

Filosofie

12.2

FILOSOFIA E CRITICA DEL DOMINIO

STUDI IN ONORE DI LEONARDO SAMONÀ

II

A cura di

Chiara Agnello, Rosaria Caldarone, Angelo Ciatello,
Rosa Maria Lupo, Giorgio Palumbo

Prefazione di Giuseppe Nicolaci



PALERMO
UNIVERSITY
PRESS

Filosofie
Studi – 12.2

Filosofia e critica del dominio. Studi in onore di Leonardo Samonà

A cura di C. Agnello, R. Caldarone, A. Cicatello, R. M. Lupo,
G. Palumbo

Direttore: Andrea Le Moli

Comitato scientifico internazionale: Markus Gabriel (Universität Bonn), Helen Lang † (Villanova University), Jean-Marc Narbonne (Université Laval), Dmitri Nikulin (New School for Social Research), Luigi Ruggiu (Università Ca' Foscari Venezia), Leonardo Samonà (Università degli Studi di Palermo), Andreas Urs Sommer (Albert-Ludwigs Universität Freiburg), Franco Trabattoni (Università degli Studi di Milano)

ISBN (a stampa): 978-88-5509-196-1

ISBN (online): 978-88-5509-197-8

Volume realizzato con un contributo del Rettorato e del Dipartimento di Scienze Umanistiche dell'Università di Palermo



Opera sottoposta a
peer review secondo
il protocollo UPI

© Copyright 2020 New Digital Frontiers srl
Viale delle Scienze, Edificio 16 (c/o ARCA)
90128 Palermo
www.newdigitalfrontiers.com

In copertina: Marco Incardona, "Moby Dick" (1998) - cm 20,5 x
15,5 - tecnica mista su carta.

Indice

I Questioni

- Tra fenomeno e struttura. Marginalia sul tema heideggeriano della cura
ADRIANO ARDOVINO 3
- Apprendere ad abitare il mondo. Riflessioni pedagogiche e filosofiche sulla consegna educativa
ANTONIO BELLINGRERI 23
- Linguaggio e poesia
FRANCESCO CAMERA 39
- Immagine e riconoscimento. Modelli pragmatici e iconografia
MARCO CARAPEZZA 55
- La libertà come fine di un altro. *Gesinnung*, stato e religione nella mediazione hegeliana di particolare e universale
MATTEO CAVALLERI 67
- Su un'antica testimonianza del passaggio dal mondo corruttibile e mortale all'immortalità. Commento a *Bhṛadarānyaka Upaniṣad I, 3*
FRANCO CHIEREGHIN 81

Indice

Trascendentalismo e analogia GAETANO CHIURAZZI	89
Sapere assoluto e riconoscimento. Hegel e la conclusione intersoggettiva della <i>Fenomenologia dello spirito</i> LUCIO CORTELLA	105
Segno e realtà VINCENZO COSTA	119
Dal recinto della preferenza alla trascendenza del desiderio. Una riflessione sulla formazione GIUSEPPINA D'ADDELFIO	135
L'essenza della tecnica e la tecnica dell'essenza. Per una messa in questione dell'interpretazione heideggeriana della <i>techne</i> CARMINE DI MARTINO	155
Heidegger y Hegel: el peligro del ser FELIX DUQUE	173
Il «volgersi verso Dio» e il «contromovimento» del pensiero: Heidegger e il cristianesimo delle origini SEBASTIANO GALANTI GROLLO	193
In che senso la Filosofia è Metafisica GIUSEPPE GEMBILLO	207
La scansione della storia umana nella <i>Historisch-Kritische Einleitung</i> alla <i>Filosofia della Mitologia</i> ENRICO GUGLIELMINETTI	221
Osservazioni sul rapporto della "Fenomenologia dello spirito" al sistema MARIO GULLI	235

Al di là di epistemologia e ontologia. Sull'inattuale attualità della <i>nuova</i> metafisica della filosofia classica tedesca LUCA ILLETERATI	251
Esseri di discorso. Su tre attori dell'enunciazione FRANCESCO LA MANTIA	269
Le virtù dell'indeterminatezza. Per un'ontologia della disposizionalità ROBERTA LANFREDINI	281
Tesi per una filosofia della tecnica EUGENIO MAZZARELLA	295
Questioni di principio. Forma di vita e discorso filosofico nel proemio dell' <i>Etica Nicomachea</i> MAURO NOBILE	311
Unità e paradosso. <i>Un événement de l'âme?</i> GIUSEPPE ROCCARO	329
Hermenéutica y metafísica: el problema de la historicidad RAMÓN RODRÍGUEZ	343
Apocatastasi retributiva: una fantasia metafisico-morale GUGLIELMO RUSSINO	357
L'esperienza dell'altro. Modelli filosofici a confronto LUCA VANZAGO	367
Cinque frammenti sul tragico DOMENICO VENTURELLI	381
Considerazioni fenomenologiche su nascita e metafisica MARIO VERGANI	395

<i>I am not what I am: l'impossibile identità</i> VINCENZO VITIELLO	409
--	-----

II Figure della storia del pensiero

Ricerca della verità e crescita interiore. Il percorso letterario e umano di Christoph Martin Wieland (Biberach 1733-Weimar 1813) LAURA AUTERI	427
Ontologia della libertà: obiezioni e risposte CLAUDIO CIANCIO	439
Sogno ed esistenza in Ludwig Binswanger PIO COLONNELLO	453
Contro il dominio dell'Arte: l'estetica quotidiana dei Futuristi ELISABETTA DI STEFANO	459
Linguaggio e <i>polis</i> luoghi ontologici plurali. Con l'aiuto di Dante e Aristotele FRANCO LO PIPARO	473
<i>Via misericordiae</i> : per una teologia che non intende «addomesticare il mistero» MASSIMO NARO	489
Il risvolto etico della metafisica in Mosè Maimonide LUCIANA PEPI	505
Volontà di dominio <i>vs</i> etica della reciprocità. Tra Cicerone e Seneca GIUSTO PICONE	519

Diritti, legge e resistenza <i>vs</i> violenza ed anarchia nel pensiero politico liberale di John Locke CLAUDIA ROSCIGLIONE	533
Lo Scrivano SERGIO ROSTAGNO	547
<i>Tabula gratulatoria</i>	563

Sapere assoluto e riconoscimento. Hegel e la conclusione intersoggettiva della *Fenomenologia dello spirito*

LUCIO CORTELLA

La nozione di “sapere assoluto” è una delle più dibattute e controverse, non solo da parte dei critici di Hegel ma anche all’interno della stessa cerchia degli studiosi hegeliani¹. Essa sembra implicare una *presunzione di assolutezza* da parte della filosofia che mal si concilia con la coscienza contemporanea,

¹Vasta è la letteratura sul tema, e altrettanto variegata le interpretazioni. Fra le posizioni più critiche nei confronti della pretesa di assolutezza e della “chiusura” monologica del sistema cfr. H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983; Id., *La dialettica di Hegel*, Marietti, Genova 1996; O. Pöggeler, *Hegel. L'idea di una Fenomenologia dello spirito*, Guida, Napoli 1986; J. Habermas, *Percorsi della detrascendentalizzazione. Da Kant a Hegel e ritorno*, in Id., *Verità e giustificazione*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 181-222. Più tradizionali ma favorevoli a Hegel: A.Th. Peperzak, *Autoconoscenza dell'assoluto. Lineamenti della filosofia dello spirito hegeliana*, Bibliopolis, Napoli 1988; J. Schmidt, “Geist”, “Religion” und “absolutes Wissen”. *Ein Kommentar zu den drei Kapiteln aus Hegels “Phänomenologie des Geistes”*, Kohlhammer, Stuttgart 1997. Favorevoli a un’interpretazione anti-fondazionalista: R. Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Einaudi, Torino 1987; Th.F. Geraets, *Lo spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano*, Bibliopolis, Napoli 1984; L. Cortella, *Dopo il sapere assoluto. L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica*, Guerini e Associati, Milano 1995. Innovative le nuove letture americane: R. Pippin, *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; T. Pinkard, *La Fenomenologia di Hegel. La socialità della ragione*, Mimesis, Milano-Udine 2013. Si vedano inoltre i vari contributi al tema “Absolute Knowing” di S. Lumsden, R. Devos, St. Houlgate, J. Flay, R. Williams, contenuti in «The Owl of Minerva» 30 (1998).

con la consapevolezza della nostra finitezza e con la conseguente fallibilità del sapere. La pretesa di definitività e incontrovertibilità che si accompagna inevitabilmente alla nozione di assolutezza allude infatti al raggiungimento di un punto di vista sottratto alla contingenza e alla fallibilità. Lo stesso Hegel sembra volere avvalorare quest'interpretazione quando parla del sapere assoluto come *autointuizione del divino*². Posto alla conclusione del complesso percorso compiuto dalla coscienza lungo l'intera *Fenomenologia*, il sapere assoluto condurrebbe quella coscienza a uno sguardo sulla totalità "dal punto di vista di Dio": l'intero sistema hegeliano, non solo la logica ma la filosofia della natura e della storia, ne verrebbe alla fine assolutizzato ed eternizzato.

La seconda obiezione al sapere assoluto è meno generica e si basa sulle stesse formule con cui Hegel lo definisce. Innanzitutto egli lo qualifica come un «puro sapere»³, vale a dire un sapere che non ha più un oggetto di fronte a sé, avendo risolto in se stesso ogni forma di oggettività. In esso consiste la vera sostanza ultima delle cose, è «il sapere relativo all'attività che il sé compie entro se stesso e che sa questo fare come ogni essenzialità e ogni esistenza»⁴. Non c'è altra sostanzialità che questo sapere stesso («il sapere di *questo soggetto* come della *sostanza*»⁵). Il mondo, la natura, la storia sono «spariti» o, per usare le parole di Hegel «digeriti» dal sapere⁶. Risolvendo in sé ogni resistenza dell'oggetto, il sapere assoluto si rivelerebbe come un'estrema, radicale soggettivizzazione della realtà. In secondo luogo Hegel lo qualifica come unità del «sé singolare» col «sapere universale»⁷. La coscienza singola con cui era iniziato il percorso fenomenologico alla fine

² «È non soltanto l'intuizione del divino, ma l'autointuizione che questo ha di sé» (G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008, p. 521).

³ *Ibi*, p. 520.

⁴ *Ibi*, p. 523.

⁵ *Ibidem*.

⁶ «Il sé deve compenetrare e digerire tutta questa ricchezza della sua sostanza» (*ibi*, p. 530).

⁷ I due termini che si erano contrapposti lungo l'intero cammino fenomenologico «levano del pari la vuota antitesi ancora residua, e sono il sapere dell'«Io=Io»; questo sé *singolo*, che è immediatamente sapere puro, ossia *universale*» (*ibi*, p. 520).

diventa universale: una formula oscura, dietro la quale sembra nascondersi il risolversi dell'individualità umana in una realtà universale, il suo elevarsi al divino e all'oltremondano.

Queste formule che segnano l'ultimo capitolo dell'opera vanno però comprese alla luce dell'intero percorso fenomenologico. Perché, se è vero che secondo Hegel solo alla fine si rivela la realtà della cosa⁸, questa va compresa insieme al processo che l'ha preceduta e prodotta⁹. Solo il cammino fenomenologico può illuminare il senso del sapere assoluto ed evitare quei fraintendimenti alla base delle critiche più frequenti e diffuse che gli sono state rivolte.

Com'è noto, la *Fenomenologia* è l'illustrazione di un percorso, la successione delle esperienze che conducono la «coscienza naturale» a una sempre più profonda conoscenza di se stessa, fino a pervenire al proprio «in sé», alla verità conclusiva intorno a se stessa. Essa, in realtà, non vorrebbe intraprendere quel cammino e preferirebbe arrestarsi alle sue ferme convinzioni, ai suoi apparentemente incrollabili punti di vista. Tuttavia le esperienze che, volente e nolente, è costretta a fare la costringono a mettere continuamente in discussione quelle sue convinzioni, i suoi saperi «immediati», assunti ingenuamente nella loro presunta validità. Per questo Hegel qualifica l'itinerario fenomenologico come «la via della disperazione»¹⁰, cioè come un'esperienza dolorosa: nessun soggetto è favorevolmente disposto a mettersi continuamente in discussione e a capovolgere i propri punti di vista. Si tratta perciò di un *processo critico* rivolto proprio contro la soggettività: lungi dall'essere una soggettivizzazione dell'oggetto, la *Fenomenologia* è in realtà una costante critica del soggetto individuale e della sua pretesa di ridurre a sé la realtà oggettiva che la fronteggia¹¹.

⁸ «Dell'assoluto, bisogna dire che è essenzialmente *risultato*, che solo *alla fine* è ciò che è in verità» (*ibi*, p. 15).

⁹ «Il risultato non è il tutto nella sua *realtà effettiva*, bensì il tutto è costituito dal risultato insieme con il suo divenire» (*ibi*, pp. 4-5).

¹⁰ *Ibi*, p. 60.

¹¹ I critici dell'idealismo hegeliano sembrano dimenticare l'aspra critica rivolta dallo stesso Hegel a ciò che egli definisce «idealismo vuoto», cioè la pretesa illusoria della coscienza «che dice che tutto è *suo*». Un tale idealismo «quando indica in ogni essere questo puro *mio* della coscienza, e quando enuncia le cose-oggetto alla stregua

La vera tesi sostenuta da Hegel in quell'opera non è l'inclusione dell'altro ma, al contrario, l'incessante *esser-altro* della soggettività, la sua costante riconduzione a ciò che è altro da lei¹². Essa non è mai vera in se stessa, nella sua individualità isolata, nella sua interiorità. Piuttosto ritrova il proprio sé negli oggetti posti al di fuori e di contro. La specificità della dialettica fenomenologica consiste dunque nell'incessante passaggio ad altro, nel capovolgimento della coscienza, nell'erosione delle sue ostinate convinzioni (che si presentano in due modalità tipiche: la separazione dall'oggetto o – all'opposto – la sua fagocitazione). Ma rivelando la costante "esposizione" della soggettività al suo altro Hegel sviluppa al tempo stesso un'altra tesi fondamentale: se la verità del sé è fuori di esso, quell'alterità fa parte necessariamente della sua essenza, ne è parte costitutiva, elemento insostituibile della sua formazione. Ecco dunque il senso dell'unità di soggetto e oggetto teorizzata dall'opera: sia l'esser-altro del soggetto sia l'appartenenza ad esso di quest'altro come suo momento essenziale.

Fondamentalmente sono due le esperienze di alterità cui viene sottoposta la coscienza. Nei primi tre capitoli (e per la prima parte del V) il confronto fondamentale è con gli oggetti della conoscenza: il "questo" spazio-temporale della certezza sensibile (I), la "cosa" oggetto della percezione (II), le forze e le leggi della natura poste al di là dell'esperienza sensibile diretta oggetto dell'intelletto (III), il mondo sperimentale delle moderne scienze naturali oggetto della ragione osservativa (V). In tutti questi casi l'esperienza fondamentale della coscienza è quella di ritrovare se stessa nei suoi oggetti, di rinvenire l'universalità nelle singole sensazioni e percezioni nonché la propria concettualità nelle leggi della natura, ma al tempo stesso quella di vedere la propria verità non nel suo spazio interiore ma proprio in quell'articolata dimensione oggettiva.

di sensazioni o rappresentazioni, si illude di aver indicato in quell'essere-mio la realtà compiuta» (*ibi*, p. 162).

¹²Nonostante la critica al sapere assoluto come «contesto di tutti i contesti», Habermas coglie con precisione la mossa fondamentale di Hegel nella *Fenomenologia*, consistente nell'incessante dimostrazione che la nostra coscienza è «fin da principio presso l'altro» (J. Habermas, *Percorsi della detrascendentalizzazione*, cit., p. 189), con la conseguenza di produrre una radicale messa in discussione della trascendentalità del soggetto.

La seconda esperienza di alterità avviene nell'incontro con gli altri soggetti. È lo scenario che si apre col IV capitolo e poi prosegue nella parte conclusiva del V. Com'è noto, la tesi sviluppata da Hegel nel capitolo dedicato all'autocoscienza sostiene che quell'atto riflessivo con cui ognuno di noi conosce se stesso non è originariamente un nostro prodotto ma la conseguenza del riconoscimento che un'altra soggettività ci ha rivolto. «L'autocoscienza è *in sé e per sé* allorquando, e per il fatto che, essa è in sé e per sé per un'altra autocoscienza; ciò significa che è solamente come qualcosa di riconosciuto»¹³. Essa non è autoprodotta ma dipende da altro, o meglio da "altri". La sua essenza non sta al suo interno ma, daccapo, fuori di sé. Tuttavia se noi leggiamo con attenzione le pagine del quarto capitolo che illustrano questo processo ci accorgiamo che la tesi di Hegel è ancora più complessa e articolata: non è l'altra autocoscienza all'origine del processo di costituzione (una tale soluzione produrrebbe un rinvio all'infinito in cui ogni autocoscienza rimanderebbe a un'altra precedente) ma la *relazione di reciprocità* che si viene a creare fra le due autocoscienze (quello che Hegel chiama «il termine medio»)¹⁴. È come se fra le due autocoscienze che si riconoscono venisse a crearsi una sorta di "terzo" soggetto, un'oggettività che emerge grazie alla dinamica intersoggettiva ma che alla fine impone la sua logica (quella del reciproco riconoscersi) su di esse. Infatti nessuna di loro può sentirsi riconosciuta se non da qualcuna che essa ritenga capace e degna di riconoscere. Perciò nessuna può sentirsi riconosciuta senza riconoscere. La logica oggettiva del «medio» si impone come una dinamica autonoma che, letteralmente, "costringe" i soggetti a riconoscersi. Hegel chiama questa oggettività con un termine che sarà poi il concetto chiave dell'opera, lo *spirito*, qui «già presente per noi» nonostante le due autocoscienze non ne siano ancora consapevoli. Esso infatti «costituisce l'unità di quelle autocoscienze – *Io che è Noi, e Noi che è Io*»¹⁵.

La priorità della mediazione oggettiva sui soggetti viene ripresa al termi-

¹³G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., p. 128.

¹⁴«Ogni estremo considera l'altro come il termine medio, tramite il quale ciascuno dei due si media» ed è grazie ad esso se «i due estremi si *riconoscono* come *riconoscentisi reciprocamente*» (*ibi*, pp. 129-130).

¹⁵*Ibi*, p. 127.

ne del capitolo V (quello dedicato alla ragione), dove quel medio prenderà la denominazione della «cosa stessa» (*die Sache selbst*). Anche qui il contesto è quello dell'incontro fra i soggetti ma il tema non è più solo il processo genetico dell'autocoscienza ma la costituzione stessa della realtà. Reale non è più ciò che è oggetto di esperienza osservativa, quella che Hegel chiama la cosa (*Ding*) della percezione, ma ciò che si manifesta nell'interazione pratica tra individuo e mondo, o – meglio ancora – ciò che emerge a partire dalla collaborazione pratica fra gli individui e il loro mondo. Non può valere come reale solo ciò che il singolo osserva nella solitudine della sua esperienza monadica ma ciò di cui egli ha avuto conferma sia attraverso la sua interazione pratica con la materia del mondo sia grazie al confronto con gli altri. Come dice Hegel, vale come «cosa» reale ciò che è «per altri» e «alla luce del giorno», cioè pubblico, confortato dalla «partecipazione di tutti»¹⁶. La realtà emerge dalla triangolazione tra la mia soggettività attiva, l'oggettività esterna e le altre soggettività. Essa è «cosa [*Sache*] solamente come *fare di tutti e di ciascuno*»¹⁷.

A questo punto la coscienza è totalmente uscita fuori di sé, si è fatta *Sache*, cioè è diventata mondo sociale, trovando la sua vera realtà nella sfera delle relazioni economiche, etiche, politiche. Non sta nella sua interiorità la sua verità ma in quel mondo delle istituzioni pubbliche che sono la sua fonte e che ha contribuito alla formazione della sua identità e autonomia. Certo quelle istituzioni sono state prodotte dagli individui ma poi si sono autonomizzate da essi, facendo sì che quel «medio», ancora impalpabile nella dinamica io-tu, diventasse un mondo storico oggettivo, indipendente dai soggetti ma a sua volta loro condizione. È a questo mondo che Hegel conferisce il nome di «spirito». L'individualità tuttavia non ha ancora la consapevolezza che è in quel mondo la sua essenza, e infatti, per tutto il VI capitolo, continua a contrapporsi a quell'oggettività spirituale. A differenza dei capitoli precedenti, qui il tema non è più l'opposizione fra soggetto e oggetto ma quella fra l'individualità e l'universalità nelle sue varie forme (dalla *polis* antica alle istituzioni politiche ed economiche del mondo moderno). Esempio paradigmatico è quanto avviene in Francia alla fine del

¹⁶ *Ibi*, p. 277.

¹⁷ *Ibi*, p. 278.

XVIII secolo, con il capovolgarsi delle istanze di libertà nel terrore rivoluzionario, un esito determinato proprio dalla soggettività astratta (e falsamente universale) e dalla sua pretesa di dissolvere le istituzioni «positive» dello stato.

Ma anche quest'ultima esperienza negativa fa parte del processo di maturazione della coscienza, la quale proprio alla fine del capitolo VI comprenderà finalmente la sua collocazione e la sua verità. In quelle pagine conclusive si prepara infatti il passaggio al sapere assoluto¹⁸. La "scena finale" ha ancora una volta i caratteri del confronto intersoggettivo, o meglio del conflitto fra le individualità, un tema questo che riprende la figura della lotta per la vita e per la morte fra le autocoscienze del capitolo IV. Qui però non si tratta di uno scontro per la sopravvivenza, né di una lotta per il possesso di un bene, ma piuttosto di un conflitto morale. Il contesto è quello normativo, aperto dalla riflessione hegeliana sulla ragion pratica kantiana, in cui si vengono a confrontare opposte visioni del bene. Entrambe le soggettività hanno infatti la radicata convinzione di essere nel giusto, ma lo attuano in due modalità completamente opposte: mentre la prima si propone di *attuare* il bene con la sua azione concreta, la seconda si limita a *giudicare*, forte della convinzione che qualunque attuazione concreta di quel proposito finirà inevitabilmente per mancarlo e quindi, alla fine, per tradirlo. La prima coscienza si rivela *particolare* nel perseguire finalità determinate, mentre la seconda mantiene la propria *universalità* nella consapevolezza della superiore moralità dei principi universali, non contaminati da specifiche azioni concrete. Entrambe certe di se stesse («Lo spirito certo di se stesso» è il titolo di quest'ultima sezione del capitolo), sono destinate ad entrare in conflitto.

Coscienza agente e coscienza giudicante si combattono perché esprimono entrambe l'ostinazione della moralità, la rigidità del suo punto di vista. La moralità kantiana (sia nella modalità attiva che in quella puramente giudicatrice) ha infatti gli stessi limiti della soggettività individuale: riponendo solo nell'interiorità il fondamento della propria moralità e libertà

¹⁸Su queste pagine finali cfr. in particolare P. Vinci, "Coscienza infelice" e "anima bella". *Commentario della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1999, e di P. Stekeler, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, Meiner, Hamburg 2014, Band 2: *Geist und Religion*.

non vede che quel fondamento sta al di là di essa, nel mondo oggettivo dello spirito. Forti di queste loro convinzioni le individualità morali si accusano reciprocamente di «ipocrisia»: è ipocrita chi muovendo da principi universali finisce poi per realizzare il loro contrario¹⁹, ma è ipocrita anche chi si limita a giudicare dall'alto della propria purezza, conservata tale proprio perché non opera²⁰.

Il superamento del conflitto sta nel riconoscimento reciproco che *entrambe sono lo stesso*: ipocrite, malvage, ostinate. Ma quel riconoscimento è anche un perdono reciproco: non solo l'ammissione della propria colpa ma anche il conseguente perdono della colpa dell'altro. «Il perdono che la coscienza universale concede alla coscienza agente è l'atto della rinuncia a sé, alla propria essenza ineffettiva»²¹. Le soggettività individuali si rendono finalmente conto della loro particolarità e unilateralità, rinunciano cioè alla loro essenza, che è “irreale” finché rimane chiusa in se stessa. Questa rinuncia comporta però un guadagno: il raggiungimento della loro vera realtà. Fra di loro infatti irrompe la «parola della riconciliazione»²². Abbiamo a che fare, ancora una volta, con un “termine medio” che condiziona i due “estremi” costituendoli nella loro vera dimensione, un termine medio che ora si manifesta con i caratteri della *parola*.

Rispetto ai precedenti stadi fenomenologici, nei quali già la coscienza individuale era stata messa di fronte all'oggettività delle mediazioni, qui accade qualcosa di nuovo. Se in un primo momento Hegel sembra voler semplicemente ribadire la sua tesi sul carattere prioritario e fondante della mediazione oggettiva, definendo la parola della riconciliazione come «lo

¹⁹La coscienza agente enuncia «il proprio fare [...] come dovere e come coscienza» (G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., p. 436), ma tale eguaglianza tra l'esterno e l'interno è semplicemente asserita, presunta, una maschera ipocrita: «L'ipocrisia si mostra rispettosa del dovere e della virtù proprio assumendosene la parvenza e servendosene come maschera per la sua coscienza» (*ibi*, p. 437).

²⁰«La coscienza del dovere s'è conservata bene nella purezza, dato che *non agisce*; essa è l'ipocrisia che vuole che si scambi il giudicare per un atto *effettivo*, e che dimostra la propria rettitudine, anziché con l'azione, proclamando l'eccellenza delle proprie disposizioni mentali» (*ibi*, p. 438).

²¹*Ibi*, p. 443.

²²*Ibidem*.

spirito *esistente*», subito dopo aggiunge che quello spirito esistente «intuisce il puro sapere di se stesso»²³. La mediazione oggettiva è qui diventata riflessiva, intuitiva di sé, facendosi soggetto a tutti gli effetti, consapevole di se stessa.

Come è potuta accadere una tale trasformazione ontologica? Il passo, pur in modo estremamente conciso, lo illustra nelle righe immediatamente successive. Hegel infatti specifica che questo «puro sapere di se stesso» è caratterizzato da due componenti: una «essenza *universale*» e una «*singolarità* che è assolutamente entro sé». E ora capiamo che cosa è effettivamente successo: in quel “terzo soggetto” (che dalla fine del capitolo quinto Hegel chiama spirito) si sono depositate le caratteristiche delle due coscienze in conflitto: la singolarità della coscienza agente e l’universalità della coscienza giudicante. Tuttavia noi sappiamo che grazie al perdono reciproco e alla riconciliazione esse si sono riconosciute *identiche* nella loro colpa, ipocrisia e unilateralità ostinata. In tal modo la coscienza singolare è diventata universale e quella universale è diventata singolare. Infatti Hegel precisa che questo «puro sapere di se stesso» consiste nell’intuire *l’identità* fra la sua componente singolare e la sua componente universale, cioè nell’intuire ognuna delle due componenti «nel suo contrario»²⁴. Tra l’altro l’uso della parola «intuire» (*anschauen*) indica proprio l’immediatezza di quell’identità: le due coscienze sono realmente diventate una sola cosa e la loro reciproca mediazione si è fatta immediatezza. A quel punto Hegel rivela che cosa abbiamo di fronte: quando il puro sapersi della singolarità si intuisce nel puro sapersi dell’universalità *si è realizzato lo spirito assoluto*: «tale riconoscimento reciproco è lo *spirito assoluto*»²⁵.

Se facciamo attenzione alle parole di Hegel ci accorgiamo che lo spirito assoluto non consiste nel riconoscimento reciproco fra le due soggettività ma che esso è propriamente il riconoscimento fra la sua dimensione singolare con quella universale. Sembra perciò che con l’irruzione dello spirito

²³ «La parola della riconciliazione è lo spirito *esistente* che intuisce il puro sapere di se stesso» (*ibidem*).

²⁴ «Intuisce il puro sapere di se stesso, come essenza *universale*, nel proprio contrario: nel puro sapere di sé come quella *singolarità* che è assolutamente entro sé» (*ibidem*).

²⁵ *Ibidem*.

assoluto le due soggettività siano scomparse. Proprio nel momento in cui si riconoscono (e si riconoscono identiche) esse si dissolvono nella loro autonomia risolvendosi in nuovo soggetto, che Hegel chiama «lo spirito esistente», capace di intuire l'identità fra la sua singolarità e la sua universalità. Sorge perciò la legittima interrogazione se Hegel, dopo aver lungamente valorizzato l'intersoggettività in molte parti della sua *Fenomenologia* e in particolare nel VI capitolo, alla fine non la conduca a una sorta di autodissoluzione in un soggetto assoluto monologico, avvalorando in tal modo quelle critiche che vedono nella filosofia hegeliana la liquidazione della pluralità dei soggetti e l'affermazione del monologo del pensiero²⁶.

La medesima questione può esser posta da una differente prospettiva: possiamo chiederci fino a che punto quello spirito assoluto che sorge dalla parola della riconciliazione sia effettivamente un soggetto "altro" rispetto alle due individualità che lo hanno originato. Non dobbiamo infatti dimenticare che quello «spirito» nasce dalla parola, anzi «è» propriamente «la parola della riconciliazione». E quella parola va collocata proprio nel contesto dialogico in cui le due coscienze si sono incontrate, scontrate e riconciliate. Ed è sempre quella parola, in quanto «spirito esistente», ad «intuirsi» come universale e singolare al tempo stesso. Ne emerge una concezione della soggettività (qualunque essa sia) che è al tempo stesso singolare e universale. Più precisamente: quando le due soggettività trovano le parole per riconoscersi reciprocamente mantengono la loro individualità pur riconoscendosi "oltre" essa, cioè come universali.

Trova conferma in queste poche righe la concezione dell'individualità che Hegel esprime in vari luoghi della sua opera: l'individuo è se stesso grazie al suo rapporto con l'altro, in forza del suo esser-altro, superando la propria particolarità in quella concreta universalità che è l'intersoggettività²⁷. Separato da essa l'individuo è solo astratto e vuoto, mero riferimento a

²⁶ «La dialettica hegeliana è un monologo del pensiero che crede di poter realizzare una volta per tutte ciò che invece matura sempre di nuovo in ogni autentico dialogo» (H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 426).

²⁷ Ne sono ampia testimonianza sia gli abbozzi jenesi sulla *Filosofia dello spirito* sia la tarda *Filosofia del diritto* risalente al periodo berlinese, come hanno ben messo in luce le indagini di Honneth su entrambe le fasi del pensiero sociale hegeliano. Cfr. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002; Id., *Il diritto della*

se stesso, io=io. Ora, invece, grazie alle parole del perdono e della riconciliazione le soggettività hanno negato proprio quella loro «particolarità», cioè la convinzione soggettiva di poter sussistere separatamente l'una dall'altra. «Perdonandosi» la loro condotta precedente, esse guadagnano una *nuova consapevolezza*: si sanno dipendenti l'una dall'altra, o, per usare le parole di Hegel, intuiscono la loro «essenza universale». *Il sapersi dello spirito assoluto è perciò il loro sapersi*, un sapersi che non è più il «loro», o almeno non è più quello che possedevano in precedenza. Ora esse non sono più particolari ma *individuali e universali*, sono se stesse e il loro altro. Questa nuova consapevolezza ha cambiato la loro natura, trasformandole in un *nuovo soggetto*, rinnovato dalla *metanoia*, da quella conversione che, come nella tradizione cristiana, è il risultato di confessione, perdono e riconciliazione. E sarà lo stesso Hegel, proprio nelle pagine conclusive della *Fenomenologia*, a presentare il sapere assoluto come un *neues Dasein*, una «nuova esistenza»²⁸.

La chiusura del sesto capitolo conferma questo quadro d'insieme. La parola della riconciliazione ha reso possibile l'esistenza di un «Io che si è esteso fino alla dualità»²⁹. L'individualità dei soggetti non si è dissolta. È stata abbattuta solo «la loro esistenza contrapposta». L'individuo, lungi dall'essere soppresso, si è invece allargato, estendendosi a quel «Noi» universale, che è la vera condizione della sua singolarità concreta. «In tutto ciò l'Io rimane uguale a sé: nella sua esteriorizzazione perfetta e nel suo perfetto contrario ha la certezza di se stesso»³⁰.

Le parole conclusive di Hegel rendono ancora più esplicita la tonalità religiosa che ha pervaso l'intero finale di capitolo. Perdono, confessione, riconciliazione, conversione, preparano all'avvento di Dio. E infatti questo «si della riconciliazione» è «il Dio che si manifesta in mezzo a loro». Ma, come sempre in Hegel, Dio ha un significato che non può essere racchiuso nella sua rappresentazione religiosa. Questo Dio esprime esclusivamente la nuova

libertà. Lineamenti per un'eticità democratica, Codice Edizioni, Torino 2015.

²⁸ «Questa esistenza levata – l'esistenza precedente, ma ormai rinata dal sapere – costituisce l'esistenza nuova, un nuovo mondo e una nuova figura dello spirito» (G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., p. 521).

²⁹ *Ibi*, p. 444.

³⁰ *Ibidem*.

natura della soggettività dopo che essa è diventata consapevole di essere «spirito», cioè di poter acquisire il vero senso della propria individualità solo grazie alla propria universalità. In questo Dio si manifesta quella soggettività trasformata che ha definitivamente oltrepassato la propria natura particolare. Quella rappresentazione contiene la verità ultima della relazionalità intersoggettiva, cioè la reciprocità della relazione di riconoscimento.

Ma in quel riferimento teologico c'è anche l'anticipazione del capitolo successivo, dedicato alla religione. Nonostante abbia raggiunto già qui, alla fine del sesto capitolo, la dimensione del sapere assoluto, Hegel tuttavia ritiene necessario, prima di avviarsi alla sua esposizione dettagliata, passare attraverso l'indagine della religione e in particolare del cristianesimo. Nel cristianesimo è infatti contenuta quella rappresentazione dello spirito che, secondo Hegel, costituisce la vera e propria conclusione della vicenda di Gesù. La sua morte è infatti la fine inevitabile della sua vicenda terrena, necessariamente implicata dalla sua natura umana. Da essa però risorge lo spirito³¹. Ed esso non è altro che la piena rivelazione del divino, l'autorivelarsi dell'assoluto alla comunità umana. Se la morte del Figlio significa la fine della singolarità empirica, il «non-essere di questo singolo», la risurrezione è «il farsi universale – cioè comunità – della sua autocoscienza singola»³². L'avvento dello spirito è la rappresentazione in forma religiosa della trasformazione della singolarità in spirito comunitario, il continuo risorgere dell'universalità a partire dalla morte della singolarità: «La morte, da ciò che essa significa immediatamente, cioè dal non-essere *di questo singolo*, viene trasfigurata nell'*universalità* dello spirito, il quale vive all'interno della sua comunità, e in essa quotidianamente muore e risorge»³³. Affinché la coscienza comprenda appieno la sua natura universale e spirituale è perciò necessario il passaggio attraverso quella religione cristiana nella quale l'avvento dello spirito non significa solo il sapersi del concetto in forma rappresentativa ma manifesta anche il carattere comunitario della stessa in-

³¹ «Mentre prima egli sorgeva per la coscienza come *esistenza sensibile*, adesso è risorto *nello spirito*» (*ibi*, p. 499). Perciò la sua «morte è il risorgere dell'essenza come spirito» (*ibi*, p. 508).

³² *Ibi*, p. 513.

³³ *Ibidem*.

dividualità. Il sapere assoluto non farà altro che conferire forma concettuale a quella rappresentazione narrativa.

Ecco svelata la natura del sapere assoluto: esso è la rivelazione della verità ultima dell'autocoscienza, la manifestazione alla coscienza della sua natura. Essa è *sapere puro*, cioè sapere senza oggetto, perché ha trovato se stessa in tutti gli oggetti che ha incontrato, superando la propria interna limitazione e opposizione all'altro. Ma essa è anche *unità di individualità e universalità*, perché solo nella comunità e nella relazione ha trovato il suo proprio fondamento, ciò che la fa essere se stessa, libera e indipendente. Il sapere assoluto ci dice che cosa noi veramente siamo: non solo soggetto e oggetto insieme, ma anche singolari e universali, soggettivi e intersoggettivi, individuali e sociali. L'altro non è mai fuori di noi ma vive al nostro interno, è parte della nostra identità e del nostro sapere. Noi siamo il risultato della nostra esperienza e perciò al nostro interno dimorano tutti gli incontri, i conflitti e le riconciliazioni che hanno caratterizzato le relazioni con gli altri. In ciò risiede la nostra universalità e il senso ultimo della nostra assolutezza.