafisica, quella naturale dell’immagine fisica del mondo e quella soprannaturale del mondo intelligibile. Come vedremo lo strumento di questa critica sarà la *dialettica* e, in particolare, quella “negazione determinata” che consiste nel prendere in parola proprio la tesi che si intende confutare, nel saggiarne la validità, per mostrarne alla fine l’inconsistenza e la necessaria assunzione di una verità ad essa opposta.

1. *La forza*

Il punto di partenza dell'indagine sul mondo naturale prende il via dalla conclusione cui era giunto il capitolo dedicato alla "percezione". L'argomentazione hegeliana conduceva a una netta smentita di quel «buon senso» (da Hegel chiamato anche «intelletto percettivo»²) che ritiene di poter percepire una realtà fatta di «cose». Poiché nessuna cosa può essere conosciuta indipendentemente dai suoi attributi, vale a dire da quelle che Hegel chiama le «proprietà» di essa (anzi è dall'esperienza delle proprietà che noi inferiamo l'esistenza di una cosa), il problema che ne deriva è appunto come poter parlare di una cosa quando di essa abbiamo molteplici rappresentazioni (appunto le proprietà) che spezzano la sua presunta unità e che anzi entrano inevitabilmente in contraddizione fra loro. Proprio il nostro attestarci alla "percezione" di cose ci conduce all'esperienza di una realtà scomposta e incomponibile, attraversata da contraddizioni, per cui alla fine della «cosa» rimane solo la sua astratta universalità³.

L'intelletto prende per buono questo risultato e, invece di presumere l'esistenza di un mondo naturale fatto di «cose», lo pensa come costituito da «forze». Qui Hegel ha certamente presente la scienza naturale del suo tempo ed è con essa che egli intende fare i conti, tuttavia la sua argomentazione ha un carattere che si solleva dalla specificità storica in cui è collocata. In questo passaggio dalla «cosa» alla «forza» egli infatti mostra come gli oggetti della scienza naturale non abbiano nulla in comune con gli oggetti delle

2 «Der wahrnehmende, oft genannte gesunde Menschenverstand» (80; 207)

3 «Il vero cui mirava questa logica della percezione dimostra, da un unico e medesimo punto di vista, di essere proprio il contrario, e di avere quindi come essenza l'universalità priva di differenziazioni e di determinazioni» (80; 207), e ancora: «l'intelletto percettivo non è consapevole del fatto che sono appunto quelle essenze semplici a dominare al suo interno, anzi, è convinto di avere sempre a che fare con materia e contenuto interamente compatti» (80; 209).

nostre percezioni e sensazioni (e ciò varrebbe a maggior ragione per la scienza contemporanea). Per la scienza le proprietà naturali e materiali non sono la *verità* della natura. Questa risiede in una sfera che non è materiale ed è appunto la forza, anzi il *gioco delle forze*. Commentando questi passi hegeliani Gadamer ha opportunamente affermato che lo sviluppo moderno delle scienze ha dimostrato come la verità della chimica (la verità della materia) stia nella fisica (cioè nell'immateriale)⁴.

La «forza» sembra riuscire là dove la «cosa» falliva, ovvero nel tenere insieme l'unità e la molteplicità della nostra esperienza del mondo. In questo senso essa può legittimamente reclamare per sé il diritto di costituire l'essenza ultima del mondo naturale (quello che Hegel chiama «l'interno delle cose» [85; 217]). La forza è infatti *duplice*: è potenzialità racchiusa in sé («*die Kraft als solche*» ovvero «la forza in quanto tale»)⁵ ed è l'insieme dei suoi effetti («*die Äusserung*» ovvero «l'estrinsecazione»)⁶. Essa è perciò uni-

4 «Questo è il passaggio che Hegel esige venga compreso da parte della coscienza filosofica. Essa deve intendere che la scomposizione della cosa nelle diverse cose, cioè il punto di vista dell'atomistica, che risulta quando per esempio ci si avvicina con i mezzi della moderna analisi chimica a ciò che è una cosa e alle sue proprietà, non basta per capire ciò che propriamente è la realtà, in cui le cose con le loro proprietà sono reali. Il percepire resta troppo esteriore. Esso prende atto di cose che hanno proprietà, cioè le prende per la verità. Ma ciò che viene così percepito, la costituzione chimica delle cose è la loro completa e vera realtà? Bisogna riconoscere che dietro queste proprietà vi sono in verità forze che esercitano reciprocamente i loro effetti. La formula costitutiva del chimico esprime la costituzione di un materiale. Ma questo in verità, proprio come ha dimostrato il *moderno sviluppo e trasformazione della chimica in fisica*, è un gioco di forze» (H.G. GADAMER, 1966, tr. it. p. 39, corsivo nostro).

5 «Rappresentata in quanto *tale*, cioè in quanto *riflessa entro sé*, la forza è stata determinata come uno dei lati del proprio concetto; si tratta di un estremo sostanziato, e precisamente di quello posto sotto la determinatezza dell'Uno» (85; 219).

6 «Poiché è necessario che la *forza stessa* sia questa *sussistenza*, cioè che si *estrinsechi*, la circostanza assume allora l'aspetto per cui *quell'altro* le *sopraggiunge* dal di fuori e ne sollecita l'estrinsecazione (*Äusserung*). Di

tà e differenza di momenti. Tale duplicità è però richiesta non solo nel suo «interno», cioè a partire dalla propria natura di forza, ma anche dal suo «esterno»: non basta che ci sia la forza per produrre un effetto, ma è necessario che ci sia qualcosa di esterno ad essa che la solleciti ad esteriorizzarsi e a produrre effetti, cioè dev'essere *un'altra forza*. In altri termini: per poter essere duale la forza ha bisogno di un altro che “metta in moto” questa dualità, che porti in atto ciò che nella forza singola è solo in potenza. Ora *questo «altro» dalla forza è solo apparentemente «altro»*: essendo implicato da essa, essendo quasi una sua condizione – senza della quale la forza non è tale perché non può produrre effetti – ne diventa un suo momento. Esso è altro da essa ed è insieme identico ad essa.

Da un lato abbiamo a che fare con *due forze diverse ed autonome* l'una dall'altra, ma dall'altro si tratta di due elementi interdipendenti, connessi necessariamente l'uno all'altro. La forza sollecitante è tale perché viene sollecitata dall'altra ad esserlo, la forza sollecitata ha sollecitato l'altra a sollecitarla. Infatti sono entrambe forze, cioè sono entrambe sia effetti sia cause, sia sussistenze sia movimenti. «Di conseguenza anche la differenza che aveva luogo tra i due momenti – l'uno *sollecitante*, l'altro *sollecitato* – si trasforma nello scambio reciproco (*Austauschung*) delle determinatezze» (86; 221).

Le forze non hanno perciò una loro consistenza autonoma. Esse sono solo mediante l'altro e la loro realtà sta solo nel loro *rapporto*, al di fuori del quale non esistono come tali. Dunque reali non sono le forze ma il *gioco delle forze*⁷. La realtà (*Wirk-*

fatto, però, proprio in quanto si estrinseca *necessariamente*, la forza ha in se stessa ciò che è stato posto come un'essenza diversa» (*ib.*).

7 «Il gioco delle due forze consiste quindi in questa opposta determinatezza di entrambe, nel loro essere-l'una-per-l'altra in questa determinazione e nello scambio assoluto e immediato delle determinazioni: solo mediante questo passaggio (*Übergang*) si hanno quelle determinazioni in cui le forze sembrano emergere come *autonome*» (86; 221).

lichkeit) delle forze sta nella loro duplicazione, nell'esser una per mezzo dell'altra: «le due forze sono ciò che sono unicamente in questo termine medio» (87; 223). In ciò si dissolve ogni presunta immediatezza della forza, ogni presunta sussistenza indipendente dalla mediazione.

Questi momenti, inoltre, non si ripartiscono in due estremi autonomi che presentino soltanto vertici contrapposti; la loro essenza, invece, ha puramente e semplicemente questa natura: ciascun momento è soltanto mediante l'altro, e, in quanto mediato dall'altro, non è più immediatamente nel mentre lo è (*unmittelbar nicht mehr zu sein, indem sie es ist*) [87; 223, trad. mod.]⁸.

La mediazione trasforma la natura del mediato, che cessa di essere quello che era prima della mediazione. Anzi solo la mediazione lo fa essere ciò che esso propriamente è. Ne deriva che la forza, presa per sé, non è qualcosa di reale (*real*). La sua realtà vera (*Wirklichkeit*) sta nella negazione della sua realtà presunta e falsa (*Realität*): «La realizzazione (*Realisierung*) della forza è dunque, a un tempo, perdita della realtà (*Verlust der Realität*)» (87; 225). L'ultima resistenza di una natura ultima realmente sussistente si è alla fine dissolta.

2. L'essenza

La natura ultima delle cose, quella che Hegel aveva definita come «*l'interno*», non è una realtà, non è quella che Hegel chia-

8 L'espressione conclusiva è – come capita spesso in Hegel – particolarmente contratta e la traduzione letterale rischia di essere alla fine incomprensibile. Hegel intende dire che la natura mediata di ciascun momento fa sì che ognuno di essi non possa mai essere «immediatamente» se stesso «nel mentre lo è», cioè nel mentre si presenta come immediato. Infatti quell'immediatezza è il prodotto della mediazione dell'altro e dunque pur presentandosi come immediata non può mai realmente esserlo.

merebbe una *realtà immediata*, cioè sussistente indipendentemente dalla relazione ad altro e dalla mediazione con altro. La sostanza delle cose è il *toglimento della loro sostanza*: solo grazie a quel toglimento, cioè solo grazie alla mediazione, la cosa può avere sussistenza. Ma ciò significa che essa è solo mediazione, cioè è solo *pensiero*. «La verità della forza, dunque, resta soltanto il *pensiero* della forza stessa» (87; 225). La realtà è stata dissolta nel pensare.

Hegel ne ricava *radicali conseguenze anti-metafisiche*. Il fondamento delle cose, cioè la loro essenza, non è un essere ma è il *toglimento dell'essere*. «L'essere sviluppato della forza» è «un essere che per l'intelletto stesso è ormai un *dileguare* (*ein Verschwinden*)» (88; 225). Infatti l'intelletto riesce ad accedere al vero «interno» quando supera la rappresentazione immediatistica della forza come «realtà» e la comprende solo *grazie al termine medio del gioco*. Solo quando la forza ha perso la sua apparente realtà e autosussistenza *si mostra l'interno, l'essenza*. Ma questa, a sua volta, si manifesta – di nuovo – come ciò che non ha realtà e la cui unica verità sta nel risolversi di un momento nell'altro.

Questa tesi sarà ripresa in grande stile dalla *Scienza della logica*, proprio nelle pagine con cui inizia la trattazione della *Logica dell'essenza*. Hegel lì affronta proprio il tema della natura ultima delle cose, appunto il tema dell'essenza. Ora – argomenta Hegel – l'essenza dell'essere, il suo fondamento, non può essere daccapo un essere. Se così fosse non avremmo risposto alla domanda sull'essenza dell'essere, né quell'essere, posto erroneamente come fondamento, potrebbe effettivamente svolgere il ruolo di fondamento, perché si riproporrebbe la domanda iniziale su quale sarebbe il fondamento dell'essere. Ciò spiega l'assunto di partenza di quelle pagine, che esordiscono con la provocatoria affermazione «l'essenza è *l'essere che si è tolto* (*das aufgehobene Sein*)»⁹. Solo

9 G.W.F. Hegel, 1812-13, p. 245; tr. it. p. 438.

quando l'essere è stato «assolutamente» negato (cioè non ha subito una negazione «semplice» che gli consente di sopravvivere accanto all'essenza) appare come essenza.

L'essenza invece è la negatività assoluta dell'essere; è l'essere stesso, ma non solo determinato quale un *altro*, sebbene *l'essere che si è tolto tanto come essere immediato*, quanto anche come immediata negazione, come negazione che è affetta da un esser altro¹⁰.

Ma se questa è la radicale conseguenza del rapporto dell'essenza con l'essere, l'essenza non riesce più a porsi come vera essenza, cioè come essenza sussistente. Essa «è solo una *non-essenza* (*Unwesen*), la *parvenza* (*Schein*)»¹¹. La nozione di parvenza sembra diventare qui l'unica in grado di mostrare che cosa sia propriamente l'essenza: non è un nulla, non è un essere, è il togliersi dell'essere, cioè – posta positivamente – è una *parvenza*, è l'essere preso come incessante autodissolversi.

Alle stesse conclusioni perviene Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*. Dopo aver scritto che la natura vera e propria della forza è un dileguare, conclude: «è per questo che un tale essere viene detto *Erscheinung* (apparenza-fenomeno)» (88; 225). Si badi che qui Hegel non è ancora pervenuto a quella differenziazione categoriale fra parvenza e apparenza che sarà mostrata nella *Scienza della logica* e tuttavia sbagliaremmo se pensassimo che egli finisca per sovrapporle. Egli precisa infatti che intende con *Erscheinung* il «*tutto* della parvenza». In altri termini – nella *Fenomenologia* – la parvenza diventa apparenza quando non ha più di fronte un essere distinto da sé (che si pone come non-parvente) ma quando copre – appunto – la *totalità* dell'essere. Quando la

10 *Ivi*, pp. 245-246; tr. it. p. 439 (corsivo nostro).

11 *Ivi*, p. 246; tr. it. p. 439.

totalità nella sua interezza è diventata parvente allora essa è apparenza (*Erscheinung*)¹².

Hegel perciò non sta criticando la metafisica da una prospettiva scettica o nichilistica, che intenda risolvere l'essere nel nulla e la verità nella menzogna. Hegel non abdica mai alla pretesa di validità della verità. Egli sa che l'essenza, di cui viene contestata la sussistenza ontologica, non diventa per questo motivo una *non-verità*. Essa – al contrario – è proprio la *verità dell'essere*. Non solo: qualificandola come *Erscheinung* Hegel ci dice che questa verità è anche un manifestarsi, un apparire, un mostrare se stessa. Ma in ciò si esaurisce la sua natura, dato che questo mostrarsi non può essere inteso come una sostanza.

La verità è dunque solo quel puro «gioco» in cui si risolve ogni presunta indipendenza. Hegel la definisce la «*riflessione del gioco entro sé*» (88; 225), anticipando ancora una volta la risoluzione che darà al problema dell'essenza nella *Scienza della logica*, quando risolverà la parvenza nella riflessione, spiegando bene in che cosa si differenzi l'essenza dall'essere: nel suo riflettersi, interiorizzarsi, sprofondarsi nel fondamento che essa stessa è, risolversi in una pura relazione, in una relazione senza “relati” sussistenti, perché è solo relazione con se stessa. Qui questa potente speculazione viene solo anticipata con l'accento al riflettersi del gioco: quel gioco in cui si risolvono le forze non può infatti venir daccapo inteso come un essere sostanziale ma come un dissolversi di quell'essere nel suo puro autoriflettersi. In altri termini: *la vera realtà, la vera essenza, sta solo nel lavoro di mediazione*, lavoro in cui scompare ogni immediatezza e ogni sussistenza.

Resta una domanda: ma allora veramente ogni ente è stato risolto nella pura mediazione logica? non è rimasto proprio nessun

12 «Noi, infatti, chiamiamo comunemente “parvenza” quell'*essere* che, in se stesso, è immediatamente *non-essere*: in effetti, però, non si tratta soltanto di parvenza, ma di apparenza-fenomeno, di un *tutto* della parvenza» (88; 225).

residuo sostanziale? verso quale tipo di essere si è indirizzata la forza della confutazione hegeliana, la forza della sua dialettica negativa? Hegel non risponde direttamente a queste domande, ma il prosiegua della sua argomentazione ci fornisce in realtà la sua risposta indiretta. Da tutta questa potente negatività nasce infatti un nuovo mondo che l'intelletto scientifico non aveva neppure immaginato di dover incontrare. Dalla risoluzione della sostanzialità nella mediazione concettuale nasce ora il *mondo sovrasensibile*, la metafisica vera e propria.

3. *La metafisica e il sovrasensibile*

La dialettica negativa della prima parte del capitolo non era indirizzata contro la metafisica, né poteva farlo. Hegel era partito infatti dalla conoscenza sensibile, passando poi alla percezione e all'intelletto delle scienze naturali. In tutto questo percorso non si era mai aperta la porta verso il mondo sovrasensibile della metafisica che era rimasto del tutto al di fuori della considerazione hegeliana. Perciò quell'essere che era andato dileguando era solo l'essere sensibile, l'essere percepito o conosciuto con l'intelletto. Quella mediazione che aveva dissolto il dato sensibile nella relazione concettuale delle forze (la *Erscheinung*) invece che dissolvere l'intera ontologia aveva in realtà preparato il terreno ad una nuova ontologia, questa volta contrapposta al mondo fisico-naturale, ovvero *all'ontologia del sovrasensibile*. Dalle ceneri del mondo sensibile si genera ora il «vero» mondo, quello della metafisica. E questo nasce proprio dal movimento della riflessione. Essa infatti non viene intesa esclusivamente come *negativa*, come pura e semplice confutazione del mondo naturale, ma viene assunta *positivamente* come la *vera realtà*.

In effetti questa risoluzione metafisica del processo che ha dissolto il mondo fisico-naturale è la via più semplice e immediata.

Il *movimento della riflessione* viene infatti *oggettivato* come un vero in sé e contrapposto alla falsità del sensibile¹³. Solo che non può essere oggettivato nella forma della riflessione, della incessante mediazione, del gioco autoriflettentesi, dell'apparenza. Tutto ciò viene confinato nel sensibile, che – così risolto nel puro movimento – manifesta tutta la sua non-verità. A questa non-verità si contrappone la verità autentica: è vero solo il sovrasensibile.

Ed ecco allora che, al di là del mondo *sensibile, fenomenico*, dischiude ormai entro questa verità un mondo *soprasensibile* come mondo *vero*: oltre l'*aldiqua* dileguante, si apre l'*aldilà* che permane (89; 227).

In realtà si tratta di un'*oggettivazione dell'inobiettivabile*, resa possibile da una sorta di autoinganno da parte della coscienza. Quel movimento era il suo prodotto, era l'irrompere del concetto dentro la presunta sostanzialità naturale. Certo quel risolversi delle forze nel puro rapporto era anche un movimento che coinvolgeva la realtà in sé delle cose, ma i due movimenti erano un unico movimento, un'unica autorisoluzione. Tuttavia la coscienza non vede le cose a questo modo. Essa distingue i due movimenti e vede operare una doppia riflessione: il togliersi della certezza della coscienza di aver di fronte una realtà-in-sé non si spinge fino al punto da negare oggettività a quel movimento negativo, per cui accanto a quel togliersi soggettivo essa mantiene distinto il togliersi oggettivo della realtà, inteso ora come un movimento sostanziale che conduce a una nuova essenza in sé. La coscienza «fa distinzione tra questa riflessione delle cose e la propria riflessione entro sé; analogamente, essa vede il movimento che opera la mediazione come un movimento ancora oggettivo» (88; 227).

In realtà quella oggettivazione è *senza oggetto*: la riflessione sostanzializzata e proiettata nell'intelligibile è un puro nulla, «è

13 La coscienza «fa di questo vero un interno a sua volta oggettivo» e «l'interno è un estremo che le sta posto di fronte» (88; 227).

un interno *vuoto*, in quanto non costituisce altro che il nulla del fenomeno» (89; 229). Qui Hegel finisce per riconoscere – a suo modo – le conclusioni di Kant che ponevano come assolutamente inconoscibile qualsiasi realtà al di sopra dei sensi. Differente è però la sua spiegazione: il sovrasensibile è inconoscibile non già a causa della limitatezza della nostra ragione ma perché è vuoto: «nel *vuoto*, infatti, non c'è nulla da conoscere»¹⁴.

Ora l'errore della metafisica sta nel non vedere che quel sovrasensibile ha una *genesis* nel sensibile, nel gioco delle forze, nella mediazione che dissolve il dato: «l'interno, cioè l'aldilà soprasensibile, è invece *sorto*, e *proviene* dall'apparenza (*Erscheinung*)» (90; 229, trad. mod.). Esso è il risultato di un processo, anzi consiste solo in questo processo. Ne viene confermata la diagnosi precedente: «*l'apparenza è l'essenza* e di fatto il riempimento dell'interno» (*ib.*). Ovvero: non c'è altra essenza che l'apparenza, non c'è altro interno che l'esterno. Resta perciò vero quanto ha affermato da sempre il pensiero metafisico, cioè che il sovrasensibile è la verità del sensibile, ma in un senso completamente diverso: esso consiste nel processo del togliersi del sensibile, al di là del quale processo non vi è nient'altro. In questo senso Hegel può affermare che «il sovrasensibile è l'apparenza in quanto apparenza»¹⁵.

14 Riportiamo il passo per intero: «Questo modo di essere dell'interno fornisce un sostegno immediato a chi afferma che l'interno delle cose sarebbe inconoscibile; il fondamento di questa affermazione andrebbe però inteso in modo diverso. Dell'interno in questa immediatezza non si dà certo nessuna cognizione; ma non perché la ragione sia miope, o come altrimenti si voglia dire (...) bensì per la natura semplice della cosa stessa: nel *vuoto*, infatti, non c'è nulla da conoscere» (89; 229, trad. parz. mod.).

15 Hegel precisa a questo punto: «Non bisogna però intendere quest'ultima espressione nel senso che il soprasensibile sarebbe *dunque* il mondo sensibile, cioè il mondo così com'è *per la certezza sensibile immediata e per la percezione*. Si tratta proprio del contrario: l'apparenza, infatti, non è il mondo del sapere sensibile e della percezione, ma è questo stesso mondo *posto come tolto* e, in verità, *come interno*» (90; 231).

La metafisica non arriva a queste conclusioni e – invece di pensare il sovrasensibile come il togliersi del sensibile – lo pensa come *l'opposto* del movimento dell'apparire, cioè lo pensa come *l'assenza di movimento*, come il *semplice* contrapposto al differente. La ragione sovrasensibile – che certamente sta alla base dell'assoluto scambio che caratterizza i fenomeni naturali – viene fissata dal pensiero metafisico come un qualcosa di semplice. Hegel la definisce come «una sola e medesima differenza» e come «la differenza nella sua universalità» cui «vengono ricondotte le molte opposizioni» (91; 233): essa è dunque un «differire» perché in tal modo può raccogliere attorno a sé la molteplicità delle forze, ma è anche un «universale semplice» perché quella molteplicità può essere ridotta ad uno. Questo «elemento semplice nel gioco della forza» è «la *legge della forza*» (*ib.*). Essa è ciò che permane nell'assoluto divenire e nell'assoluto scambio, è quel permanere grazie al quale può avvenire lo scambio. È cioè la *legge di quel divenire*, l'«immagine costante del fenomeno instabile» (*ib.*). Ecco dunque il sovrasensibile dei moderni: non più Dio, il motore immobile o le idee di Platone ma il «*quieto regno delle leggi*» (*ib.*).

Quelle che erano in Kant le leggi dei fenomeni vengono da Hegel elevate alla sfera noumenica e contrapposte nella loro universalità semplice all'assoluto movimento della sfera empirico-sensibile. Ma questa che – secondo Hegel – costituisce la vera metafisica dell'intelletto scientifico moderno non riesce a mantenere la propria promessa fondamentale: raccogliere in sé la molteplicità del fenomenico conservando la propria semplicità e quindi salvando il sovrasensibile dal movimento e dalla minaccia della contraddizione. Se è principio del movimento la legge quieta deve infatti essere pensata come *differente in se stessa*. La differenza deve cioè entrare *all'interno* della quieta legge: è questa la condizione perché essa possa svolgere la funzione di principio del divenire. In realtà una volta che la quieta legge si scopre come differente in se stessa non riesce più a tener ferme né le differenze

né le identità. Le prime, essendo ricondotte all'unica legge, perdono del tutto il loro caratteristico differire, facendosi identiche. Le seconde, dovendo essere le ragioni del differire, non riescono più a mantenere la loro identità con sé facendosi così differenze.

Hegel chiama questo scambio tra identità e differenza la legge del «*divenire-disuguale dell'uguale*» e del «*divenire-uguale del disuguale*» (96; 245). Il riferimento è alla legge dell'attrazione e della repulsione in base alla quale ciò che è identico finisce per respingersi, mostrandosi così non-identico, e ciò che è differente finisce per attrarsi, mostrandosi in tal modo non-differente.

Questa opposizione dimostra *di non essere nessuna differenza*, in quanto *l'omonimo* è ciò che si respinge da se stesso, e questo elemento respinto, essenzialmente, attrae se stesso perché è appunto *identico*; la differenza costituita, dunque, non essendo una differenza, toglie di nuovo se stessa (*ib.*, trad. mod.).

Il mondo sovrasensibile non si rivela così quieto e semplice come prometteva di essere: in esso l'identità e la differenza si dimostrano il contrario di loro stesse. Da quel mondo quieto sorge perciò un nuovo mondo, un *secondo mondo sovrasensibile* che è il contrario del primo, un secondo mondo in cui «leggi e differenze (*beides*) sono piuttosto il contrario di se stesse» (*ib.*). Esso viene chiamato da Hegel la «*verkehrte Welt*», il *mondo invertito*, una sfera in cui quello che si riteneva vero si rivela falso, ciò che si riteneva identico si mostra differente, ciò che si riteneva differente si rivela identico.

La metafisica è stata condotta qui ad una sorta di autocritica immanente. Essa infatti si è dimostrata incapace di mantenersi identica con sé e questa sua incapacità ha finito per generare un nuovo mondo che è la più radicale negazione del primo: «Ciò che nella legge del primo mondo è dolce, in questo in-sé invertito è amaro, ciò che in quello è nero, in questo è bianco», e ancora:

«ciò che nell'uno è oggetto di disprezzo, nell'altro è tenuto in onore» (97; 247).

4. *Fine della metafisica*

Questo nuovo mondo, pur essendo l'inversione del primo, ne è però la verità, il disvelamento, la manifestazione più completa¹⁶. Perciò esso non ne può esser distinto, non può starvi accanto, non può esservi contrapposto. Si ripropone qui la già superata contrapposizione fra mondo sensibile e mondo intelligibile. E anche qui solo «da un punto di vista superficiale questo mondo invertito è l'esatto contrario del primo, tanto da averlo completamente all'esterno e da respingerlo da sé come una *realtà* invertita» (97; 247). In effetti non ha più alcun senso riproporre a un nuovo livello le vecchie opposizioni fra in-sé e apparenza.

Queste opposizioni tra interno ed esterno, tra fenomeno e soprasensibile, non sono più presenti qui come opposizioni tra due specie di realtà. Una volta venute meno, infatti, le differenze non si ripartiscono più in due sostanze tali da sostenere e da conferire loro una sussistenza separata (98; 249).

L'irruzione del mondo invertito non solo rende impossibile una duplicazione di due mondi sovrasensibili (dato che essa costituisce

16 Scrive a questo proposito Gadamer: «Ciò che è presente nel mondo invertito non è soltanto il contrario, la pura astratta contrapposizione del mondo sussistente. Piuttosto questo rovesciamento in cui tutto è diverso *rende visibile*, in una specie di specchio deformante, proprio la occulta inversione o perversione di ciò che è presso di noi (...) Essere il mondo "invertito" rispetto all'inversione o perversione del mondo significherebbe *esporre* la sua perversione» (H.G. GADAMER, 1966, tr. it. p. 52, *corsivo nostro*). Il mondo invertito non è un altro mondo ma è la vera manifestazione del primo, la rivelazione delle "perversioni" del primo, della sua assoluta insostenibilità.

solo la negazione del mondo sovrasensibile e non un vero secondo mondo) ma comporta la dissoluzione dello stesso primo mondo sovrasensibile in quanto sovrapposto a quello sensibile. L'inversione cui viene sottoposta la presunta verità del mondo sovrasensibile dimostra che il movimento di dissoluzione che in un primo momento aveva caratterizzato il mondo sensibile ora caratterizza anche il mondo sovrasensibile. L'assoluto scambio del mondo apparente è finalmente entrato anche nel mondo essenziale: «l'interno è compiuto (*ist vollendet*) come apparenza (*als Erscheinung*)» (96; 247). *L'essenza* si è compiuta, ha finalmente rivelato la sua vera natura e questa è esattamente il *contrario dell'essenza*. Crolla qui definitivamente la concezione metafisica dei due mondi.

Quella differenza, nella sua versione “rigida” (tale cioè da non capovolgersi in identità fra i due), era possibile secondo Hegel perché non era ancora stato raggiunto il punto di visto del concetto, ovvero perché era sostenuta da una *concezione “rappresentativa” delle cose*¹⁷. La metafisica del “mondo” si reggeva infatti

17 La nozione hegeliana di rappresentazione è uno dei temi critici più importanti per capire la natura dell'idealismo di Hegel. “Rappresentare” traduce il verbo tedesco “*vor-stellen*”, cioè – letteralmente – “porre davanti” e indica appunto quell'atteggiamento teoretico-spettacolare che secondo Hegel è il difetto principale della metafisica. Conoscere, secondo quell'atteggiamento, significa riprodurre qualcosa che sta davanti (in questo caso non davanti ai sensi ma davanti all'intelletto) e la conoscenza è tanto più vera quanto più sa riprodurre quell'oggettività senza intervenire in essa. Il pensiero è qui inteso come qualcosa di sostanzialmente passivo e che deve mantenere questa passività, questo “lasciarsi imprimere”, proprio in quanto intende raggiungere la verità. Il punto centrale di questa critica non riguarda tanto la presunta indipendenza dell'oggetto rispetto al soggetto conoscente quanto quella passività del pensare che secondo Hegel caratterizza l'atteggiamento rappresentativo. Completamente diverso è secondo Hegel il vero pensare fondato non sulla rappresentazione ma sul concetto (*Begriff*). Pensare qui non è riprodurre l'esterno ma dedurre, è cioè il processo di autodeduzione-autoproduzione-autoriflessione del pensiero, nel quale i contenuti non provengono dall'esterno ma dal movimento autoriflessivo stesso del concetto.

sulla persuasione di poter rappresentare oggettivamente la realtà allo stesso modo in cui noi pensiamo che i sensi rappresentino le cose che stanno di fronte a noi. Certo, quella rappresentazione non era sensibile, ma ne manteneva il medesimo carattere rappresentativo: «esso [il mondo, n.d.r.] non potrebbe essere indicato come mondo sensibile, non potrebbe essere visto, udito, gustato, e tuttavia verrebbe rappresentato come un mondo sensibile simile al primo» (98; 249). Non ha tratti sensibili ma ha la stessa natura rappresentativa del mondo dei sensi. Esso ha infatti in quel mondo la propria genesi, le proprie componenti, la fisionomia generale: è una semplice copia trasfigurata di quello.

Il passaggio dalla rappresentazione al concetto consente di comprendere al meglio il risultato consistente nell'irruzione del mondo invertito, impedendo innanzitutto la riproposizione di un nuovo mondo da rappresentare e da riprodurre, ma soprattutto impedendo quella che Hegel chiama la "*Befestigung der Unterschiede*", la solidificazione delle differenze, la loro fissazione e irrigidimento. Di quali differenze si tratta? Non solo quella – già superata – tra mondo sensibile e mondo intelligibile ma anche quella di fissare in modo rappresentativo la stessa nozione di differenza. Se infatti la verità conclusiva relativa all'essenza è che essa non può essere intesa come un "mondo quieto" ma come un capovolgersi di quel mondo e se quindi la sua natura non può più consistere nell'unità semplice ma nell'incessante differire, ciò che va evitato è di assumere quella differenza come una verità solidificata. Una tale operazione significherebbe infatti la sua assolutizzazione, finendo quindi per smentire proprio la nozione stessa di differenza. Se la differenza viene assunta come la verità ultima, alla fine essa sarebbe "identificata" come tale e quindi cesserebbe di essere differenza, riaffermando il primato dell'identità. Come scrive Hegel, la differenza non va consolidata «in un diverso elemento sussistente» ma va pensata «nella sua purezza» (98; 251), cioè nella sua concettualità. Essa è solo il capovolgersi della determinazione, non è una nuova verità positiva,

ma la critica della presunta verità dell'identità del "mondo quieto". E così Hegel conclude: «adesso occorre pensare lo scambio puro, l'opposizione in se stessa, cioè la contraddizione» (*ib.*).

5. La differenza come opposizione dialettica

È necessario soffermarsi su questa conclusione di Hegel. Egli infatti, dopo aver appena concluso che la verità concettuale (e non rappresentativa) del mondo invertito consiste nella nozione di *differenza*, cioè consiste nella sostanziale incomponibilità del mondo, nell'invertirsi di ogni identità consolidata, aggiunge che pensare questa differenza significa pensare la *contraddizione*. Ora è esattamente questa connessione di differenza e contraddizione che va propriamente compresa.

In che cosa consiste la contraddizione in cui inevitabilmente finisce per risolversi la differenza? Hegel lo spiega in questo modo. Tutte le differenze che si costituiscono come tali pongono, *da un lato*, dei "differenti", cioè delle entità autosussistenti ed autonome (altrimenti non si potrebbero dire differenti), ma, *dall'altro*, quei differenti non riescono a mantenere fino in fondo la loro differenza. Infatti in una differenza non estrinseca tra enti (quella che per Hegel è la vera differenza e che egli chiama "*differenza interna*") un ente è differente rispetto all'altro perché è *l'altro dell'altro*, vale a dire perché c'è un "altro" rispetto ad esso che gli consente di essere differente: senza di quello non si darebbe neppure la sua alterità.

In una differenza interna, infatti, l'opposto non è semplicemente *uno dei due* termini (nel qual caso sarebbe solo un *essente*, non un opposto), ma è l'opposto di un opposto, vale a dire: l'altro è immediatamente dato in esso (98; 251).

La divaricazione di due differenti è dunque possibile solo in quanto quei due si coappartengono, e più si accentua la loro divaricazione più si accentua la loro coappartenenza, l'inclusione dell'uno nell'altro. L'altro è solo apparentemente tale perché, in realtà, è completamente incluso nella prima determinazione, ne fa parte a tutti gli effetti. Dunque il contrario è contrario ad un altro che alla fine è lui stesso. Hegel conclude: «esso è il contrario di se stesso: in se stesso, di fatto, esso ha immediatamente l'altro» (99; 251). Esso è contrario a sé quanto lo è all'altro. Dunque nei confronti del suo contrario esso non è in realtà contrario.

Anche qui ci troviamo di fronte ad una interessante anticipazione di un altro grande tema della *Logica dell'essenza*, collocato nel secondo capitolo, là dove si analizzano le «determinazioni della riflessione», vale a dire *identità, differenza e contraddizione*. L'indagine hegeliana sulla categoria della differenza condotta in quella pagine conduce alla conclusione che la vera differenza può essere intesa solo quando i due differenti sono in reciproca relazione e in reciproca interconnessione. La mera diversità, l'indifferenza reciproca, la differenza “esterna” non istituisce una vera differenza: i due sono talmente irrelati da non sapere neppure se sono differenti. Dunque la differenza pensata radicalmente conduce a quella che Hegel chiama “*opposizione*”, nella quale i due differenti sono tali proprio perché si trovano di fronte l'uno all'altro e ciascuno si pone come la negazione dell'altro¹⁸. Il non essere dell'altro è la condizione per l'essere dell'uno. Ma in questa radicale contrapposizione si scorge proprio la reciproca coappartenenza. Senza quell'opposizione all'altro ognuno dei due

18 «Le determinazioni, che costituiscono il positivo e il negativo, consiston dunque in ciò che il positivo e il negativo sono in primo luogo momenti assoluti dell'opposizione; il lor sussistere è inseparabilmente un'unica riflessione; è un'unica mediazione, quella in cui ciascuno è mediante il non essere dell'altro, e quindi mediante il suo altro ossia il suo proprio non essere» (G.W.F. HEGEL, 1812-13, p. 273; tr. it. p. 474).

momenti non sarebbe se stesso perché non sarebbe in grado di distinguersi dall'altro. Dunque quell'altro entra all'interno della determinazione propria dell'uno.

Quello di esser contrapposto non è semplicemente un momento, né appartiene al confronto, ma è la *propria* determinazione dei lati dell'opposizione. Positivo e negativo in sé essi non son dunque fuor dal riferimento ad altro, ma questo riferimento, e propriamente come esclusivo, costituisce la loro determinazione o essere in sé¹⁹.

Essi sono dunque opposti e al tempo stessi identici, cioè *l'opposizione si risolve nella contraddizione*. Ma il carattere contraddittorio della differenza in sé è ancora più radicale. Infatti, nel mentre la differenza consiste nel garantire proprio l'indipendenza ai momenti differenti, essa finisce al tempo stesso per distruggere proprio quell'indipendenza. L'autonomia degli opposti è garantita proprio dall'essere opposti. Tuttavia quell'opposizione è un'implicazione e dunque quell'indipendenza si rivela una dipendenza. Ogni indipendente lo è grazie alla dipendenza dall'altro. E perciò ogni determinazione è indipendente e dipendente allo stesso tempo.

Escludendo l'altra sotto quel medesimo riguardo sotto cui la contiene, ed è perciò indipendente, la determinazione riflessiva indipendente, nella sua stessa indipendenza, esclude da sé la propria indipendenza; infatti questa consiste in ciò che la determinazione riflessiva contiene in sé la determinazione opposta e solo perciò non è relazione verso un esterno, ma consiste anche immediatamente in ciò che la determinazione è se stessa ed esclude da sé la sua determinazione negativa. Così la determinazione è la *contraddizione*²⁰.

La differenza può dunque essere pensata adeguatamente solo come *contraddizione*. Questo è il senso conclusivo dell'indagine

19 *Ivi*, p. 275; tr. it. p. 477.

20 *Ivi*, p. 279; tr. it. pp. 481-482.

hegeliana su tale categoria. E questo stesso senso emerge con evidenza anche dalle pagine della *Fenomenologia*: il differente è tale solo in relazione a qualcosa da cui differisce. Esso è tale solo nella relazione, perché fuori di essa non esiste rapporto di alterità.

Ne consegue che una nozione come quella post-hegeliana del “totalmente altro” non è in grado di porre alcuna differenza. Il totalmente altro non è altro di nessuno se non ha relazione con qualcosa. Dunque esso non è mai veramente altro, né totalmente né parzialmente²¹. Contro questa idea a-dialettica della differenza Hegel ribadisce invece una nozione di differenza che è inscindibile da quella dell’unità.

Entrambe le differenze sussistono. Esse sono *in sé*, e sono *in sé come opposti*, cioè: ciascuna delle due è l’opposto di se stessa, ciascuna delle due ha in se stessa l’altra, ed entrambe costituiscono soltanto un’unica unità (99; 253).

Ora pensare il puro scambio e la differenza ad esso immanente non come una nuova essenza ma come la contraddizione (e la confutazione) del mondo sovrasensibile significa abbandonare definitivamente la separazione dei due mondi. Il mondo invertito è collassato dentro al mondo sovrasensibile e lo ha dissolto: «Il mondo sovrasensibile invertito ha nello stesso tempo oltrepassato l’altro mondo includendolo in se stesso» (99: 251).

21 Una critica simile a questa viene mossa poche righe più avanti al modo in cui Schelling aveva trattato la *differenza*, pensandola come un «venir-fuori» immediato, non-dedotto, dall’essenza. Una tale differenza, argomenta Hegel, è un puro e semplice «stare accanto» e perciò è senza relazione con ciò da cui dovrebbe differire («la differenza è già sempre stata esclusa dall’autouguaglianza e le è stata messa a lato» [100; 253]). Analogamente neppure l’identità svolge il suo ruolo, essendo pensata come qualcosa che sta accanto alla differenza invece di contenerla in sé («quello che doveva essere l’*uguale-a-se-stesso*, dunque, è già una delle parti sdoppiate e non invece l’essenza assoluta» [*ib.*]).

A quest'unica realtà che è quella dell'incessante togliersi di ogni realtà Hegel dà – in conclusione – il nome di *Unendlichkeit*, l'infinità. Essa indica l'incessante negazione da parte delle determinazioni del proprio limite²², cioè della loro consistenza, della loro identità. L'oltrepassamento del limite, cioè il superamento delle rigide definizioni dei significati e delle presunte consistenze ontologiche degli enti, è inteso da Hegel come l'imporsi della differenza dentro l'identità e contemporaneamente come il passaggio all'infinità. Ora dal modo di intendere questa infinità possiamo ricavare alcune indicazioni conclusive sul modo in cui Hegel istituisce il suo rapporto con la metafisica.

6. *Al di là dell'alternativa tra essenzialismo e primato del concetto: l'eredità della metafisica in Hegel*

Il confronto che Hegel intraprende con la metafisica nel capitolo dedicato all'intelletto nella *Fenomenologia dello spirito* non è la sua parola definitiva, dato che la sua vera “resa dei conti” con essa avviene in modo sistematico con la stesura della *Scienza della Logica* per poi articolarsi in modo dettagliato lungo i corsi di lezione sulla *Storia della filosofia*²³. E tuttavia la dettagliata discussione che egli intraprende in questo complesso capitolo della *Fenomenologia* non è senza un punto di approdo. E questo è costituito proprio dalla categoria dell'*infinità* nella quale dovrebbe risolversi il contenuto di verità della

22 Scrive Hyppolite a questo proposito: «A questo punto ogni determinazione si autodistrugge e diviene il proprio altro: è pensata come infinità, cioè si distrugge in una specie di passaggio-al-limite di se stessa» (J. HYPPOLITE, 1946, tr. it. p. 170).

23 Per una ricognizione sul modo in cui Hegel imposta i rapporti fra logica e metafisica e quindi sul modo in cui egli intende risolvere la “questione della metafisica” rinvio a un mio recente lavoro (L. CORTELLA, 2009).

metafisica. Teniamo tuttavia presente – come avevamo avvertito sin dall’inizio – che la finalità immanente del capitolo è quella di condurre dalla *coscienza* all’*autocoscienza* e che quindi nella conclusione del discorso gioca un ruolo decisivo proprio l’esigenza “fenomenologica” di condurre l’intelletto a riconoscere la superiore verità dell’autocoscienza. La categoria dell’infinità svolge dunque un duplice ruolo: quello di rappresentare il precipitato dell’autodissoluzione della metafisica e quello di costituire una sorta di ponte fra gli oggetti intelligibili della metafisica e l’autocoscienza. Queste differenti tensioni danno alla soluzione finale hegeliana un significato ambivalente.

In un primo momento Hegel dà ad intendere che la categoria dell’infinità va compresa proprio come un ultimo “nucleo essenziale” dopo che il mondo intelligibile è stato messo sottosopra dall’irruzione del mondo invertito. Egli scrive infatti:

Questa infinità semplice, che è poi il concetto assoluto, dev’essere definita l’essenza semplice della vita, l’anima del mondo, il sangue universale che, onnipresente, non viene turbato né interrotto da nessuna differenza. Il sangue universale, piuttosto, è esso stesso tutte quante le differenze e, a un tempo, il loro esser-tolte: entro sé, esso è pulsazione immobile, quieto scuotimento (99; 253, trad. parz. mod.).

L’infinità renderebbe possibile intendere la “differenza” finale in cui si risolve il mondo invertito non già come l’impossibilità di un’essenza ma come un’essenza vera e propria. Anzi il porsi e il togliersi (insieme) della differenza costituirebbe l’anima del mondo: un porsi e un togliersi che non potrebbe più a sua volta essere tolto (e proprio questo sembra suggerire la metafora ossimorica della «pulsazione immobile» e del «quieto scuotimento»). Ma questa idea di una essenza semplice del mondo viene subito corretta quando egli, poco dopo, spiega che l’infinità non dev’essere intesa come il nuovo in-sé delle cose ma come «una nuova figura della coscienza» (101; 257).

Si apre qui il *secondo senso* della figura dell'infinità. Hegel chiarisce infatti che quel togliersi e porsi della differenza (che in un primo momento sembrava un in sé del mondo) non sarebbe altro che il *movimento concettuale dell'autocoscienza*. Esso consiste proprio nella differenziazione da sé e nel togliimento di questa stessa differenziazione: «Io mi differenzio da me stesso, e in questa attività è immediatamente per me che questo differenziato non è differenziato» (101; 257, trad. mod.). Una tale conclusione – che del resto era già stata anticipata nel corso del capitolo, là dove si diceva che il gioco delle forze non era altro che pensiero – si dimostrerebbe la più ortodossamente hegeliana delle due. Sarebbe infatti affermato qui il primato del concetto sull'essenza o del pensiero sull'essere (coerentemente con il ben noto passaggio dall'essenza al concetto che caratterizza la conclusione del secondo libro della *Scienza della logica*). Ne deriverebbe che la critica hegeliana alla metafisica sarebbe solo una critica alla versione “sostanzialistica” di essa: insomma una critica all'ontologia e non alla metafisica in quanto tale.

Questa in effetti è la soluzione che Hegel presenta nella *Scienza della Logica*. Il suo intento non è infatti anti-metafisico. Egli piuttosto intende raccogliere proprio con l'esposizione della *Logica* il contenuto di verità della tradizione metafisica, trasformando in concetti quanto veniva espresso sotto forma rappresentativa. In questa trasformazione quei contenuti oggettivi si dissolvono e al loro posto subentrano le categorie logiche. Ma in tal modo anche la natura di quei concetti si trasforma: non più sostrati indipendenti l'uno dall'altro ma significati reciprocamente intrecciati e implicati. Il superamento del punto di vista dell'intelletto comporta l'abbandono di un mondo di entità ontologiche “chiare e distinte” e la loro sostituzione con implicazioni dialettiche. A questo Hegel si riferisce quando dice che *l'essenza è diventata apparenza*: non più un sostrato bensì la sua trasformazione concettuale. Ma la cosa che si è fatta concetto è un'implicazione contraddittoria di

significati, qualcosa che non è più rappresentabile in alcun modo bensì solo pensabile.

Per mezzo del concetto l'oggetto è ridotto nella sua essenzialità non accidentale. Questa entra nell'apparenza (*Erscheinung*). Appunto perciò l'apparenza non è semplicemente un che privo di essenza (*ein Wesenloses*), ma è manifestazione dell'essenza (*Manifestation des Wesens*). Ora la manifestazione, divenuta interamente libera, dell'essenza, è il concetto²⁴

Questa risoluzione dell'essenza ontologica nella implicazione contraddittoria dell'apparenza logica ci evita perciò di intendere la critica hegeliana della metafisica come un modo di riproporre al posto della vecchia metafisica fondata sull'essenza o sulla sostanza una nuova metafisica fondata sul soggetto. Hegel non ha mai inteso sostituire una struttura oggettiva (la sostanza) con una corrispondente struttura soggettiva (lo spirito). Non vi è traccia in Hegel di un macrosoggetto, di uno spirito cosmico o di una sostanza spirituale del tutto. Se avesse fatto questo sarebbe ricaduto nel vecchio pensiero rappresentativo. Ogni tentativo di intendere il concetto, l'idea o lo spirito come degli enti assoluti dovrebbe tornare a fare i conti con la loro necessaria trasformazione dialettico-concettuale che tornerebbe ad impedire di pensarli come dei nuovi in-sé.

Affermare perciò – come fa Hegel in conclusione di questo capitolo della *Fenomenologia* – che «l'autocoscienza è la verità di queste stesse figure» (102; 257) significa che quella verità non può essere comunque intesa come un in-sé ma come un movimento concettuale in cui ogni in sé nel momento in cui si pone finisce anche per togliersi. Il mondo quieto, una volta dissolto, non è sostituibile con alcun altro mondo, proprio perché quella critica ha reso impossibile qualsiasi nuova idea di un mondo metafisico.

24 G.W.F. HEGEL, 1816, p. 24; tr. it. p. 667.

D'altra parte Hegel non fa mistero di voler svelare in questo modo la *verità ultima delle cose*, né egli ha mai nascosto di voler dare alla dialettica un esito positivo in cui alla negazione delle rappresentazioni intellettuali facesse seguito la manifestazione piena della concettualità razionale. In tal modo l'idea di un'essenza ultima finirebbe per avere la parola finale. La questione diventa perciò quella se nel processo hegeliano di una trasformazione della metafisica non finiscano per introdursi alcuni fattori di resistenza, se esso quindi non rischi di venir rallentato dalla persistenza di presupposti e di residui propri della vecchia metafisica. Se le cose stessero in questo modo il miglior modo di essere hegeliani sarebbe quello di continuare lungo il suo stesso progetto, anche al di là di quegli elementi di una metafisica non trasformata che ancora si mantengono saldi nel suo sistema filosofico.