



Georg Wilhelm Friedrich Hegel
Fenomenologia dello spirito
Volume 1

La Nuova Italia, Firenze 1976
Pag. 364
Traduzione Enrico de Negri

8 maggio 2019

Questo testo di Hegel, che è forse il più celebre, è un testo che ha segnato una svolta decisiva nella filosofia. È stato scritto nel 1807, periodo napoleonico. Infatti, Hegel era favorevole a Napoleone, vedeva in lui qualcuno che stava operando grandi cambiamenti. Anche Beethoven era favorevole e scrisse la terza sinfonia, chiamata *L'Eroica*, proprio in omaggio a Napoleone. La *Fenomenologia dello spirito* ha una lunga prefazione, che Hegel scrisse alla fine, però compare all'inizio, per cui è una sorta di *summa* di tutta la *Fenomenologia dello spirito*. Nella prima pagina dice *Siccome, per tacer d'altro, la filosofia è essenzialmente nell'elemento dell'universalità la quale chiude in sé il particolare, può sembrare in essa, più che in altre scienze, che nel fine e nei risultati ultimi si trovi espressa la cosa stessa proprio nella sua perfetta essenza*. La filosofia tradizionalmente vorrebbe questo. *Rispetto a questa essenza lo sviluppo dell'indagine dovrebbe propriamente costituire l'inessenziale*. Lo sviluppo, cioè, è inessenziale rispetto al risultato. Il risultato è quello che dice che una certa cosa è vera oppure falsa, ma il percorso non ha interesse. *Al contrario, nella comune idea per es. dell'anatomia, considerata a un dipresso come una nozione delle parti del corpo fuori della loro esistenza vitale, ognuno è persuaso di non possedere ancora la cosa stessa, il contenuto di quella scienza, e di dovere inoltre prendere in considerazione il particolare*. – *Per di più, in un tale aggregato di nozioni che non a buon diritto porta il nome di scienza, una conversazione intorno al fine e a simili generalità suole non essere differente da quel modo d'indagine meramente storico e non ancora concettuale, nel quale si parla anche del contenuto stesso, dei nervi, dei muscoli, ecc. Nella filosofia invece sorgerebbe questo squilibrio: che farebbe uso di un tal modo di indagine, mentre essa stessa la dichiarerebbe incapace a cogliere la verità*. Questo modo di procedere della cosiddetta scienza, dice *non a buon diritto*, in effetti, è seguito anche dalla filosofia nonostante che la filosofia dica che la scienza non può raggiungere la verità. *Similmente, proprio il modo di determinare il rapporto che un'opera filosofica crede di avere con altri tentativi riguardanti il medesimo soggetto, introduce un interesse estraneo e offusca ciò da cui dipende la conoscenza della verità. 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 vedere in una presa di posizione rispetto a quel diverso sistema stesso*. Questo è quello che fanno la

filosofia e la scienza, cioè, contrappongono il vero e il falso, cercano di sapere qual è il vero e di scartare il falso. Questo è il modo di operare della filosofia fino a Hegel, compreso anche Kant. C'era sempre una sorta di dualismo; anche in Kant, che Hegel critica, tra il fenomeno e il noumeno, tra ciò che è possibile conoscere come fenomeno, attraverso dei modelli di conoscenza, e l'impossibilità di conoscere la cosa in sé. *Non tanto l'opinione...* Sta incominciando a dire che la questione del vero e del falso non è un'opinione, non è un giudizio. *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.* Fino a Hegel c'è una contrapposizione tra vero e falso. *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. Tali forme non solo si distinguono; ma ciascuna di esse dilegua anche sotto la spinta dell'altra, perché esse sono reciprocamente incompatibili. Ma in pari tempo la loro fluida natura ne fa momenti dell'unità organica, nella quale esse non solo non si respingono, ma sono anzi necessarie l'una non meno dell'altra; e questa eguale necessità costituisce ora la vita dell'intero.* Con questo esempio, con tutti i limiti che può avere un esempio, Hegel descrive il compito della filosofia: abbandonare questa idea, che c'è sempre stata nella filosofia, di una contrapposizione tra vero e falso per cogliere, invece, nel vero e nel falso un movimento; un movimento dove il falso non è più eliminato come un inutile, come uno scarto, ma come necessario all'esistenza del vero. Noi leggeremo questo testo tenendo conto di Heidegger, di Severino e di Peirce, in modo particolare. Avrete avuto modo di notare che già qui la questione che si pone in Severino come la necessità per affermare qualche cosa di porre ciò che quella cosa non è per poi toglierla. Quindi, vedete che il negativo deve esserci perché possa darsi il positivo. E questo è Hegel. *Ma come, da una parte, la contraddizione verso un sistema filosofico non suole concepire se stessa in tal modo, così, d'altra parte, la coscienza che accoglie in sé questa contraddizione non la sa liberare o mantenere libera dalla sua unilateralità, né in ciò che appare sotto forma di lotta contro se stesso, sa riconoscere momenti reciprocamente necessari.* Questi momenti, vero e falso, positivo e negativo, sono necessari al movimento, di cui Hegel incomincia a dire. *Dove meglio potrebbe trovarsi espresso l'intimo significato di un'opera filosofica, che nei fini e nei risultati di essa? E come questi fini e questi risultati potrebbero venire più determinatamente conosciuti, che mediante la differenza loro da ciò che la cultura di un'età produce nello stesso campo?* Anche i fini, che un'opera filosofica vuole perseguire, comunque sono definiti dalla differenza da altre cose. *...la cosa stessa non è esaurita nel suo fine bensì nella sua attuazione;...* Che è quello che diceva prima, cioè ciò che importa non è soltanto il risultato ma il percorso che ha portato a quel risultato. *...né il risultato è l'Intiero effettuale...* Il semplice risultato non è l'intero. Qui incomincia a parlare di intero (*Intiero*). Potete intendete l'intero, più propriamente, come ciò che intende Severino con il concreto, e cioè come il porsi di un elemento e ciò che quell'elemento non è, in quanto tolto. Questo è il concreto, è l'intero. Il risultato, da solo, non è il concreto, non è l'intero, cosa che invece la filosofia, prima di Hegel, aveva sempre posto, nel senso che ciò che conta è il risultato. Anche la scienza oggi fa questo: tutto ciò che conta è il risultato, tutto ciò che ha condotto al risultato è un mero strumento, un mezzo per giungere al risultato; una volta raggiunto il risultato, tutto ciò che ha consentito di raggiungerlo scompare, viene eliminato. Hegel, invece, dice che non viene affatto eliminato, e dice *...anzi questo è il risultato con il suo divenire; per sé il fine è l'universale non vitale così come la tendenza è il mero slancio ancor privo della sua effettualità; e il nudo risultato è la morte spoglia che ha lasciato dietro di sé la tendenza.* Il nudo risultato non sarebbe altro che ciò che si è lasciato dietro, ciò che è morto, non ha più la vita ma che gli dà tutto il processo. In questo senso parla di morte. *Similmente, la diversità è piuttosto il limite della cosa; essa è là dove la cosa cessa, o è ciò che questa non è.* Incomincia a dirci una cosa importante: la diversità è ciò che quella cosa non è. Dice: ciò che è e ciò che non è. *Un tale lavoro intorno al fine o ai risultati, e intorno alla diversità di questo e di quello e ai giudizi che se ne fanno, è una fatica più lieve di quanto forse non sembri. Infatti, invece*

di concentrarsi nella cosa, un tale procedere non fa altro che scavalcarla; invece di indugiare in essa e di obliarsi in essa, un tale sapere si attacca sempre a qualcosa di diverso, e resta presso di sé, anziché essere presso di essa e abbandonarsi ad essa. Vedete come echeggiano le questioni che molti anni dopo affronterà Severino rispetto al concreto e all'astratto. È come se Hegel ci stesse dicendo che ci si affanna ad attaccarsi all'astratto perdendo di vista il concreto, l'intero. L'inizio della cultura e della liberazione dall'immediatezza della vita sostanziale... La vita sostanziale è l'esperienza. ...dovrà sempre consistere nell'acquistare cognizioni di principi e punti di vista generali;... Quindi, parte da principi generali. Sono solo i principi generali quelli che possono dare un punto di partenza; un punto di vista particolare non è un punto di partenza, è soltanto qualcosa di accidentale. Per Hegel, invece, è fondamentale che il punto di partenza sia universale. ...nel sollevarsi, così, fino al pensiero della cosa nella sua generalità, sostenendola o confutandola tuttavia fondatamente; nell'accoglierne secondo determinati modi la concreta e ricca pienezza, e nel saperne impartire un'onesta informazione e un giudizio non avventato. Ma questo inizio della cultura, prima di tutto, farà posto al rigore della vita piena, che introduce all'esperienza della cosa stessa;... Questa questione dell'esperienza è molto importante in Hegel e la riprenderà molto spesso. L'esperienza della vita: non c'è mai in Hegel un puro e astratto intellettualismo, ma è sempre calato nell'esperienza, nella prassi, nel fare. ...e quando, poi, il rigore del concetto sarà disceso nel profondo della cosa, allora quella cognizione e apprezzamento sapranno restare al posto che loro si conviene nella conversazione. Quindi, calarsi nella cosa stessa. In effetti, Hegel aveva dato inizialmente un titolo diverso alla Fenomenologia, che era Scienza dell'esperienza della coscienza. Quindi, scienza, cioè la conoscenza dell'esperienza della coscienza, fare cioè esperienza della propria coscienza. È questo il principio portante. Quindi, calarsi nella propria coscienza. La coscienza non è altro che un sapere che riguarda l'immediato, il presente, tutto ciò che è immanente. La coscienza è ciò che mi consente di sapere che in questo momento sto parlando, senza una riflessione intorno a questo ma, semplicemente, cogliere il dato immanente. La vera figura nella quale la verità esiste, può essere soltanto il sistema scientifico di essa. La verità si coglie soltanto nel momento in cui si manifesta questo percorso scientifico, in questo calarsi nella coscienza. In fondo, ci si cala nella coscienza per sapere come accade il sapere delle cose. A pag. 5. La vera forma della verità viene dunque posta in questa scientificità; ciò che equivale ad affermare che solo nel concetto la verità trova l'elemento della sua esistenza;... Hegel dice queste cose anche per opporsi soprattutto all'idealismo di Schelling, all'intuizione di Schelling che chiamava "colpo di pistola", cioè, all'improvviso ho questa intuizione, questo lampo che mi illumina, dopodiché so come stanno le cose. Ecco, dice, la verità non ha niente a che fare con questo, la verità è un percorso, una fatica, è una tragedia, nel senso che occorre passare attraverso la disperazione del negativo, attraverso il continuo confronto con ciò che si pone e con ciò che è altro rispetto a ciò che si pone. Questo è il percorso da fare. A pag. 8. Questo parlare da profeti crede di restarsene nel centro e nel profondo della cosa; getta uno sguardo sprezzante sulla determinatezza (il horos) e, a bella posta, si tiene a distanza dal concetto e dalla necessità come da quella riflessione che sta di casa soltanto nella finitezza. Questa intuizione del colpo di pistola si tiene a distanza dall'argomentazione, dice Hegel; anzi, non ne vuole sapere, perché verrebbe messa in discussione da un'argomentazione stringente. Ma come c'è una vuota estensione, così c'è una vuota profondità; come c'è un'estensione della sostanza che si riversa in un'infinita varietà, senza aver forza di tenerla a freno, così c'è un'intensità priva di contenuto, la quale, comportandosi come la forza senza espansione, coincide con la superficialità. ... Del resto non è difficile a vedersi come la nostra età sia un'età di gestazione e di trapasso a una nuova era; lo spirito ha rotto i ponti col mondo del suo esserci e rappresentare, durato fino ad oggi; esso sta per calare tutto ciò nel passato e versa in un travagliato periodo di trasformazione. Invero lo spirito non si trova mai in condizione di quiete, preso com'è in un movimento sempre progressivo. È per questo che apprezzava Napoleone. Per lui era l'idea del progresso, di qualcosa che stava cambiando, di qualcosa che stava rompendo con il passato. Ma a quel modo che nella creatura, dopo lungo placido nutrimento, il primo respiro, -

in salto qualitativo, - interrompe quel lento processo di solo accrescimento quantitativo, e il bambino è nato; così lo spirito che si forma matura lento e placido verso la sua nuova figura e dissolve brano a brano l'edificio del suo mondo precedente; lo sgretolamento che sta cominciando è avvertibile solo per sintomi sporadici: la fatuità e la noia che invadono ciò che ancor sussiste, l'indeterminato presentimento di un ignoto, sono segni forieri di un qualche cosa di diverso che è in marcia. Ciò che stava marciando, in realtà, era l'esercito di Napoleone che stava occupando tutta l'Europa. Solo, un cotal "nuovo" ha tanto poco una piena effettualità, quanto il neonato; ed è essenziale non lasciar fuori di considerazione questo punto. Il primo sorgere è inizialmente una immediatezza, è, in altri termini, il concetto di quel nuovo mondo. Quanto poco un edificio è compiuto quando le sue fondamenta sono gettate, tanto poco il concetto dell'intero, che è stato raggiunto, è l'intero stesso. Io ho un concetto dell'intero ma se non so come ho costruito questo concetto, allora questo concetto non è l'intero. È lo stesso discorso che faceva prima rispetto alla conclusione: la conclusione non è l'intero. Quando noi desideriamo vedere una quercia nella robustezza del suo tronco, nell'intreccio dei suoi rami e nel rigoglio delle sue fronde, non siamo soddisfatti se al suo posto ci venga mostrata una ghianda;... Che contiene in potenza la quercia ma non è la quercia. ...similmente la scienza, corona del mondo dello spirito, non è compiuta al suo inizio. Occorre il percorso. Vedete come la questione del percorso, il cammino, che poi chiamerà dialettica, è sempre presente in Hegel fin dalle prime pagine. L'inizio del novello spirito è il prodotto di un vasto sovvertimento di molteplici forme di civiltà, è il premio di una via molto intricata e di una non meno grave fatica. Tale cominciamento è l'intero che dalla successione nonché dalla sua estensione è tornato in se stesso; è il concetto semplice di quell'intero, ma divenuto. Ecco, qui c'è tutta la filosofia di Hegel. Il cominciamento è quell'intero che è tornato a se stesso. Il concetto dell'intero non è l'intero, il concetto dell'intero è il cominciamento, è un concetto che poi articola, svolge. Tutto ciò a un certo punto ritorna al punto di partenza e soltanto quando ritorna al punto di partenza il cominciamento è un cominciamento. Sembra paradossale ma non lo è. Questo movimento è lo stesso movimento di cui parla Peirce: la Primità, l'inizio, il primo elemento, non c'è senza il secondo: Ricordate $A \text{ è } B$: la A non c'è fino a quando non c'è la B perché la B è ciò che mi dice che cos'è la A; finché non c'è la B non c'è neanche la A. Ciò nonostante, occorre che ci sia la A per potere dire che $A \text{ è } B$. È per questo che la triade di Peirce è un circolo ermeneutico, nel senso che il primo elemento è quello che è perché è il secondo che fornisce al primo elemento la sua esistenza, ma in questo movimento il primo e il secondo diventano un qualche cos'altro, per cui la A non è più la A e la B non è più solo la B, diventano una sintesi, usando i termini di Hegel, diventano un'altra cosa, diventano la relazione tra i due. Questa relazione tra i due è necessaria perché ci sia la B e ci sia la A; senza questa relazione tra i due la A resta la A e B resta la B, come se fossero degli astratti; è soltanto il terzo elemento, cioè la relazione, che li mostra in quanto concreto. Vedete come tornano le cose che abbiamo considerate in questi anni. Peraltro l'effettualità di questo intero semplice consiste nel processo, per cui quelle precedenti figurazioni ora fattesi momenti... Prima erano figure, come la A e la B; adesso sono momenti di un tutto. ...si risviluppano e si danno una nuova figurazione, e ciò nel nuovo elemento, nel senso che si è venuto sviluppando. Questi due elementi, queste due figure, come le chiama Hegel, non sono più due figure ma sono due momenti dell'intero e, quindi, per dirla in modo spiccio, acquistano un nuovo significato, diventano un'altra cosa. Poi, Hegel applicherà tutto ciò a ogni cosa, alla politica, al diritto, all'estetica, ogni cosa avrà questo andamento. Mentre da una parte il primo apparire del nuovo mondo... Potete intendere l'apparire del nuovo mondo come la Primità di Peirce, come l'apparire di qualche cosa, che di per sé non è nulla fino a che non c'è un altro elemento che dice che cos'è il primo; ma a questo punto i due elementi sono in relazione e, quindi, ciascuno dei due elementi non è più una figura ma diventa un momento dell'intero, non è più l'astratto ma è il concreto, per dirla alla Severino. Mentre da una parte il primo apparire del nuovo mondo è solo l'intero nell'involucro della sua semplicità, o è il generale fondamento dell'intero medesimo, d'altra parte, per la coscienza, la ricchezza della precedente esistenza è presente ancora nel

ricordo. Nella figura che novellamente appare, la coscienza non trova espansione né specificazione di contenuto; ancor più, le manca quel raffinamento formale, in virtù del quale le differenze vengono con sicurezza determinate e ordinate nelle loro salde relazioni. Parla di raffinamento della scienza, cioè, occorre che questo primo elemento si articoli, si trovi preso in un processo, in un'elaborazione, in un pensiero. *Senza tale raffinamento la scienza non può avere il carattere della universale intelligibilità, e assume la parvenza di un esoterico possesso di alcuni individui...* Esoterico, cioè, misterioso. Possiamo prendere come esempio l'idea nell'idealismo di Schelling, il colpo di pistola, l'intuizione geniale, che è appannaggio suo, è lui che ha avuto questa idea, non è un percorso che possa essere esibito ad altri. ...- *un esoterico possesso; infatti in questo caso essa è data soltanto nel suo concetto, o è dato soltanto il suo interno; - di alcuni individui singoli: infatti la sua apparenza senza espansione singolarizza la sua esistenza.* Appare senza estensione, cioè, senza articolazione. In questo modo la sua essenza sarebbe questa, di apparire così all'improvviso senza un percorso. *Soltanto ciò che è perfettamente determinato è anche essoterico...* Essoterico è il contrario di esoterico, quindi, vuol dire conosciuto. ...*da tutti concepibile e suscettibile di venir da tutti imparato e di essere proprietà di tutti. La via della scienza è la sua forma intelligibile, vi aperta a tutti e per tutti eguale; arrivare mediante l'intelletto al sapere razionale, questa è la giusta esigenza della coscienza che si accinge alla scienza; giacché l'intelletto è il pensare, il puro Io in generale;...* Questo sarà ripreso da Gentile. ...*e l'intelligibile è ciò che è già conosciuto, ossia è l'elemento comune della scienza e della coscienza prescientifica, che può così aprirsi immediatamente un varco entro la scienza.* Occorre, quindi, che ci sia il movimento del pensiero, mentre l'intuizione è come se bloccasse questa verità in qualcosa che non ha più nessun movimento perché è già raggiunta, è lì, è quella conclusione oltre la quale non si va più; non soltanto, nega tutto il percorso che l'ha prodotta, perché questo percorso non c'è proprio. A pag. 13, paragrafo 2. Prima di questo se la prende ancora con Schelling, con l'Assoluto dove tutto è eguale, e allora fa quel famoso esempio dove nella notte tutte le vacche sono nere, per cui non c'è più distinzione alcuna, non c'è più questa analisi laboriosa, c'è soltanto l'Assoluto messo lì... *Secondo il mio modo di vedere che dovrà giustificarsi soltanto mercé l'esposizione del sistema stesso, tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non come sostanza, ma altrettanto decisamente come soggetto.* Il vero è sempre stato posto come sostanza, come qualcosa che è in sé. Lui, invece, dice che il vero è un soggetto. Cosa vuol dire che è un soggetto? Per Hegel il soggetto è il pensiero stesso, è qualche cosa che è in continuo divenire, il soggetto è un divenire stesso. Quindi, il vero non è altro che un divenire; ponendolo come un soggetto lo pone come se fosse un qualcuno che agisce – in genere, il soggetto è, anche grammaticalmente, colui che agisce quella cosa che il predicato descrive. *Qui è da notare che la sostanzialità racchiude in sé non solo l'universale o l'immediatezza del sapere stesso, ma anche quell'immediatezza che per il sapere è essere o immediatezza.* A pag. 14 (18). *La sostanza viva è bensì l'essere il quale è in verità Soggetto...* Soggetto, quindi, colui che agisce; non è una cosa morta ma è ciò che agisce. ...*o, ciò che è poi lo stesso, è l'essere che in verità è effettuale, ma soltanto in quanto la sostanza è il movimento del porre se stesso, o in quanto essa è la mediazione del divenire-altro-da-sé con se stesso.* Qui arriviamo *in medias res*. Quindi, il soggetto è ciò che agisce, ciò che fa, ma fa che cosa? Questo movimento è il movimento del porre se stesso, la mediazione del porre se stesso in quanto diviene altro da sé. Se il soggetto si pone come se stesso si pone come altro. Pensate al funzionamento del linguaggio, molto banalmente: quando io pongo qualche cosa, per porre questo qualche cosa devo dire che cos'è questo qualche cosa, ma per dire questa cosa devo dire altro da sé rispetto alla cosa. *Come soggetto essa è la pura negatività semplice...* In quanto soggetto autoponentesi, si pone come soggetto, cioè, deve porsi come un qualche cosa che non è più se stesso e, quindi, è negatività. Riprendendo Severino e il suo $A=A$, queste due A non sono lo stesso – per Severino sono lo stesso a condizione di fare quella formula famosa – la seconda è altra rispetto alla prima, e viceversa. ...*ed è, proprio per ciò, la scissione del semplice in due parti, o la duplicazione opponente;...* Il soggetto, che potrebbe apparire semplice, è in due parti: come sé e come altro da

sé. ...questa, a sua volta, è la negazione di questa diversità indifferente e della sua opposizione; soltanto questa ricostituentesi eguaglianza o la riflessione entro l'esser-altro in se stesso, – non un'unità originaria come tale, né un'unità immediata come tale, – è il vero. Il vero è movimento del soggetto che si pone come altro da sé, per potere porsi, e che ritorna su se stesso. Questa ricostituentesi eguaglianza o la riflessione entro l'esser-altro in se stesso: questo riflettersi dell'esser-altro in se stesso; questo movimento, secondo Hegel, è il vero, movimento dell'elemento che interviene che, per essere sé, deve riflettersi, deve uscire da se stesso, cioè, diventare altro da sé per poi, riflettendosi, ricongiungersi a sé. È il movimento della dialettica.

Intervento: Come se si riconoscesse solo attraverso questo divenire altro da sé...

Esattamente. Se non fa questo movimento il primo è nulla. Questo Peirce lo diceva: la A senza la B è nulla, è il solo cominciamento, è il semplice apparire di qualcosa che se non significa qualcosa è nulla, ma se significa qualcosa si pone fuori da sé per ritornare su di sé. Solo in questo caso la A diventa la A, soltanto se si estroflette verso la B e poi dalla B ritorna sulla A. Questo è il movimento dialettico. *Il vero è il divenire di se stesso, il circolo che presuppone e ha all'inizio la propria fine come proprio fine...* Questo circolo è il circolo ermeneutico che ha all'inizio la propria fine, che ritorna al punto di partenza, ma il tornare al punto di partenza è il suo fine. Ecco che, come dice giustamente Hegel, *Il vero è il divenire di se stesso, il circolo che presuppone e ha all'inizio la propria fine come proprio fine, e che solo mediante l'attuazione e la propria fine è effettuale.* Cioè, diventa quello che è. Perché qualcosa sia quello che è occorre che ci sia questo movimento, sennò è nulla. (19), stessa pagina. *La vita di Dio e il conoscere divino potranno bene venire espressi come un gioco dell'amore con se stesso; questa idea degrada fino all'edificazione e a dirittura all'insipidezza quando mancano la serietà, il dolore, la pazienza e il travaglio del negativo.* È con questo che occorre confrontarsi, dice Hegel. Va bene l'amore di Dio, ma se non c'è questa disperazione del dubbio, del travaglio, del negativo, del confronto continuo con il fatto che ciò che sto ponendo è altro da sé, e con il fatto che sia altro da sé è la condizione perché sia quello che è... senza questo non si intende niente. *In sé quella vita è l'intatta eguaglianza e unità con sé, che non è mai seriamente impegnata nell'esser-altro e nell'estraneazione, e neppure nel superamento di questa estraneazione.* L'in sé senza un per sé, che sarebbe questa retroflessione sull'in sé, è nulla. *Ma siffatto in-sé è l'universalità astratta...* Riecheggia Severino: se io isolo l'in sé, se lo astraggo, per Severino è autocontraddittorio. Hegel non pone la questione in questi termini, la pone come universalità astratta, ...*nella quale, cioè, si prescinde dalla natura di esso di essere per sé...* Cioè, l'in sé è tale solo per un per sé, solo in questo movimento di ritorno; come dire che ciò che dico è quello che è nel movimento di ritorno, in quanto ciò che dico si estroflette attraverso qualche cosa che è altro da sé - il suo significato, per esempio – per tornare e fare di ciò che dico quello che è. *Ma siffatto in-sé è l'universalità astratta, nella quale, cioè, si prescinde dalla natura di esso di essere per sé, e quindi, in generale, dall'automovimento della forma. Qualora la forma venga espressa come eguale all'essenza, si incorre poi in un malinteso se si pensa che il conoscere stia pago all'in-sé o all'essenza, e possa invece fare a meno della forma; - se si pensa che l'assoluto principio fondamentale o l'intuizione assoluta rendano superflua l'attuazione progressiva della prima o lo sviluppo della seconda. Appunto perché la forma è essenziale all'essenza, quanto questa lo è a se stessa...* Non c'è la forma senza contenuto. ...*quest'ultima non è concepibile né esprimibile meramente come essenza, ossia come sostanza immediata o come pura autointuizione del divino; anzi, proprio altrettanto come forma, e in tutta la ricchezza della forma sviluppata; solo così è concepita ed espressa come Effettuale.* Come io la vedo, come io la dico. E qui c'è la famosissima e celeberrima affermazione di Hegel, sulla quale i commentatori di Hegel si sono impegnati: *Il vero è l'intero.* Per noi è facile intenderla a questo punto, tenendo conto del lavoro che abbiamo fatto con Severino: il vero è il concreto, semplicemente. Non è una delle sue parti o qualcuna delle sue parti, è l'intero. Severino aggiungeva che solo l'intero è l'incontraddittorio, cioè, posso porlo. Soltanto l'intero è l'incontraddittorio. Per Hegel il vero è l'intero. Vedete che è da qui che arrivano tutte le cose che

dice Severino. *Ma l'intero è soltanto l'essenza che si completa mediante il suo sviluppo.* Cioè, l'intero è questo percorso, non è questa o quella cosa, è tutto il percorso che ha condotto all'intero. *Dell'Assoluto...* L'Assoluto sarebbe il concreto. *...devesi dire che esso è essenzialmente Risultato, che solo alla fine è ciò che è in verità...* Sta dicendo che l'Assoluto, l'intero, il concreto, non è qualcosa che si dà nell'immediato ma è un risultato; per Hegel è il risultato di questo percorso dialettico che conduce dal cominciamento, dall'*in sé*, all'estroffessione dell'*in sé* per tornare come il *per sé*. Questo movimento è ciò che consente all'elemento di divenire se stesso. *Per quanto possa sembrare contraddittorio che l'Assoluto sia da concepire essenzialmente come risultato, basta tuttavia riflettere alquanto per rendersi capaci di questa parvenza di contraddizione. Il cominciamento, il principio o l'Assoluto, come da prima e immediatamente viene enunciato, è solo l'Universale.* Ogni volta che affermo qualcosa affermo un universale; ogni volta che parto con qualcosa, questo qualcosa è posto come universale. *Se io dico: "tutti gli animali", queste parole non potranno mai valere come una zoologia; con altrettanta evidenza balza agli occhi che le parole: "divino", "assoluto", "eterno", ecc., non esprimono ciò che quivi è contenuto; e tali parole in effetti non esprimono che l'intuizione, intesa come l'immediato. Ciò che è più di tale parole, e sia pure il passaggio a una sola proposizione, contiene un divenire-altro che deve venire ripreso, ossia una mediazione.* Nel momento in cui io voglio dire che cos'è una cosa, nel momento in cui voglio usare una parola, ecco che questa parola diventa necessariamente un divenire-altro. La mediazione è una relazione; è una relazione tra i due. Ha detto in modo molto preciso: se io voglio dire qualcosa del divino, o di qualunque altra cosa, devo dire qualche cosa che è altro da quello, devo dire altre parole, perché possa poi tornare al divino e fare del divino ciò che è. A pag. 16 (22). *...la ragione è l'operare conforme a un fine.* È la definizione *mutatis mutandis* che dà Heidegger alla tecnica, tra l'altro: costruzione di strumenti in vista di scopi. *L'innalzamento della presunta natura sopra il pensiero misconosciuto e, anzitutto, il bando dato alla finalità esteriore han gettato il discredito sulla forma del fine. Ma a quel modo che anche Aristotele determina la natura come l'operare conforme a un fine, essendo questo l'immediato, il quieto, l'immoto che è esso stesso motore; così tale immoto è il Soggetto; la sua forza a muovere, presa in astratto, è l'esser-per-sé o la pura negatività.* È importante. Questo immoto, questo quieto, di fatto è soggetto, soggetto nel senso che agisce, e la sua forza a muovere, presa in astratto, è l'esser-per-se, cioè, questa cosa vuole essere per sé, è l'*in sé* che vuole diventare per sé. E che è la pura negatività, perché per diventare per sé l'*in sé* deve estrofflettersi, deve uscire da sé, diventare altro; è soltanto diventando altro che può tornare in quanto diventato finalmente per sé. L'*in sé* è nulla, occorre che diventi per sé perché diventi qualche cosa di concreto. *E il risultato è ciò stesso che è il cominciamento soltanto perché il cominciamento è fine;...* La fine è il cominciamento, la fine di questo percorso dell'*in sé* che diventa per sé. È questo il fine che vuole raggiungere. *...oppure l'effettuale è ciò che è il suo concetto, soltanto perché l'immediato come fine ha dentro di lui il Sé o la pura effettualità.* Sta dicendo che dentro l'immediato, nel cominciamento, c'è già questo fine; non è lui il cominciamento ma il percorso che ritorna a lui. *Il fine attuato o l'effettuale esistente è movimento, è divenire giunto al suo dispiegamento; ma proprio questa inquietudine è il Sé;...* È questa inquietudine, è questo doversi estraniare dell'*in sé* per diventare per sé e ritornare sull'*in sé*. È questa l'inquietudine per cui non sta mai fermo, è sempre in movimento: perché una cosa possa essere quella che è deve operare questo movimento, sennò è nulla. *...ed esso è eguale a quella immediatezza e a quella semplicità del cominciamento perché è il risultato, perché è ciò che è tornato in se stesso.* Non come voleva Aristotele, la potenza e l'atto. Qui per Hegel non è più in questo modo, c'è soltanto questo movimento. *...ma ciò che è tronato in se stesso è appunto il Sé; e il Sé è l'eguaglianza e la semplicità che si rapportano a sé.* L'*in sé* che si estrofflette e torna indietro diventa per sé, tutto questo è il Sé; questa cosa è Sé a condizione che ci sia questo movimento, sennò è nulla.

Per Hegel il soggetto è ciò che agisce, l'agente, non è fermo, immobile. Pag. 17 (23), dice *Il bisogno di rappresentarsi l'Assoluto come soggetto si è servito delle espressioni: Dio è l'eterno o l'ordine morale del mondo o l'amore, ecc.* Come dire che l'Assoluto è il soggetto. Tenete conto che siamo nel 1807 e che con Assoluto si intendeva ciò che è immediatamente vero, è ciò che oggi chiamiamo la realtà, la realtà delle cose, non nel senso folkloristico del termine ma come ciò che si manifesta immediatamente. Ecco, porre questa come soggetto è qualcosa che prima di Hegel non era mai accaduto, la realtà era quella che è, l'Assoluto non era il soggetto, era la cosa: Porre il soggetto significa porre l'Assoluto, la realtà, come agente, come qualcosa che agisce continuamente. E, infatti, agisce nel mondo in cui ci ha mostrato nelle pagine precedenti. *In espressioni simili il vero è bensì posto all'incirca come Soggetto, ma non è ancora rappresentato come il movimento del riflettersi in se stesso.* È questo il soggetto, è questo movimento, questo agire dell'in sé che si estroflette e che diventa il per sé e ritorna sull'in sé, diventando a questo punto l'intero. una volta che si è completato questo movimento, non è più l'in sé ma l'in sé e per sé. Vale a dire, l'in sé sarebbe l'implicito, che però non è ancora manifesto, per cui non c'è ancora consapevolezza; occorre che diventi esplicito, cioè che diventi il per sé, solo allora l'autocoscienza se ne appropria e fa esperienza di sé, attraverso l'altro da sé, attraverso questa estroflessione. A pag. 18. *Il soggetto vien preso come punto fermo al quale, come a loro sostegno, i predicati aderiscono mediante un movimento che appartiene a chi sa di esso; ma che non debbesi riguardare come appartenente al punto stesso; eppure solo mediante quel movimento il contenuto sarebbe rappresentato come soggetto.* Sta semplicemente dicendo che anche un significato si suppone che sia quello che è, ma non è così perché il significato è preso anche lui in questo movimento: finché non c'è questo ritorno non c'è la consapevolezza, non c'è l'autocoscienza. Tutto questo movimento è per Hegel il soggetto, cioè è agente, è qualcosa che muove. *Dato il modo come quel movimento è costituito, esso non può appartenere al soggetto; d'altronde, presupposto quel punto, il movimento non può essere costituito diversamente: può essere soltanto esteriore.* Perché ci sia movimento occorre che ci sia qualcosa di esterno; se tutto è in sé non si muove niente. *Quell'anticipazione, che l'Assoluto è Soggetto, non solo non è quindi l'effettuale realtà di questo concetto, ma la rende addirittura impossibile; che l'anticipazione lo pone come punto fermo, e l'effettualità è invece l'automovimento.* Dire che l'assoluto è soggetto non è soltanto l'effettuale realtà, la realtà così come si effettua, così come la vediamo, ma la rende addirittura impossibile. La realtà, così come è concepita dal pensare comune, sarebbe impossibile se questa realtà non fosse in un movimento, cioè se la realtà non fosse soggetto. Non potrei conoscere se dall'in sé non ci fosse questo movimento attraverso il per sé che ritorna sull'in sé: senza questo movimento non c'è conoscenza. *Tra le varie conseguenze che discendono da quello che si è detto, può venir messa in rilievo la seguente: soltanto come scienza o come sistema il sapere è effettuale, e può venir presentato soltanto come scienza o come sistema;...* Quindi, il sapere, intanto non è il prodotto di quella immediata intuizione, il famoso colpo di pistola... no, non è così, il sapere è un cammino, è un percorso, e si produce soltanto come scienza, come sistema, come quel cammino che mano a mano pone ciascun elemento a fronte del suo negativo, di ciò che non è, per poi tornare su di sé. ...*inoltre, un così detto principio fondamentale della filosofia, se pur è vero, è poi già falso in quanto esso è soltanto principio.* Il principio non è il tutto, il principio è una parte del tutto. Il principio sarebbe l'in sé, cioè l'avviarsi di qualche cosa, ma senza il movimento, potremmo dire senza la dialettica, è falso, esattamente come diceva Severino rispetto all'astrazione, all'astratto rispetto al concreto: l'astratto è falso se non c'è il concreto, entro il quale l'astratto trova il suo compimento, per così dire. Questo sistema, il sapere effettuale, che è principio fondamentale della filosofia, è facile da confutare perché non è il tutto, è soltanto l'inizio. *La confutazione consiste nell'indicare la deficienza; ma deficiente esso è perché è solo l'universale, o perché è soltanto principio, soltanto cominciamento.* Quando si dice qualche cosa, questo qualche cosa io lo pongo come l'incominciamento, ma incominciamento di che? Incominciamento di un

movimento di questo qualcosa che dico verso il significato che ha. Se non c'è questo movimento verso il suo significato, ciò che dico è, come direbbe Hegel, deficiente, cioè, manca del concreto. *Se la confutazione è esauriente, essa lo è proprio perché tratta e sviluppata da quel principio stesso, non già perché dal di fuori messa in opera mediante opposte gratuite asserzioni. Così la confutazione sarebbe propriamente lo sviluppo del principio e quindi il complemento di ciò che gli manca, se essa non si misconoscesse badando soltanto al proprio operare negativo, senza divenire consapevole del proprio processo e del proprio risultato, anche secondo il loro lato positivo.* Questa confutazione che dice che ciò che dico è solo il cominciamento, che è mancante di qualche cosa, ma ciò che manca è proprio la sua realizzazione, cioè, il suo sviluppo. Quindi, la confutazione, che dice che è solo il principio e non l'intero, è vera ma è proprio questo che dice che è necessario uno sviluppo, un'articolazione, un movimento, perché si compia questo processo e, quindi, l'incominciamento non si fermi lì ma diventi un sistema, un percorso che porta al concetto. *È nel vero senso della parola positiva quella realizzazione del cominciamento...* Il cominciamento deve realizzarsi. *...la quale viceversa costituisca nello stesso tempo verso di esso un comportamento altrettanto negativo;...* Perché questa realizzazione non è altro che il suo estroflettersi verso l'esterno e, quindi, il suo negativo. *...e, più precisamente, un comportamento negativo verso quella sua forma unilaterale per cui esso è soltanto immediatamente o è il fine.* Ci sta dicendo che questa estroflessione, questo movimento per cui il cominciamento si realizza in un'altra cosa attraverso il suo negativo e ritorna su di sé. Si coglie la questione del sistema, quando il percorso rispetto al negativo torna sull'in sé, quando il per sé torna sull'in sé, solo a questo punto c'è la realizzazione del cominciamento, per cui non è più deficiente. Se lo prendiamo da sé, come astratto, è deficiente, ma come concreto non lo è più, perché il concreto è, sì, il cominciamento ma all'interno del movimento per cui l'in sé diventa per sé e torna sull'in sé come autocoscienza, cioè, cosciente di sé. *Che il vero sia effettuale solo come sistema...* Potremmo dirla così: che la verità si effettui, solo come sistema. Questo lo aveva detto prima: la verità non è qualcosa che mi viene in mente all'improvviso né è qualcosa che posso astrarre dal concreto, come fa la logica. Tutta la *Fenomenologia dello spirito* è una critica alla logica formale, che invece stabilisce che da una parte c'è il vero e dall'altra il falso, trattandoli come due astratti. *Che il vero sia effettuale solo come sistema, o che la sostanza sia essenzialmente Soggetto, ciò è espresso in quella rappresentazione che enuncia l'Assoluto come Spirito...* Lo Spirito è il pensiero. *...elevatissimo concetto appartenente all'età moderna e alla sua religione. Soltanto lo spirituale è l'effettuale...* Soltanto ciò che comporta il pensiero, ma il pensiero nel modo in cui lui ci sta incominciando a indicare, questo pensiero come autocoscienza. Il pensiero è l'unica cosa che si effettua, è l'unica realtà. *...esso è: - l'essenza o ciò che è in sé; ciò che ha riferimento e determinatezza, l'esser-altro e l'esser-per-sé; - e ciò che in quella determinatezza o nel suo esser fuori di sé resta entro se stesso; ossia e in e per sé.* Quindi, l'essenza, ciò che è in sé, che fa riferimento all'immediatezza, non è altro che l'esser-altro da sé che ritorna su di sé. L'esser-altro da sé non è altro che l'uscire dell'in sé verso qualche altra cosa, cioè la necessità che ha una parola per potere affermarsi di dire altre parole. Se io dico una parola, un nome, questo nome di per sé non ci dice molto, però ci dice molto se questo significato agisce sul discorso, cioè, se ciò che dico si sposta verso un significato. È questo movimento, questa relazione che importa. Hegel, è vero, non pone la cosa come una relazione, parla di sintesi, però, di fatto, si pone così. Anche per Peirce si pone così, come una relazione tra i due; questo terzo è una relazione tra i due; anche Greimas la pone così: ciascuno di questi elementi è assoluto in sé, ma allo stesso tempo è assolutamente in relazione con gli altri due. Per questo motivo si può parlare di circolo ermeneutico, dove ciascun elemento è quello che è, ma è quello che è in relazione agli altri due. Questione che evoca ciò che diceva de Saussure: ciascun significante è quello che è in quanto in relazione con tutti gli altri. *Ma questo essere in sé e per sé lo è da prima per noi o in sé: è la sostanza spirituale.* Questo essere in sé e per sé, quindi, questo movimento compiuto lo è dapprima per noi. Siamo noi, in quanto parlanti, che possiamo valutare questo percorso, possiamo esserne coscienti e possiamo dopo sapere che questo in sé è diventato

per sé, cioè c'è una consapevolezza. Il per noi, se volete parlo in termini semiotici, è la verità pubblica, di cui parla Peirce, ciò che è noto a tutti. È ciò che è noto a tutti che consente l'annodarsi di questi elementi, la Primità, la Secondità, la Terzietà. La Terzietà, questa sintesi, non è altro che la relazione tra i due. Ma che cosa mette in relazione i due? La verità pubblica, la chiacchiera, come direbbe Heidegger, ciò che costituisce comunque e sempre il cominciamento. Non si comincia se non dalla chiacchiera, dalla verità pubblica, ed è questa verità pubblica, questo per noi, che consente il passaggio dall'in sé al per sé e il ritorno del per sé all'in sé. Se non ci fosse questo per noi, questi elementi rimanessero come sospesi, senza significato: ci vuole qualcuno, noi, perché significhino qualcosa. Qui si può porre la questione sia come la pone poi Hegel oppure parla in termini semiotici. Hegel la pone così: tutto ciò che è accaduto nella storia all'uomo, quello che lui chiama lo Spirito, quindi, la storia del pensiero, tutto ciò che è accaduto ha una ragione d'essere, cioè non poteva non accadere che così come è accaduto. Per noi, che lo vediamo oggi, sappiamo che la Rivoluzione Francese non poteva che portare a Napoleone, ma chi stava vivendo la Rivoluzione Francese di sicuro non pensava a Napoleone. Per noi è chiaro, ed ecco il per noi: questa cosa che soltanto dopo si può sapere. Questo già allude alla nozione di Sapere Assoluto in Hegel, che si compie nel momento in cui il per noi ha a disposizione tutto, tutto il pensiero degli umani nella sua storia. In termini semiotici potremmo dire che questo per noi non è altro che il luogo da cui ciascuno ricava il senso delle cose che accadono; lo ricava dalla verità pubblica, come voleva Peirce, è quella che dà un senso. Se volete porre la cosa in termini ancora più appropriati, è la volontà di potenza che dà il significato a tutto quanto. Potremmo anche dire che ciò che per Peirce è la verità pubblica, di fatto, non è niente altro che la volontà di potenza che, aveva ragione Nietzsche, è quella che dà un senso, è quella che dà a ciascun ente, quindi a ciascun pensiero, la sua entità. È un altro modo di porre a questione che ponevamo tempo fa, cioè, se non ci fosse la volontà di potenza non ci sarebbe nessun motivo per parlare. Perché si dovrebbe parlare? O, per parlarla in termini semiotici, perché un termine dovrebbe rinviare a un altro, per costruirne poi un terzo e andare avanti così all'infinito? Non ci sarebbe se la volontà di potenza, o la verità pubblica, o il per noi, non intervenisse a dare un significato a tutto quanto il processo. Questo processo, di cui parla Hegel, che ha cambiato il corso della storia della filosofia, questo percorso, noto come dialettica hegeliana, trae il suo senso dal per noi; se non ci fosse il per noi non ci sarebbe niente di tutto ciò. Dice Hegel che questo per noi è la sostanza spirituale, cioè è ciò che lo spirito, la storia del pensiero degli umani, pone come sostanza o, se volete, come soggetto. *Esso deve essere ciò anche per se stesso, deve essere il sapere dello spirituale e il saper di sé come spirito, ossia deve essere a sé come oggetto e, nel medesimo tempo, deve essere immediatamente anche come oggetto tolto, riflesso in se stesso.* Qui notiamo qualcosa che echeggia Severino. Dice questo essere in sé e per sé deve essere ciò anche per se stesso. Deve essere il sapere spirituale, cioè deve essere il sapere di questo spirito del pensiero, di questo pensare, in generale. Deve essere il sapere di sé come spirito, come autocoscienza, ossia deve essere a sé come oggetto, nel senso che ha preso qualcosa al di fuori e l'ha portato in sé come oggetto. *E, nel medesimo tempo, deve essere immediatamente anche come oggetto tolto, riflesso in se stesso:* nel momento in cui io lo porto di nuovo nell'in sé, questo oggetto lo tolgo perché non è più un oggetto estraneo, diventa il per sé, diventa autocoscienza, la mia autocoscienza della cosa. dicevo prima che echeggia vagamente Severino: devo parlo come oggetto e poi toglierlo. Qui però il toglierlo è un'operazione diversa da quella che fa Severino, non è che lo tolgo perché sennò resta autocontraddittorio, lo tolgo perché lo ripongo nell'in sé, è in questo senso che lo tolgo, e quindi non più un oggetto estraneo. Questa realtà, che è considerata come qualcosa di estraneo, il non-Io diceva Fichte, viene accolta nell'in sé e diventa quel per sé che è l'autocoscienza: io sono cosciente di ciò che mi accade, sono cosciente del mio sapere, del mio pensiero, non solo di ciò che mi accade ma soprattutto del mio pensiero rispetto a ciò che mi accade. Diventa la consapevolezza rispetto alla cosa stessa, perché per Hegel questo oggetto è il negativo assoluto, è l'assolutamente altro, che diventa qualcosa nel momento in cui ritorna sull'in

sé che lo ha colto come assolutamente altro. È l'in sé che lo pone come assolutamente altro, ma, ponendolo come assolutamente altro da sé, si avvia, è il cominciamento di quel movimento che riporta poi questo oggetto all'in sé e, a questo punto, ne è consapevole. È in questo modo che per Hegel funziona il sapere, la coscienza. È in questo modo che una parola acquisisce significato: acquisisce significato nel momento in cui è in relazione con un'altra parola, con qualcosa che è assolutamente altro da sé. Da quella posizione di assolutamente altro da sé torna sulla parola e dice che significa quella determinata cosa lì. *Questo oggetto è per sé soltanto per noi, in quanto mediante lui stesso vien generato il suo spirituale contenuto;... Siamo noi che gli diamo il contenuto, il suo spirituale contenuto, il contenuto di pensiero. ...ma in quanto l'oggetto medesimo è per sé anche per se stesso, ecco che questa autogenerazione, il puro concetto, è a lui parimente l'elemento oggettivo, dove esso ha il suo essere determinato; per tal modo nel suo essere determinato esso è per se stesso oggetto in sé riflesso.* Che è ciò che abbiamo sempre detto: l'oggetto medesimo è per sé, è anche per se stesso, non soltanto per noi. Cosa vuol dire che è anche per se stesso? Ve la spiego così, in modo molto semplice. Dicendo una parola, quella parola è non solo per noi ma anche per sé, è determinata per se stessa, è quella che è. Ma teniamo sempre conto che c'è un per noi, è all'interno di un per noi che è determinata, ma questa determinazione è per sé e, quindi, a questo punto abbiamo la parola, che è quella che è, come condizione che sia per noi. La condizione perché possa essere quello che è, è che sia per noi, in questo movimento continuo, che noi indicavamo tempo fa come l'assoluta determinazione di una parola che deve essere quella che è per poter essere utilizzata. Il suo muoversi continuamente, il suo estroflettersi continuamente, è per potere essere quello che è; si estroflette per essere quello che è, perché senza questa estroflessione la parola non avrebbe significato. È soltanto in questa relazione con un'altra parola, che è altro da sé, che può tornare su di sé e, quindi, essere quella che è, determinata. Stiamo praticamente leggendo tutta la Prefazione, che è una summa di tutto il pensiero hegeliano, non solo della Fenomenologia dello spirito, per cui merita una particolare attenzione. Lui continua a chiedersi: come faccio ad avere esperienza della mia coscienza? E, allora, ci dice: se c'è solo il cominciamento non faccio esperienza della mia coscienza, non c'è ancora la coscienza, c'è solo l'in sé, l'implicito, ma non è ancora posto come tale. Perché diventi esplicito occorre che diventi per sé; soltanto in questo ritorno io ho coscienza di questa cosa e, quindi, faccio esperienza della conoscenza. *Lo spirito che si sa così sviluppato,...* Cioè, il pensiero che incomincia a questo punto a sapere come funziona. *...è la scienza.* Quindi, la scienza non è altro che un sapere che è consapevole, non soltanto di sé, ma anche del come è diventato consapevole di sé, cioè di come è diventato autocoscienza. *Questa ne è la realtà effettuale, ed è quel regno che esso si costruisce nel suo proprio elemento.* Queste sono parole impegnative. Dice che la scienza è la realtà effettuale, la realtà che si effettua, quella con cui abbiamo a che fare. Dice *è quel regno che esso si costruisce nel suo proprio elemento.* Ecco, qui si intende bene la questione del soggetto, di colui che agisce, l'agente che si costruisce da sé la realtà nel suo proprio elemento. Occorre tenere conto che Hegel parla sempre di realtà... Ci sono due modi in tedesco per dire la realtà: *Wirklichkeit* e *Realität*. La *Realität* è la realtà materiale, cioè il particolare colore di questo tavolo, per esempio; la *Wirklichkeit* comporta un agire, un fare qualche cosa, e, quindi, quando parla di realtà ne parla sempre in questa accezione di *Wirklichkeit*, quella che Freud chiamava la realtà psichica. *Il puro autoriconoscersi entro l'assoluto esser-altro,...* Cioè: io mi riconosco dentro l'assoluto esser-altro. Mi pongo come positivo all'interno dell'assoluta negatività. È questo che mi dà la possibilità di essere quello che sono. *...questo etere come tale, è il fondamento, il terreno della scienza, o il sapere nella sua universalità generale.* Rileggo: *Il puro autoriconoscersi entro l'assoluto esser-altro*, è lì che mi posso riconoscere, entro l'assoluto esser-altro. Se non c'è questo assoluto esser-altro, io non mi riconosco – riconoscersi come autocoscienza. Vale a dire, se una parola non rinvia a un'altra, questa parola non significa niente, è puro cominciamento astratto, ma in quanto puro cominciamento astratto è nulla. Questo lo diceva anche Severino: il primo momento è nulla di per sé. Tra l'altro Severino ha preso molto da Hegel,

come molti riconoscono. *Il cominciamento della filosofia presuppone o esige che la coscienza si trovi in questo elemento.* Cioè, nell'assoluto esser-altro. *Ma questo elemento riceve anch'esso la sua perfezione e la sua trasparenza soltanto mediante il movimento del suo divenire.* Anche questo movimento è preso nel movimento generale. *Esso è la spiritualità pura, come l'Universale che ha il modo della semplice immediatezza;... Spiritualità pura è il pensiero puro. Dice l'Universale che ha il modo della semplice immediatezza: sarebbe il cominciamento. ...tale semplicità, quando ha esistenza come tale, è il terreno, il pensiero che è soltanto nello spirito. Poiché questo elemento, questa immediatezza dello spirito è la sostanza in generale dello spirito, essa immediatezza è anche l'essenza trasfigurata, la riflessione che, a sua volta, è semplice; è l'immediatezza come tale per sé, è l'essere che è riflessione in se stesso. È sì immediatezza ma è un'immediatezza che ha già compiuto il percorso, sennò non sarebbe neanche immediatezza. Da parte sua la scienza chiede che l'autocoscienza si sia elevata a tale etere, perché questa possa vivere in lei e con lei, e per vivere. Viceversa l'individuo ha il diritto di pretendere che la scienza gli fornisca almeno la scala che conduce a quella superiore posizione, indicandogliela in lui stesso.* La scienza, cioè un pensiero che pensa se stesso e alle proprie condizioni... potremmo dire così: è un pensiero che pensa alle proprie condizioni di pensiero. Dice che l'individuo ha la pretesa legittima che la scienza gli mostri almeno la scala, cioè, il percorso che deve compiere. Questo è ciò che, peraltro, fa Hegel in tutta la *Fenomenologia dello spirito*: sapere qual è il percorso per arrivare a ciò che lui chiama Sapere Assoluto. A pag. 21 (27). *Un tal divenire della scienza in generale o del sapere, è appunto ciò che questa fenomenologia dello spirito presenta. Il sapere, come esso è da prima, o lo spirito immediato, è ciò ch'è privo di spirito, la coscienza sensibile. La coscienza sensibile è l'in sé. Per giungere al sapere propriamente detto, o per produrre quell'elemento della scienza che per la scienza medesima è anche il suo puro concetto, il sapere deve affaticarsi in un lungo itinerario. Tale divenire, come esso si porrà nel suo contenuto e nelle forme che in lui sorgono, non sarà ciò che a tutta prima si immagina sotto il titolo di avviamento della coscienza prescientifica alla scienza; - e ben altro ancora da quell'entusiasmo che, come un colpo di pistola, comincia immediatamente dal sapere assoluto, e che si è tratto d'impiccio dinanzi a posizioni differenti, dichiarando di non volerne sapere.* Ci sta dicendo che il percorso che lui propone è un percorso impegnativo.

22 maggio 2019

C'è qualche cosa che sta dicendo Hegel che mi ha fatto riflettere. Riguarda la questione dell'intero, del concreto. Dicevamo che, in effetti, è il linguaggio l'intero, il concreto. Però, abbiamo anche detto che il linguaggio è autocontraddittorio, mentre se poniamo il linguaggio come l'intero lo poniamo come incontraddittorio. E, allora, è contraddittorio o incontraddittorio? Possiamo porre la questione in questo modo: dicendo che il linguaggio è autocontraddittorio, affermiamo questo in seguito a una certa operazione, che Severino ci direbbe, di astrazione, e cioè abbiamo astratto un primo elemento, ciò che dico, e poi ciò a cui ciò che dico si riferisce. Abbiamo considerato questi due elementi in quanto separati e a questa condizione, direbbe giustamente Severino, si produce un'autocontraddizione. In effetti, la si rileva immediatamente perché ciò che sto dicendo, per potere dirsi, deve dirsi in un altro modo, cioè ha bisogno di altro per dirsi. Però se dovessimo invece considerare questi due elementi non in quanto separati, astrattamente, ma come il concreto, come ci suggerisce di fare Hegel, allora in questo caso non sono più due elementi astratti ma sono due momenti dello stesso. Questo comporta che il linguaggio a questo punto si pone come incontraddittorio in quanto contiene il negativo ma come condizione del positivo – questo è Hegel. Quindi, il linguaggio, concretamente inteso, è incontraddittorio; astrattamente inteso è autocontraddittorio. È così risolta la questione. Però, che cosa vuol dire che il linguaggio è incontraddittorio? Vuole dire che nel momento in cui pone qualcosa, questo qualcosa è posto. È questo che fa del linguaggio quella cosa incredibile che più o meno conosciamo: una volta che il

linguaggio pone qualche cosa, questo qualche cosa è posto, c'è, ed è l'unica cosa che fa essere le cose, che le fa esserci, perché le pone; e può porle perché non è autocontraddittorio, perché se fosse autocontraddittorio allora non porrebbe ciò che dice di porre, cioè, direbbe di porre qualche cosa ma poi, di fatto, non è quello che sta ponendo. E questo per il linguaggio sarebbe un problema perché non potrebbe porre, non potrebbe letteralmente fare esser le cose, per cui le cose non ci sarebbero. Potremmo dire che se le cose, in generale, ci sono è perché il linguaggio è incontraddittorio. sapete che il termine cosa risponde alla massima generalizzazione pensabile; non è pensabile un elemento che sia al di sopra della cosa, perché anche questo sarebbe una cosa; è proprio il termine che risponde alla massima universalizzazione pensabile. L'incontraddittorietà, e qui torniamo a Severino, non è soltanto un qualche cosa che si aggiunge, che rende più interessante la cosa; no, è che è solo se è incontraddittorio il linguaggio pone effettivamente le cose, cioè le fa essere, perché se rimanesse autocontraddittorio allora le farebbe essere ma anche non essere simultaneamente, cioè non sarebbero. Il problema, come sappiamo da Heidegger, è che a questo punto non sarebbero utilizzabili, perché è quella cosa ma anche non lo è, e, quindi, come la uso? Come quella cosa o come ciò che non è quella cosa? Ecco perché è importante che il linguaggio si mostri come l'incontraddittorio, preso concretamente; preso astrattamente, invece, sappiamo che è autocontraddittorio, perché i due momenti, tesi e antitesi, rimangono separati e, separatamente intesi, è chiaro che ognuno dei due si oppone all'altro, non c'è la sintesi ma rimane un'opposizione dove l'uno esclude l'altro. È la sintesi che li mette in relazione, che li volge in concreto, proprio come diceva Severino rispetto a “questa lampada che è sul tavolo”: perché sia “questa lampada che è su tavolo” occorre che questi termini, lampada, tavolo, ecc., non siano astratti, cioè, isolati, separati, perché se sono separati allora questa lampada, considerata astrattamente, non è più “questa lampada che è sul tavolo”, e, quindi, non potrei affermare ciò che affermo, cioè “questa lampada che è sul tavolo”. È un altro modo per dire che l'incontraddittorietà del linguaggio è una condizione del suo funzionamento. Era solo una cosa che mi era venuta in mente, magari era venuta in mente anche a voi. Siamo a pag. 23 (29).

La scienza... Ricordo che il titolo che aveva dato Hegel era *La scienza come esperienza della coscienza*, il modo in cui si fa esperienza della coscienza, è questa la scienza per Hegel. *La scienza, come presenta questo movimento formativo nel dettaglio del suo processo e nella sua necessità, così presenta nella figurazione a lui propria ciò che è già disceso a momento e proprietà dello spirito.* La scienza, ci ha detto, deve compiere una serie di analisi per potere procedere, deve determinare; potremmo dire che deve muovere dall'astratto; per potere considerare qualche cosa deve necessariamente considerarlo come astratto. *Meta è la chiara penetrazione dello spirito in ciò che è il sapere.* Cioè: intendere bene come funziona il sapere rispetto al pensare, come vengo a sapere le cose, che cosa mi consente di sapere. *L'insofferenza pretende l'impossibile, vale a dire il raggiungimento della meta senza i mezzi.* Senza, cioè, questa analisi continua. *Da un lato bisogna sopportare la lunghezza di quest'itinerario, che ciascun momento è necessario;*... Ciascun momento di questo procedere dialettico è necessario al passo successivo. È un po' come diceva Heidegger quando parlava del mondo, di cui sono fatto: tutto ciò che è intervenuto è stato necessario perché io sia oggi quello che sono; non c'è niente da scartare, tutto ciò che è accaduto ha concorso a farmi essere quello che sono. ...- *dall'altro lato occorre soffermarsi presso ciascun momento, giacché ciascuno di per sé è un'itera figura individuale;*... Ciascun momento di questo movimento dialettico è di per sé qualcosa di individuale. ...*così ciascun momento viene considerato assoluto, proprio perché la sua determinatezza vien riguardata come un intero o come un concreto, o come l'intero nella peculiarità di questa determinazione.* Considerare, dunque, ciascuno di questi momenti, di queste figure, del progressivo muoversi del pensiero come un intero perché, da una parte, ciascuno di questi momenti – qui viene in soccorso Peirce per intendere bene la cosa quando parla di Primità, Secondità, Terzietà – ciascuno di questi momenti è assoluto e determinato, non si fonde con gli altri, cioè, non scompare negli altri ma rimane assolutamente determinato; dall'altra parte,

rimane assolutamente in relazione con gli altri; quindi, è assolutamente determinato e assolutamente in relazione. Sottolineare il fatto che rimanga determinato, che rimanga, per usare i termini di Hegel, una figura, significa che non scompare nell'altro, non dilegua nell'altro, ma rimane quello che è, sempre in relazione, tuttavia, con gli altri due a formare il circolo ermeneutico. *Poiché non solo la sostanza dell'individuo, ma addirittura lo Spirito del mondo ha avuta la pazienza di percorrere queste forme in tutta l'estensione del tempo e di prender su di sé l'immane fatica della storia universale per riplasmare quindi in ciascuna forma, per quanto questa lo comportasse, il totale contenuto di se stesso;...* Questa pazienza, che ha avuto il progredire dello Spirito umano nel corso dei millenni, è quello che ha portato a ciò che siamo oggi. *...e poiché lo Spirito del mondo non avrebbe potuto attingere la coscienza di sé con minore fatica, è evidente che, secondo la cosa stessa, l'individuo non potrà arrivare a comprendere la sua sostanza attraverso un cammino più breve;...* Lo stesso cammino che ha fatto l'umanità per essere ciò che è oggi... anche per l'individuo è la stessa cosa, deve cioè mantenere tutti i momenti che lo hanno condotto necessariamente a essere quello che è adesso. *...tuttavia ha dinanzi a sé una fatica più lieve, perché tutto ciò in sé già consummatum est:...* Tutto ciò che è accaduto ormai è saputo; tutto ciò che ha condotto a oggi, il nostro passato, è noto, per cui questo ci allevia la fatica del percorso, in quanto una buona parte di questo percorso è conosciuta, sappiamo che cosa è successo prima di noi e che cosa è accaduto tale per cui oggi siamo nella condizione in cui ci troviamo. Per esempio, due guerre mondiali hanno condotto a una situazione che è quella che viviamo oggi. *Essendo il contenuto di già un pensato, esso è proprietà della sostanza;...* È diventato sostanza, cioè, qualcosa di concreto, il nostro passato. *...non più l'esserci deve venir volto nella forma dell'esser-in-sé; anzi, è ciò ch'è in sé che deve venir volto nella forma dell'esser-per-sé; - ciò ch'è in sé, non più meramente originario né calato nell'esserci, ma piuttosto ridotto già a memoria. Dice non più l'esserci deve venir volto nella forma dell'esser-in-sé: questo percorso è già stato fatto, è già passato all'esser-per-sé e tornato all'in sé, è già coscienza, noi abbiamo coscienza del nostro passato. Nella posizione in cui noi qui cogliamo quel movimento, rispetto all'intero si risparmia il togliere dell'esserci;...* Nel momento in cui cogliamo questo movimento dialettico e lo conosciamo, ci si risparmia la necessità di togliere l'esserci, cioè, di togliere l'immediato, perché sappiamo già che l'immediato è stato questo e quest'altro *...ma quello che pur tuttavia rimane e che richiede più alta trasformazione è la rappresentazione e la nozione delle forme.* La rappresentazione e la nozione delle forme non sono altro che concetti. *L'esserci, ripreso indietro nella sostanza, con questa prima negazione soltanto immediatamente è trasferito nell'elemento del Sé;...* L'esserci, cioè l'immediatezza, una volta che è noto tutto ciò che è accaduto, è diventato qualcosa che è in sé, che è quella che è, cioè è saputa, ne abbiamo coscienza. *...questa proprietà a lui acquisita ha, dunque, ancora carattere di immediatezza priva di concetto, d'immota indifferenza, non altrimenti che l'esserci, il quale è per tal modo passato soltanto nella rappresentazione.* Le cose accadute hanno ancora questa immediatezza, cioè sono quelle che sono; diventano importanti per noi nel momento in cui ne prendiamo coscienza, perché anche le cose accadute possono rimanere in sé, implicite. Ma quello che ci sta dicendo è che è sempre necessario questo continuo lavoro dialettico per fare in modo che la coscienza possa giungere a essere consapevole di sé. *Con ciò l'esserci è in pari tempo un alcunché di noto, qualcosa con cui lo spirito esistente ha chiuso la partita...* L'esserci, l'immediatezza, è diventato noto, il passato è noto. *...e in cui quindi non ha più né attività né interesse. Se l'attività che sta chiudendo la partita con l'esserci è essa stessa solo il movimento dello spirito particolare che non arriva a concepirsi, viceversa il sapere è rivolto contro la rappresentazione così costituitasi e contro siffatto esser-noto; il sapere è l'operare del Sé universale ed è l'interesse del pensare.* Il noto sarebbe la chiacchiera: ciò che è noto a tutti, che tutti sanno, ma che nessuno interroga. Questo, dice Hegel, non è il sapere, anzi, questo è ciò contro cui tutta la *Fenomenologia dello spirito* si batte, contro questo esser noto e, quindi, non più interrogato. *Il noto in genere, appunto perché noto, non è conosciuto. Quando nel conoscere si presuppone alcunché come noto e lo si tollera come tale, si finisce*

con l'illudere volgarmente sé e gli altri; allora il sapere, senza nemmeno avvertire come ciò avvenga, non fa un passo avanti nonostante il grande e incomposto discorrere che esso fa. Senza ponderazione, il soggetto e l'oggetto ecc., Dio, la natura, l'intelletto, la sensibilità ecc., vengono posti a fondamento come noti e come qualcosa che ha valore sicuro, e costituiscono dei punti fissi per l'andata e il ritorno; il movimento corre su e giù tra questi punti che restano immoti e ne sfiora soltanto la superficie. Queste cose note sono quelle cose non sono più poste nel movimento di tesi e antitesi; non c'è la possibilità di cogliere il movimento che c'è fra un elemento, il suo estroflettersi verso l'esterno e il suo ritornare verso l'interno. Ci sta dicendo che queste cose note sono come dei punti messi lì, immobili, che non dicono più niente e che, soprattutto, non consentono un sapere. Così l'apprendere e l'esaminare consiste soltanto nel vedere se ognuno trovi anche nella sua rappresentazione quello che costoro hanno detto: se proprio gli sembri così, e se così gli sia noto o meno. L'analisi di una rappresentazione come di solito era condotta, non consisteva in altro che nel togliere la forma del suo esser-nota. Io prendo la forma di qualcosa che è noto - forma nel senso di concetto -, lo tolgo e lo tengo lì, immobile. Scomporre una rappresentazione nei suoi elementi originari è un ritornare ai suoi momenti, i quali per lo meno non hanno la forma della rappresentazione trovata, ma costituiscono l'immediata proprietà del Sé. È questo che occorre reperire: scomporre il noto, il conosciuto, la chiacchiera, interrogarla, metterla alla prova, e quindi cogliere quei momenti che hanno costituito il movimento dialettico che hanno condotto al Sé, a quello che è. Una tale analisi giunge bensì solo a pensieri che, anch'essi, sono determinazioni note, salde e ferme. Ma questo separato, questo stesso ineffettuale, è un momento essenziale;... Cioè: quando io analizzo le cose le astraggo necessariamente. Dice: Una tale analisi giunge bensì solo a pensieri che, anch'essi, sono determinazioni note, salde e ferme, perché è da lì che si parte. Se una determinazione nota non è salda e ferma non posso partire, non posso muovermi. Ma questo separato, questo stesso ineffettuale: non è qualcosa che si effettua, è qualcosa che io ho astratto. ...è un momento essenziale; infatti, sol perché il concreto si separa e si fa ineffettuale, esso è ciò che muove sé. Perché ci sia questo movimento, questa dialettica, ha la necessità di considerare le cose come se fossero separate, come se fossero astratte rispetto al concreto. Solo facendo così qualcosa si può muovere, soltanto attraverso questa astrazione. L'attività del separare è la forza e il lavoro dell'intelletto, della potenza più mirabile e più grande, o meglio della potenza assoluta. Questa attività del separare è tutto ciò di cui è fatta la Fenomenologia dello spirito: separare, considerare; ma per fare questo deve astrarre, deve togliere dal concreto. Il circolo che riposa in sé chiuso e che tiene, come sostanza, i suoi momenti, è la relazione immediata, che non suscita, quindi, meraviglia alcuna. Dire che il circolo evoca il circolo ermeneutico sarebbe hegelianamente il per noi: noi sappiamo che il circolo di cui sta parlando è il circolo ermeneutico, lui non lo poteva sapere, perché l'ermeneutica non era ancora così apprezzata; esisteva sì, si conosceva il testo di Aristotele, il Περὶ Ἑρμηνείας, ma non c'era l'ermeneutica così come è pensata oggi. Dice Il circolo che riposa in sé chiuso e che tiene, come sostanza, i suoi momenti, è la relazione immediata. Questo circolo conchiuso non è altro che la relazione immediata che c'è tra i vari momenti, ed è questa relazione immediata che li tiene insieme. Ma che l'accidentale ut sic (così com'è), separato dal proprio ambito, che ciò che è legato nonché reale solo nella sua connessione con altro... Io posso sì astrarre così com'è, però lo tiro fuori dal suo ambito, lo astraggo da ciò che lo rende reale, e ciò che lo rende reale è la connessione, la relazione, diceva prima, con altri momenti. ...guadagni una propria esistenza determinata e una sua distinta libertà, tutto ciò è l'immane potenza del negativo;... Cioè: io pongo qualche cosa ma, per potere porre questa cosa, devo porre anche il suo negativo. Se non pongo anche il suo negativo a fianco, io non sto ponendo nulla. Questo in Severino è molto evidente. Pongo questa cosa ma, dice, separato dal proprio ambito, ma il proprio ambito qual è? Il proprio ambito è fatto anche del negativo; se io l'astraggo dal negativo, non è più niente. Quando parla di immane potenza del negativo ci sta dicendo che il negativo, vale a dire ciò che sto ponendo non è, è la condizione per potere porre ciò che sto ponendo in quanto ciò che è. ...esso è l'energia del pensare, del puro Io. È

il negativo che mette in moto il movimento. Per usare termini semiotici, è la relazione con il significato... Considerate la A è B di Peirce: il negativo è la B, è ciò che la A non è, ma se non ci fosse la B non ci sarebbe neanche la A. *La morte, se così vogliamo chiamare questa irrealtà, è la più terribile cosa; e tener fermo il mortuum, questo è ciò a cui si richiede a massima forza. Mortuum è la metafora del negativo. La bellezza senza forza odia l'intelletto, perché questo le attribuisce dei compiti ch'essa non è in grado d'assolvere.* La bellezza senza forza, dice: la forza che gli dà il negativo. *Ma non quella vita che inorridisce dinanzi alla morte, schiva della distruzione; anzi quella che sopporta la morte e in essa si mantiene, è la vita dello spirito. Esso guadagna la sua verità solo a patto di ritrovare sé nell'assoluta devastazione.* Cioè, nel negativo. Nell'assoluta devastazione: io dico una cosa, questa cosa è quella che è, ma per dire che è quella che è devo dire ciò che quella cosa non è; ecco l'assoluta devastazione, che è la vita dello spirito, è la vita stessa. *Esso è questa potenza, ma non alla maniera stessa del positivo che non si dà cura del negativo: come quando di alcunché noi diciamo che non è niente o che è falso, per passare molto sbrigativamente a qualche cos'altro; anzi lo spirito è questa forza sol perché sa guardare in faccia il negativo e soffermarsi presso di lui.* Che è un po' quello che abbiamo fatto in questi anni. Dicendo che per dire una devo dire ciò che quella cosa non è, è come se, usando le parole di Hegel, avessimo guardato in faccia il negativo, la sua devastazione, ma questa è la condizione per pensare. *Questo soffermarsi è la magica forza che volge il negativo nell'essere.* Il negativo sarebbe il nulla, ma io lo faccio diventare essere, lo faccio diventare qualcosa di fondamentale, lo faccio diventare la condizione perché ciò che dico abbia un significato. *Essa è quel medesimo che sopra fu detto il Soggetto, il quale, mentre nel proprio elemento dà esistenza alla determinatezza, supera l'immediatezza astratta, e cioè, in genere, solo essente, ed è quindi la verace sostanza, l'essere e l'immediatezza che non ha la mediazione fuori di lei, ma è questa stessa.* Questa magica forza, dice, è soggetto, cioè, è l'agire, il fare. Questo agire è l'agire del negativo sul positivo e del positivo sul negativo. *Dice nel proprio elemento dà esistenza alla determinatezza, supera l'immediatezza astratta: l'immediatezza astratta è l'immediato, quello che io immagino separato dal concreto, è la lampada che io immagino separata da "questa lampada che è sul tavolo". E cioè, in genere, solo essente: non è solo essente "questa lampada che è sul tavolo", perché è il concreto, non è qualcosa che si dà immediatamente e basta. Il genere di studio proprio dell'antichità si differenzia da quello dei tempi moderni, perché era propriamente il processo di formazione della coscienza naturale.* Lo studio della natura vede le cose così come appaiono, *ut sic*, così come sono, astraendole, immaginandole completamente astratte da un concreto. *Allora, l'individuo, esercitandosi dettagliatamente in ciascuna parte della sua esistenza e filosofando su ogni accadimento, si educò a una universalità intimamente concretata. Nei tempi moderni egli trova invece bella e preparata la forma astratta; lo sforzo per giungere ad afferrarla e a farla sua è oggi più un'esteriorizzazione dell'interno, improvvisa e priva di mediazione, è più una monca produzione dell'universale, che non un procedere di questo dalla concreta e molteplice varietà dell'essere determinato.* Si riferisce alla scienza, che ha fatto questo percorso: all'inizio ha tratto l'astratto dal concreto però mantenendolo come qualcosa di concreto; oggi, dice, non c'è più questo concreto, è rimasto solo l'astratto e la scienza ha a che fare solo con questa cosa. *Ora, quindi, il compito non consiste tanto nel purificare l'individuo dal modo dell'immediata sensibilità per renderlo una sostanza pensata e pensante, quanto piuttosto nell'opposto: nell'attuare, cioè, l'universale e nell'infondergli spirito, togliendo i pensieri determinati e solidificati.* Il compito non è tanto il purificare l'individuo dall'immediatezza, quanto nell'attuare l'universale, nell'infondergli lo spirito. Attuare l'universale, cioè, pensare ciò che accade come qualche cosa che deve giungere all'universale. Soltanto l'universale ha la forma della necessità, cioè, è così perché deve essere così. Andiamo oltre. Le essenze pure sono quelle che riguardano il puro pensare, cioè, l'immediatezza interiore. *Questo movimento delle essenze pure costituisce in generale la natura della scientificità. Tale movimento, considerato come il nesso del contenuto che gli è proprio, è la necessità e il dispiegamento del contenuto stesso a totalità organica.* È questo movimento che comporta la totalità organica, cioè

dell'organismo. Hegel parla dell'organismo proprio nell'accezione biologica, come qualcosa che non è la somma delle parti, ma un'altra cosa, è un complesso di cose molto più complesso della somma delle sue parti. *Il cammino pel quale vien raggiunto il concetto del sapere diviene anch'esso, per via di quel movimento, un divenire necessario e perfetto; cosicché quella preparazione cessa di essere un filosofare accidentale che si appoggia a questi o a quegli oggetti, a queste o a quelle relazioni, a questi o a quei pensieri della coscienza imperfetta, come l'accidentalità lo consente, e che cerca di fondare il vero con ragionamenti che sbandano di qua e di là, con conclusioni e deduzioni da pensieri determinati; anzi questo cammino mediante quel movimento del concetto abbraccerà, nella sua necessità, l'intero mondo della coscienza.* Cioè, questo cammino deve abbracciare ogni momento del suo processo. *Una tale presentazione esaurisce quindi la prima parte della scienza, poiché l'essere determinato dello spirito come prima esistenza non è altro che l'immediato o il cominciamento...* Quindi, la prima parte della scienza è il cominciamento, l'immediato, è il porre qualche cosa. *...ma il cominciamento non è ancora il suo ritorno in sé. È solo il cominciamento. L'elemento dell'esistenza immediata è quindi la determinatezza, per la quale questa parte della scienza si distingue dalle altre. L'accenno a questa differenza conduce a discutere alcuni pensieri irrigiditi che sogliono farsi avanti proprio a questo punto.* Questo è il cominciamento, il porre qualche cosa, è il momento fondamentale, perché se non c'è il cominciamento non c'è neanche tutto il resto. Però, e sta la qui la questione in Hegel, è vero che se non c'è il cominciamento non c'è neanche il resto, ma se non c'è il per sé che ritorna sull'in sé non c'è neppure l'in sé. È la stessa cosa che diceva Peirce: questo movimento, questa relazione tra la A e la B fa essere sia la A che la B, perché la A è il cominciamento - che di per sé è nulla, è soltanto un porre qualche cosa ma non è neanche un porre qualche cosa, perché questo qualche cosa è qualche cosa perché c'è un rinvio. Quindi, ci si ritrova in questa situazione bizzarra per cui, per iniziare, devo porre qualche cosa che, di fatto, non pongo, che non pongo finché non c'è un ritorno. Vale a dire, il cominciamento è già da sempre cominciato. È impossibile stabilire il punto del cominciamento, così come per Peirce è impossibile stabilire il primo segno: non esiste il primo segno, ciascun segno è segno perché segno per un altro segno, necessariamente. Questo punto è importante nel pensiero di Hegel. Il problema che sta ponendo qui è quello del linguaggio, se proprio vogliamo dirla tutta. Come comincia il linguaggio? Qual è il primo suono che possiamo considerare come parola? Soltanto dopo potremo dire che quella è una parola, ma sul momento, mentre si pone, non è ancora niente, non è niente finché non trova un rinvio per cui allora c'è un significato che tornando al punto di partenza dà la sua portata di punto di partenza. È il problema stesso del linguaggio, del suo cominciamento: come comincia? Quando? In che modo? Hegel la svolge così: qualche cosa si avvia, ma noi diciamo che qualche cosa si avvia solo dopo. È per questo che molti, tra cui lo stesso Heidegger, dicono che si è da sempre nel linguaggio, non c'è un momento in cui si entra nel linguaggio, si è lì già da sempre: il cominciamento è qualcosa che è tale soltanto alla fine, perché questo cominciamento ha come fine il tornare su di sé e, quindi, porsi come cominciamento. È un po' complesso ma è così che lo sta ponendo Hegel. D'altra parte, non c'è modo di stabilire dove comincia il linguaggio. E così anche per il cominciamento: per stabilire dov'è il cominciamento dovrei essere già fuori dal cominciamento, anche solo per pensarlo. Come posso porre il cominciamento così *tout court*, senza nessun riferimento, senza alcun referente? Come so che è un cominciamento? Non lo posso sapere in nessun modo. Per questo dicevo che posso saperlo soltanto in un ritorno. Sembra paradossale, eppure lo stesso Peirce pone la questione esattamente in questi termini: non c'è il primo segno, non esiste. E, allora, da dove si comincia? Quando si pensa di cominciare, in realtà si è già cominciato, si è già oltre; per pensare il cominciamento io devo essere già oltre il cominciamento.

Siamo a pag. 28, Capitolo III. *L'immediato sapere determinato dello spirito, la coscienza...* La coscienza come l'immediato essere determinato dello spirito. Io ho coscienza quando qualche cosa mi si determina. *...ha i due momenti del sapere e dell'oggettività negativa del sapere.* Che è un altro modo per dire che c'è il sapere e il sapere che si rivolge all'oggettività negativa, cioè al suo negativo, a ciò che non è, per tornare al sapere. *Mentre in questo elemento si sviluppa lo spirito ed ostende i suoi momenti, ecco che a loro sopravviene quella opposizione, ed essi compaiono tutti quanti come figure della coscienza. La scienza di questo itinerario è scienza dell'esperienza che la coscienza fa...* La scienza dell'esperienza è questo movimento che va dal sapere all'oggettività e che dall'oggettività ritorna in sé. *...la sostanza, insieme col suo movimento, vien considerata oggetto della coscienza.* La sostanza non è una cosa, ci sta dicendo, ma è l'oggetto della coscienza. È un primo modo per intendere una questione importante in Hegel. Non che Hegel negasse la realtà delle cose, ma sicuramente ha avvertito che quella cosa, che chiamiamo realtà, di fatto appartiene alla coscienza, non c'è una realtà fuori dalla coscienza. *Essa non sa né comprende se non ciò che è nella sua esperienza; infatti ciò che è nell'esperienza è solo la sua sostanza spirituale, e invero come oggetto del suo Sé. Ma lo spirito diviene oggetto, poiché è questo movimento: divenire a sé un altro, ossia oggetto del suo Sé, e togliere questo esser-altro.* Per riprendere i suoi termini, questo in sé estroflettendosi si fa oggetto, oggetto a se stesso, quindi, altro da sé. È come se in questo movimento l'in sé diventasse l'oggetto di se stesso. *Ed esperienza vien detto appunto quel movimento dove l'immediato, il non sperimentato, cioè l'astratto, appartenga all'essere sensibile o al semplice solo pensato, si viene alienando, e poi da questa alienazione torna a se stesso; così soltanto ora, dacché è anche proprietà della coscienza, l'immediato è presentato nella sua effettualità e verità.* L'immediato, da sé, non è nulla se non c'è questo movimento, se non torna a se stesso, se non torna a se stesso come concetto, quindi, come esperienza. Infatti, il suo titolo è *La scienza della esperienza della coscienza:* per avere esperienza di qualche cosa occorre che io concettualizzi qualche cosa. Per concettualizzare occorre che questo immediato sia un qualche cosa, ma perché possa essere un qualche cosa deve uscire da sé e tornare su di sé in quanto concetto. *L'ineguaglianza che nella coscienza ha luogo tra l'Io e la sostanza che ne è l'oggetto...* Cioè, fra l'Io e quella sostanza, che sappiamo essere lo spirito. Quindi, c'è l'Io e poi l'oggetto rispetto all'Io, il non-Io. Si mantiene sempre, e non può mai non esserci per Hegel, questa disuguaglianza tra ciò che si pone e ciò che è il ciò che si pone in una sua riflessione. Riflessione che possiamo anche intendere nella sua accezione più comune, cioè come un ripensamento, un riflettere sulla cosa; non soltanto come il riflettersi di qualcosa su se stesso, ma anche il pensarci, vale a dire, concettualizzare, trasformare in concetto, trasformare, quindi, in esperienza. Questa ineguaglianza è la loro differenza fra l'Io e il suo oggetto, che non è altro che l'Io reso oggetto e che poi torna sull'Io, che sarebbe il negativo in generale. *Il negativo può venir riguardato come la manchevolezza di entrambi;...* Cioè: entrambi, sia l'Io che l'oggetto, sono di per sé manchevoli, è soltanto la relazione tra i due che li rende il concreto, un'unità. *...ma è la loro anima, o ciò che li muove entrambi; ragion per cui alcuni antichi ebbero a concepire il vuoto come motore, concependo sì il motore come il negativo, ma questo non ancora come il Sé.* Come invece l'ha concepito lui. Quindi, questo vuoto, questa assenza di unità fra i due elementi... perché, in effetti, questi due elementi - lui ha detto bene parlandone in termini di manchevolezza - mancano. Se uno dovesse prenderli, come si è fatto sino a Kant, come il vero e il falso, il vero qui e il falso di là, ecco, in questo senso sia l'uno che l'altro sono manchevoli. Questa relazione tra i due è la loro anima, è ciò che li rende vivi, è ciò che li rende quello che sono. *Ora, se da prima questo negativo appare come ineguaglianza dell'Io verso l'oggetto...* L'Io verso l'oggetto: quindi, si nega in quanto Io per farsi oggetto per poi ritornare su di sé. *...esso è pure l'ineguaglianza della sostanza verso se stessa.* L'ineguaglianza del pensiero che si estroflette e che torna come pensato. *Ciò che sembra prodursi fuori di lei, ed essere un'attività contro di lei, è il suo proprio operare, ed essa mostra di essere essenzialmente Soggetto.* Cioè: colui che agisce. Potremmo dire che è l'agire stesso del linguaggio, è il linguaggio che agisce in questo modo: dico qualche cosa, questo qualche cosa, per essere un

qualche cosa, si estroflette sul suo significato; una volta che è giunto al suo significato ritorna e diventa quello che è, cioè, quello che intendevo dire. *Avendo la sostanza ciò mostrato compiutamente, lo spirito ha reso uguale alla propria essenza il proprio essere determinato;...* L'essenza dell'idea è un qualche cosa che non è ancora determinato, è un'idea vaga. Una volta che viene determinata, è come se, dice bene qua, *ha reso uguale alla propria essenza il proprio essere determinato*. Qui, in queste poche parole, dice tutto, perché l'idea, un qualche cosa di indeterminato, è quella che è solo se può essere determinata; una volta determinata, diventa davvero un'idea, quella idea. È sempre il movimento di cui stiamo parlando: un qualche cosa di indeterminato, un qualche cosa che dico, diventa quello che è soltanto se lo determino, se lo concettualizzo, se lo penso, cioè, se ritorna dall'in sé al per sé; soltanto in questo movimento diventa il Sé, diventa se stesso. *...lo spirito è allora termine oggettivo di se stesso, proprio come esso è; e l'astratto elemento dell'immediatezza e della separazione del sapere e della verità è sorpassato*. Lo spirito, l'idea, è *termine oggettivo di se stesso*, cioè fa di se stesso il proprio oggetto, in quanto l'idea non è più un'idea indeterminata ma diventa il pensiero dell'idea. *L'astratto elemento dell'immediatezza*: ciò che appare nell'immediato che ancora non è stato posto come un per sé. *... e della separazione del sapere e della verità è sorpassato*: comunemente prima di Hegel si è sempre pensato che l'elemento astratto immediato fosse un elemento separato – questa cosa è vera e la sua negazione è falsa. Quindi, questa separazione del sapere dalla verità, dice Hegel, è sorpassata, non c'è più questa separazione del sapere dalla verità, perché questa separazione comporta il mantenere questi elementi in quanto astratti – la verità è tenuta ben salda lontana dal falso – mentre sorpassare questa posizione è ciò che consente di cogliere il movimento, potremmo dire, del linguaggio mentre si fa, mentre si dice. Hegel ci sta spiegando, ovviamente a modo suo, che cosa succede mentre si parla, che cosa succede mentre qualche cosa si dice, ma perché possa essere un qualche cosa – perché se dico dico qualche cosa – deve estroflettersi e tornare su di sé in quanto qualche cosa. È la stessa cosa che poneva Peirce, la A è B: la A deve estroflettersi sulla B per essere A, senno non è niente, è la B che dice che cos'è la A; ma questa B, se non ci fosse stata la A, non sarebbe mai esistita, così come la A non sarebbe mai esistita senza la B. Quindi, vedete come ciascuno rimane quello che è, la A rimane la A e la B rimane la B, non c'è mai la fusione tra i due; come dire, per usare le parole di Hegel, sono delle figure, e rimangono delle figure, ciascuna con la sua caratteristica – la A non scompare mai nella B - ma anche momenti della relazione, momenti che appartengono a un intero. *L'essere è assolutamente mediato...* Quando parla di mediazione parla della coscienza, è la coscienza che media. *...è sostanziale contenuto che altrettanto immediatamente è proprietà dell'Io; è, a sua volta, un Sé, ovvero sia è il concetto*. Quindi, ci sta dicendo, l'essere è una proprietà dell'Io. L'essere non è più qualche cosa che è fuori dell'Io, ma l'essere *a sua volta un Sé, ovvero sia è il concetto*. Vedete qui come si pone la questione dell'oggetto. L'oggetto non è qualche cosa che è fuori di me, non è propriamente il non-Io, nell'accezione fichtiana del termine, cioè un qualche cosa che è separato da me; no, l'oggetto non è altro che l'Io che si estroflette. Verrebbe da dire che si estroflette sull'oggetto ma, a questo punto, non è neanche corretto; è l'Io che estroflettendosi diventa oggetto e retroflettendosi fa dell'Io quello che è, cioè un Io cosciente. Senza questa estroflessione e retroflessione l'Io non avrebbe possibilità di coscienza, non avrebbe la possibilità di sapere. Infatti, tutta la Fenomenologia dello spirito non è altro che un modo per intendere come funziona il sapere, come accade che si sappia qualche cosa, e lui ce lo sta spiegando in questo modo. *Il loro movimento che in tale elemento si organizza in un intero, è la logica o filosofia speculativa*. La filosofia speculativa non è altro che l'organizzarsi dei vari momenti nell'intero, quando cioè cessano di essere astratti e vengono colti come l'intero, come il movimento intero. Questo movimento intero, colto nella sua totalità, è quello che poi diventerà il Sapere Assoluto, quando cioè tutto è saputo. Il tutto saputo però non comporta la fine per Hegel, assolutamente no; è un punto ideale, certo, dove tutto è saputo, ma è il momento dell'avvio per un modo di pensare diverso. Certo, potremmo anche dire in termini linguistici, ponendo la

questione in modo più semplice: questo sapere tutto non è altro che il concreto, cioè il linguaggio. Quindi, nel momento in cui il linguaggio si svolge, si articola, ci sono dei momenti che corrispondono a un sapere che ogni volta è particolare ma sempre debitore di un sapere totale. Il linguaggio è il concreto in quanto ogni volta che apro bocca il linguaggio è lì tutto, che io lo sappia oppure no, ma è lì tutto, perché se non fosse così io non potrei parlare. Ecco, quindi, che ogni volta questo sapere assoluto appare; per Hegel invece occorre attendere, così come per Severino. Anche per Gentile: ogni atto comporta un sapere assoluto, ogni atto giunge a un sapere assoluto, lo mette in atto, perché se non fosse così non ci sarebbe un atto e non ci sarebbe un altro atto dopo di lui. *Poiché dunque quel sistema dell'esperienza dello spirito ne comprende soltanto l'apparire...* L'esperienza dello spirito: ciò che lo spirito esperisce, è l'apparire di qualche cosa. ... *il processo che conduce da esso alla scienza del vero che è nella forma del vero, sembra meramente negativo;*... Cioè: questo processo deve passare dal negativo, da ciò che quella cosa che io esperisco non è. ... *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?* Perché dobbiamo star lì a perder tempo? Se è falso è falso. *Sopra si è fatto cenno di quel modo che vorrebbe cominciare subito con la scienza; a ciò si conviene ora rispondere più particolarmente, mostrando quale sia la natura del negativo (inteso) come il falso. Le rappresentazioni che si hanno circa questo punto costituiscono il principale impedimento a penetrare nella verità.* Sta dicendo che eliminare il falso è il più grande impedimento al conoscere la verità. *Ciò offrirà l'occasione di parlare della conoscenza matematica che il sapere filosofico considera come l'ideale che la filosofia dovrebbe cercare di raggiungere, senza esservi per altro riuscita, nonostante ogni tentativo. Il vero e il falso appartengono a quei pensieri determinati che, privi di movimento...* Questo è importante per Hegel: il vero e il falso sono fissi, non c'è nessun movimento fra di loro. ... *vorrebbero valere come particolari essenze delle quali l'una sta di qua, l'altra di là rigidamente isolate e senza reciproca comunanza. ... C'è un falso, quanto poco c'è un cattivo.* Il falso in assoluto, così come il cattivo in assoluto. *Falso e cattivo non son mica perfidi come il diavolo, tant'è vero che, volendoli prendere per diavoli, di essi si verrebbe a fare dei soggetti particolari; mentre essi, in quanto falso e cattivo, sono soltanto degli universali pur avendo, l'uno rispetto all'altro, una propria natura. Il falso (ché solo di esso qui si vuol parlare) sarebbe l'altro, il negativo della sostanza, la quale, in quanto contenuto del sapere, è il vero.* Questo è il modo di pensare comune, ancora oggi, peraltro. *Ma la sostanza stessa è essenzialmente il negativo, vuoi come semplice distinguere, ossia come Sé e sapere in genere.* La sostanza, che non è altro che il contenuto dell'idea, è già essa stessa il negativo, perché per avere un contenuto questa idea deve spostarsi su un'altra cosa, e cioè sul suo contenuto, per esempio. Il Sé è già la negatività della sostanza; se la sostanza non fosse negativa a se stessa non ci sarebbe stato il movimento verso un'altra cosa. Se il vero e il falso sono fissi, immobili, identici a sé, che movimento c'è? Una volta stabilito questo abbiamo chiuso il discorso, non si va più da nessuna parte. *Si può ben sapere falsamente. Alcunché vien saputo falsamente, significa: il sapere è in ineguaglianza con la sua sostanza. Ma proprio tale ineguaglianza è il distinguere in generale, che è momento essenziale.* Cosa vuol dire che il sapere è in ineguaglianza con la sua sostanza? Qual è la sostanza del sapere? Non è altro che l'idea, il concetto che io mi faccio di qualche cosa; ma per farmi questo concetto già sono preso in una ineguaglianza tra quello che ho detto e il concetto di ciò che ho detto, cioè il suo significato. Quindi, questa ineguaglianza è già presente, è già lì, ogni volta che si parla. Poco più avanti. *Nell'espressione: in ogni falso c'è qualcosa di vero, quei due termini vengono presi come l'olio e l'acqua che, senza mescolarsi, si trovano insieme solo esteriormente. Proprio per riguardo al significato, proprio per indicare il momento del completo esser-altro, le espressioni dell'ineguaglianza non devono venir più usate non appena il suo esser-altro sia tolto.* Qui c'è Severino. Rileggo: *le espressioni dell'ineguaglianza non devono venir più usate non appena il suo esser-altro sia tolto.* L'ineguaglianza tra l'immediato apparire e il concetto: questa ineguaglianza scompare; se dovesse rimanere l'ineguaglianza è come se dovessero rimanere separati, usando i termini di Severino. Questo suo

essere-altro viene tolto, quindi, non c'è più ineguaglianza e diventa il concreto, perché questo suo essere-altro viene superato. La cosa più semplice da pensare è l'in sé che estroflottendosi diventa per sé e poi ritorna all'in sé. Quindi, questa ineguaglianza tra l'in sé e il per sé scompare nel momento in cui si ritorna all'in sé, cioè si giunge al concreto: non c'è più nessuna ineguaglianza, nessuna separazione; questa separazione, questa ineguaglianza, viene tolta. *Così le espressioni: unità di soggetto e oggetto, di finito e di infinito, di essere e di pensare, ecc., hanno l'inconveniente che i termini soggetto, oggetto, ecc., significano ciò che essi sono al di fuori della loro unità; e nell'unità, quindi, non sono da intendersi così, come suona la loro espressione: altrettanto il falso, non più come falso, è un momento della verità.* Tutte queste dicotomie, queste separazioni, scompaiono nell'*Aufhebung*, nel superamento; non c'è più la distinzione, questi elementi non sono più distinti. Come faceva anche Peirce: nel momento in cui A e B sono in relazione tra loro, non sono più separati né separabili, diventano un'unità, unità che è fatta della relazione di questi due elementi, che rimangono figure ma momenti di questa unità, di questo concreto. *Il pensiero dogmatico nel campo del sapere e nello studio della filosofia non è altro che l'opinione, secondo la quale il vero consiste in una proposizione che è un risultato fisso...* Ci sta dicendo che il vero non è una proposizione, non è un'asserzione – questo è il vero, A è B. ... *o in una proposizione che viene saputa immediatamente. A questioni come le seguenti: quando sia nato Cesare, quante tese facciano uno stadio, e quale stadio, ecc., si deve dare una risposta netta; proprio come è esattamente vero che nel triangolo rettangolo il quadrato dell'ipotenusa è eguale alla somma dei quadrati dei cateti. Ma la natura di una tale così detta verità è diversa dalla natura di verità filosofiche.* Questo perché certe verità si attengono a un certo gioco; la verità filosofica, così come la pensa Hegel, si interroga sulle condizioni di questi giochi, della matematica, della geometria o di qualunque altro gioco; vale a dire, a quali condizioni io posso costruire un gioco? È questo che fa la filosofia. (42) *Quanto alle verità matematiche, verrebbe ancor meno ritenuto geometra colui che sappia a memoria i teoremi di Euclide estrinsecamente, senza sapere la loro dimostrazione, senza saperli, per esprimerci per contrasto, intrinsecamente. Nello stesso modo, potrebbe ritenersi come insoddisfacente la cognizione, acquistata misurando parecchi triangoli rettangoli, che i loro lati stanno nel noto reciproco rapporto. Tuttavia, anche nella conoscenza matematica, l'essenza della dimostrazione non ha ancora il significato e la natura di essere momento del risultato stesso;... Nella matematica tutti i procedimenti che portano al risultato non contano niente, conta solo il risultato. Che è esattamente di ciò che pensa Hegel rispetto alla filosofia. Quando parla di filosofia intende il pensare, il pensare autentico, direbbe Heidegger. In quanto risultato, il teorema si considera bensì come un teorema vero. Ma questa sopraggiunta circostanza non riguarda il suo contenuto, sì bene soltanto la sua relazione al soggetto: il movimento della dimostrazione matematica non appartiene all'oggetto, ma è un operare esteriore alla cosa. Questo è importante. La dimostrazione non appartiene all'oggetto, la dimostrazione non dice che cosa appartiene a quell'oggetto, non ci dice nulla dell'oggetto in quanto tale. Questa dimostrazione è un operare esterno alla cosa, all'oggetto che vuole dimostrare; non c'entra nulla con l'oggetto, è un gioco che si fa. Come diceva Wittgenstein: una volta che ho fatto la mia dimostrazione sono stato bravo ad applicare tutte le regolette, niente più di questo. Poco più avanti. Ma la conoscenza filosofica, in primo luogo, contiene entrambi i tipi del divenire, mentre la conoscenza matematica presenta nel conoscere come tale soltanto il divenire dell'esserci... Il divenire dell'esserci: il divenire di ciò che è presente, qui e adesso. ...ovverossia il divenire dell'essere della natura della cosa. In secondo luogo quella unifica anche entrambi questi movimenti particolari. La nascita interna o il divenire della sostanza è un passare, senza soluzione, nell'esteriorità e nell'esserci; è un essere per altro; e, viceversa, il divenire dell'esserci è il restituirsi all'essenza. La nascita interna, cioè il conoscere qualche cosa, il sapere qualche cosa, o il divenire della sostanza, cioè il farsi sostanza, è un passare in questo movimento continuo, senza soluzione, nell'esteriorità e nell'esserci. Questa conoscenza che passa dall'immediato al mediato, come direbbe Severino; solo che per Hegel torna a ciò che è immediato facendolo diventare altro: solo a questo punto è immediato. il movimento è così il duplice processo*

e divenire dell'intero... Quindi, il movimento è questo duplice processo, di andata e ritorno, e divenire dell'intero: diviene perché diviene un'altra cosa, perché non è più questi due elementi, è un'altra cosa, è la relazione tra questi due elementi, è il superamento di questi due elementi per un'altra cosa; quest'altra cosa è la relazione tra questi due elementi che, una volta in relazione, non sono più gli stessi di prima. ...*vale a dire, ciascun momento pone l'altro momento e ciascuno ha poi in sé entrambi i momenti come due aspetti. Essi, presi insieme, costituiscono l'intero in quanto dissolvono se stessi e si fanno momenti suoi.* Che è esattamente quello che dicevo: si dissolvono in quanto se stessi in questa relazione, non sono più gli stessi, diventano un'altra cosa, si fanno momenti di questa relazione; rimangono anche come figure, rimangono quello che sono, ma si fanno momenti della relazione, che è l'intero. *Nel conoscere matematico la considerazione è un operare che, per la cosa, viene da fuori; ne segue quindi che la cosa vera viene alterata.* Sta dicendo che considero gli elementi in quanto astratti. Quindi, la cosa vera, che è vera all'interno del concreto, quindi del tutto del movimento, viene alterata, non è più vera. È esattamente l'opposto di ciò che si pensa comunemente, cioè che l'astratto sia la cosa considerata per se stessa conduca al vero, considerata astrattamente; mentre lui sta dicendo che no, se la considero astrattamente questo porta al falso; soltanto se la inserisco nell'intero allora colgo il vero. Ricordate “questa lampada che è sul tavolo”: il vero è “questa lampada che è sul tavolo”, che non è una lampada, perché se io comincio a pensare alla lampada già la astraggo. È “questa lampada che è sul tavolo”, una proposizione che inserisce la lampada all'interno di un intero, di un mondo. Se io astraggo la lampada dal mondo, questa lampada non è più quella lampada di cui parlavo dicendo “questa lampada che è sul tavolo”. (44) *Ma la manchevolezza peculiare di tale conoscenza riguarda tanto la conoscenza medesima, quanto la sua materia in generale. – Per quel che riguarda la conoscenza, la necessità della costruzione, anzitutto, non viene intesa nei giusti termini. Essa necessità non scaturisce dal concetto del teorema, anzi viene imposta; e si deve ciecamente ubbidire alla prescrizione di tirare certe linee, mentre se ne potrebbero tirare infinite altre; tutto questo con una ignoranza pari soltanto alla fede che ciò andrà a buon fine per la condotta della dimostrazione.* Poco più avanti. *Così la dimostrazione percorre una via che si fa cominciare a un punto qualunque, senza sapere in che rapporto stia con il risultato che deve venir fuori. Una tale dimostrazione assume nel suo corso certe determinazioni e certi rapporti e ne scarta altri, senza che si possa immediatamente render conto della necessità per cui ciò avviene; una finalità esteriore regge un tale movimento.* Cioè, la necessità di arrivare al teorema; tutto il resto non importa. *L'evidenza di questo manchevole conoscere, della quale la matematica va superba facendosene un'arma anche contro la filosofia, si basa sulla povertà del fine e sulla deficienza del contenuto della matematica, ed è quindi così fatta, da suscitare disprezzo da parte della filosofia.* Si disprezzano entrambi, l'un con l'altro. *Fine o concetto della matematica è la grandezza.* La misurabilità, la calcolabilità, è su questo che si fonda la matematica. *Ma questa è appunto la relazione inessenziale e aconcettuale. Perciò qui il movimento del sapere procede in superficie, non tocca la cosa stessa...* Come diceva prima, la dimostrazione non tocca mai la cosa, non la raggiunge nemmeno. ...*l'essenza o il concetto, e non è quindi per nulla un atto concettivo.* O, come direbbe Heidegger, la scienza non pensa, non concettualizza ciò che fa, lo mette in atto, lo mette in pratica attraverso modelli. *La materia intorno alla quale la matematica garantisce il suo consolante tesoro di verità è lo spazio e l'Uno. Lo spazio è l'esserci nel quale il concetto iscrive le sue differenze come in un elemento morto e vuoto dove esse sono altrettanto immote e prive di vita. Ma l'effettuale non è un qualcosa di spaziale, come vien considerato dalla matematica; di una tale ineffettualità costituita come le cose della matematica non si impacciano né la concreta intuizione sensibile, né la filosofia. In un elemento così ineffettuale non può capire che un vero ineffettuale, fatto di proposizioni rigide e morte; dopo ognuna di queste proposizioni si può far punto; la seguente ricomincia per conto proprio, senza che la prima accenni a muoversi verso l'altra, e senza che a questo modo sorga una connessione necessaria attraverso la natura della cosa stessa.* Continua a ribadire lo stesso concetto, che è poi il modo con cui si pensa oggi: le cose sono tenute astrattamente separate,

senza accorgersi delle connessioni che ci sono tra le cose, connessioni che emergono soltanto nel concreto. Si potrebbe fare un esempio molto semplice partendo da Freud: le paure, le angosce, ecc., se non si considerano come momenti di un insieme, di un intero, non si intende nulla, non portano da nessuna parte. Occorre intendere questi elementi che compaiono come momenti di un tutto; è soltanto questo intero che rende conto delle connessioni che consentono a questi elementi di essere così spaventosi, ecc. Senza queste connessioni, disconnettendo tutto questo, è chiaro che si continua ad avere paura, perché non si sa nulla di questa paura, per dirla in modo spiccio.

5 giugno 2019

Siamo a pag. 35 (45). *L'evidenza di questo manchevole conoscere...* Si sta sempre riferendo alla matematica. *...della quale la matematica va superba facendosene un'arma anche contro la filosofia...* La matematica si ritiene evidente ma è un sapere manchevole. *...si basa sulla povertà del fine e sulla deficienza del contenuto della matematica, ed è quindi così fatta, da suscitare disprezzo da parte della filosofia. Fine o concetto della matematica è la grandezza.* La matematica si occupa di misurabilità, della calcolabilità delle cose. *Ma questa è appunto la relazione inessenziale e aconcettuale. Perciò qui il movimento del sapere procede in superficie, non tocca la cosa stessa,...* Un po' come diceva Heidegger: la scienza non pensa. *...l'essenza o il concetto, e non è quindi per nulla un atto concettivo.* Non è un sapere, non è scienza. *La materia intorno alla quale la matematica garantisce il suo consolante tesoro di verità è lo spazio e l'Uno. Lo spazio è l'esserci nel quale il concetto iscrive le sue differenze come in un elemento morto e vuoto dove esse sono altrettanto immote e prive di vita. Ma l'effettuale...* Con effettuale potremmo anche intendere il concreto, nell'accezione severiniana del termine. *...non è qualcosa di spaziale, come vien considerato dalla matematica; di una tale ineffettualità costituita come le cose della matematica non si impacciano né la concreta intuizione sensibile, né la filosofia. In un elemento così ineffettuale non può capire che un vero ineffettuale, fatto di proposizioni rigide e morte; dopo ognuna di queste proposizioni si può far punto; la seguente ricomincia per conto proprio, senza che la prima accenni a muoversi verso l'altra,...* Ecco la critica fondamentale di Hegel, e cioè che non c'è un movimento di un elemento in un altro, non c'è movimento dialettico; ciascuna cosa, di cui la scienza matematica si occupa, è immobile, ferma, chiusa in se stessa, non va da nessuna parte. *Inoltre, in grazia di quel principio e di quell'elemento, – e qui sta tutto il formalismo dell'evidenza matematica – il sapere procede sulla linea dell'eguaglianza.* Tenete conto che la Fenomenologia dello spirito potrebbe anche essere letta come una critica al formalismo logico, al formalismo matematico, al formalismo in generale. *Infatti, il mortuum...* Il morto, cioè la cosa chiusa in sé. *...poiché esso non muove se medesimo, non giunge alle differenze dell'essenza, non all'opposizione o ineguaglianza essenziale, e quindi neanche al passaggio dell'opposto nell'opposto, e tanto meno al movimento qualitativo e immanente, all'automovimento.* Andiamo a pag. 37 (47). *La filosofia, al contrario, non considera la determinazione inessenziale, ma la considera in quanto è essenziale. Elemento e contenuto della filosofia non è l'astratto o il non effettuale ma l'effettuale...* Possiamo intendere l'effettuale come il concreto. *...l'autoponentesi, ciò che vive in sé, l'essere determinato che è nel proprio concetto.* Non è altro che l'esempio che faceva Severino, “questa lampada che è sul tavolo”: è questo l'effettuale, è questo l'autoponentesi. *L'elemento della filosofia è il processo che si crea e percorre i suoi momenti; e questo intero movimento costituisce il positivo, e la verità del positivo medesimo. Dice questo intero movimento costituisce il positivo, è ciò che si pone il movimento, è questo che si pone. Così la verità racchiude in sé anche il negativo, ossia ciò che si chiamerebbe il falso, qualora potesse venir considerato come alcunché dal quale si debba fare astrazione. Ciò che sta dileguando deve anzi venir considerato esso stesso come essenziale;...* Ciò che sta dileguando: ciò che si oppone all'in sé dilegua nel senso che viene superato. Il dileguamento è il superamento di qualcosa, non l'eliminazione. *...esso, cioè, non è da considerare nella determinazione di alcunché di rigido, che, tagliato via dal vero, debba venir abbandonato, dove che sia, al di fuori di*

questo; né d'altronde il vero è da considerare come un alcunché positivizzato e morto, giacente inerte dall'altra parte. Qui c'è tutta la dialettica hegeliana. *L'apparenza è un sorgere e un passare che né sorge né passa, ma che è in sé e costituisce l'effettualità e il movimento della vita della verità.* Non sorge e non passa; eppure, è un continuo sorgere e passare. Non sorge, nel senso in cui ne parla Peirce: non possiamo stabilire dove incomincia, non possiamo delimitarlo perché sarebbe astrarlo dal concreto, da questo movimento. *Per tal modo, il vero è il trionfo bacchico dove non c'è membro che non sia ebbro; e poiché ogni membro nel mentre si isola altrettanto immediatamente si risolve, - il trionfo è altrettanto la quiete trasparente e semplice. Nel Tribunale di tale movimento non sussistono né le singole figure dello spirito, né i pensieri determinati; ma essi, come sono momenti negativi e dileguanti, così anche sono positivi e necessari.* Vedete come continua indicarci questo movimento, questa *Aufhebung*, questo passare da un momento all'altro, dove però rimangono sempre figure individuate, determinate in quanto tali, non scompaiono. Per questo rimangono figure, ciascuna rimane quella che è, ma diventa un momento dell'intero, diventa un qualche cosa che è quello che è all'interno dell'intero. *Nell'intero del movimento, concependo l'intero come quiete, ciò che nel movimento medesimo vien distinguendosi e assumendo una particolare esistenza determinata è conservato come qualcosa che ha reminiscenza di sé; come qualcosa il cui essere determinato è il sapere di se stesso, mentre tale sapere è altrettanto immediatamente un essere determinato.* Hegel parla anche di quiete, perché nell'intero del movimento, nel concreto, possiamo concepire questo intero come una quiete, dove qualcosa, dice, viene determinato, ma che cosa viene determinato? Non l'oggetto in quanto tale ma, e ce lo dice in modo molto preciso, è il sapere di se stesso; e *tale sapere è altrettanto immediatamente un essere determinato*: è questo che è determinato. Qui incomincia a porre la questione, che affronterà poco più avanti, quella famosa questione dove dice che ciò che è reale è razionale, e ciò che è razionale è reale. Spesso questo viene inteso in modo molto banale, antropomorfizzando la realtà, come se avesse una sua ragione. La realtà sono le cose, e quindi è come se le cose avessero una loro ragione intrinseca. No, dice, il reale è razionale perché solo il razionale, la coscienza, il sapere, determina il reale, lo fa esistere in quanto tale. Ciò che è razionale è reale perché la realtà non è altro che ciò che è razionale, non è altro che il pensiero che si determina. Adesso fa un accenno al metodo. (48) *Potrebbe sembrar necessario di esporre in precedenza quanto è rilevante intorno al metodo di quel movimento o della scienza.* Di questo ne parlerà in modo più specifico nell'Introduzione. *Ma il suo concetto sta già in quel che si è discorso, e la sua più vera presentazione appartiene alla logica, o è piuttosto la logica stessa.* Sta dicendo che questo metodo lo vuole mostrare in atto attraverso l'esposizione del suo pensiero. Ci sta dicendo: il modo in cui lo penso, il metodo che io utilizzo, lo trovate esposto nel modo in cui articolo le cose che vado pensando. *Infatti il metodo non è altro che la struttura dell'intero presentato nella sua più pura essenza. Ma, quanto alle idee che si sono avute fino ad oggi intorno a questo punto, noi dobbiamo essere consapevoli che anche il sistema delle rappresentazioni riferentesi al metodo filosofico appartiene ormai ad una cultura sorpassata. Ciò potrebbe suonare alquanto reclamistico o rivoluzionario, sebbene questo sia un tono dal quale io mi so ben lontano; si voglia pertanto ritenere che l'apparato scientifico offerto dalla matematica,...* Ce l'ha sempre con la matematica ma, in realtà, per tutto il testo ce l'ha con il formalismo. ...— *fatto di chiarimenti, di partizioni, di assiomi, di serie di teoremi e loro dimostrazioni, di principi e loro conseguenze e conclusioni, - è esso stesso, per l'opinione, a dir poco antiquato.* Antiquato? Funziona ancora oggi, perfettamente. *Se anche la sua inutilità non è chiaramente riconosciuta, non se ne fa tuttavia che poco o punto uso; e se esso, in sé, non viene disapprovato, non è tuttavia amato, mentre noi dobbiamo fermamente ritenere che ciò che ha un valore vero si attui nella pratica e si renda amato.* Ciò che appare o che consideriamo vero è qualcosa che si attua nella pratica, nel fare. La questione del fare è importante in Hegel e interverrà tantissimo; lui riprende il termine aristotelico di ἐργον, che viene tradotto spesso con energia, ma non è solo energia ma è l'agire, è il fare. *Non è però difficile a riconoscere che la maniera di porre un principio, di sostenerlo nei suoi fondamenti, di confutarne con argomenti il principio opposto, non è la*

forma nella quale possa farsi avanti la verità. I principi della matematica funzionano così: pongo un principio, esibisco i suoi fondamenti e confuto chiunque mi si opponga. La verità è il movimento di lei in lei stessa... È questo movimento dall'in sé al per sé e che ritorna nell'in sé che fonda il conoscere, il sapere, la scienza. ...mentre quel metodo è un conoscere che rimane esteriore al contenuto. Cioè: non indaga mai la cosa in sé, non si pone mai la questione di che cosa è ciò che sta maneggiando, che sta manipolando; è sempre un qualche cosa che dice cosa sta intorno a quella cosa, non va mai dritta alla questione, chiedersi, per esempio, come sa che è così. Perciò esso è peculiare della matematica, ha per proprio principio la relazione aconcettuale della grandezza, e per proprio contenuto il morto spazio e il morto Uno. Inoltre è bene che esso metodo in maniera più sciolta, cioè più misto di arbitrio e di accidentalità, permanga nell'ambito della vita comune, della conversazione o della divulgazione storica, le quali soddisfano più la curiosità che non la conoscenza...

A pag. 40 (50). Qualche riga avanti. *Quel formalismo di cui già si disse sopra e il cui modo di procedere qui vogliamo segnalare più da vicino, ritiene di aver già concepite ed espresse la natura e la vita di una formazione, quando ne abbia affermata, come predicato, una determinazione dello schema, – sia la soggettività o l'oggettività, o anche il magnetismo, l'elettricità, ecc., la contrazione o l'espansione, l'oriente o l'occidente e simili; il che può venir moltiplicato all'infinito, giacché in questo modo ogni determinazione o formazione può venire riadoperata in un'altra... È quello che fa la scienza: la scienza opera con modelli. Un modello scientifico viene utilizzato in questa cosa; poi, lo si utilizza per l'altra; è sempre lo stesso modello. Si accettano allora dall'intuizione volgare delle determinazioni sensibili, le quali debbono indubbiamente significare altro da ciò che esse dicono; d'altronde anche quello che in sé è significativo, come le pure determinazioni del pensiero, per es. soggetto, oggetto, sostanza, causa, universale, ecc., viene usato con la stessa sconsideratezza acritica della vita volgare e a quello stesso modo con cui si discorre di forza e debolezza, e di espansione e contrazione. Di conseguenza quella metafisica è non meno antiscientifica di queste rappresentazioni sensibili. Vale a dire, si utilizzano questi concetti come oggetti metafisici senza mai problematizzarli. A pag. 43 (53). Alla scienza è lecito organizzarsi soltanto mediante la vita propria del concetto. Sta parlando della scienza così come la intende lui. La determinatezza che, tratta dallo schema, vien esteriormente apposta all'esserci, nella scienza è invece l'anima automoventesi del contenuto perfetto. La determinatezza, che si immagina come qualcosa di esteriore che viene appiccicato alla cosa, a ciò che dico; ma ciò che dico è, invece, l'anima del movimento, perché ciò che dico comporta la sua negazione; questa negazione ritorna, superandosi, e diventa il concreto, diventa il concetto. Io posso appiccicare la determinatezza a qualche cosa e immaginare che questo predicato descriva la cosa di cui sto parlando, oppure, come intende Hegel, io dico di questa cosa ma tengo conto di ciò che nega questa cosa. Al contrario, l'appiccicarla come un'etichetta non coglie nessun negativo, semplicemente la incola lì e finito il discorso, ma non c'è nessuna interrogazione, nessun domandarsi intorno a questa operazione. Quello che fa Hegel, invece, è dire qualche cosa e cominciare a interrogare ciò che si sta dicendo, accorgendosi quindi del negativo, cioè di tutti quegli elementi che non sono ciò che sto dicendo. Il movimento dell'essente è, da una parte, di divenire un altro a se stesso... Io dico qualche cosa e questo qualche cosa diviene altro a se stesso, è un'altra cosa. ...e di farsi, così, immanente contenuto di se stesso... Qui incomincia a porre una questione importante. Il movimento dell'essente è questo: diviene altro da sé e a questo punto, divenendo altro da se stesso, succede che diventa il contenuto. Diciamola in un altro modo: soggetto – oggetto, il soggetto conosce l'oggetto – questo tradizionalmente: il soggetto sta di qua e l'oggetto di là. Lui sta dicendo un'altra cosa, molto fine: questo soggetto si sposta verso l'oggetto per conoscerlo e in questo movimento questo oggetto si fa immanente al soggetto, cioè diventa parte integrante del soggetto. È il movimento dell'in sé-per sé-in sé. Ora, questo oggetto, la cosiddetta realtà, non può darsi né esistere senza questo movimento; qualunque cosa io colga la colgo perché c'è questo movimento che mi fa tornare l'oggetto nel soggetto; e, quindi, questo oggetto diventa oggetto, posso quindi pensarlo fuori di me, perché è diventato immanente al*

soggetto. Questo, peraltro, è il movimento del linguaggio stesso; io posso pensare che esista una realtà esterna perché c'è il linguaggio, perché c'è questa distanza, che il linguaggio pone, tra ciò che dico e il ciò di cui dico; ma questa è una distanza che pone il linguaggio, non esiste in natura. Proprio perché c'è questa distanza, instaurata dal linguaggio, io posso pensare che esista qualcosa fuori di me, sennò non potrei pensarlo: per un bruco non esistono le cose fuori di lui. Quindi, come vi dicevo, è importante questo aspetto, è essenziale in tutta la filosofia hegeliana. Non è che Hegel non credesse nella realtà, ma per lui la realtà è la coscienza, per lui la realtà è questo ritornare dell'oggetto nel soggetto; solo quando è tornato nel soggetto è reale: reale è razionale in quanto è tornato nel soggetto, inteso come ciò che agisce, ἔργον, il fare.

Intervento: La realtà per Hegel è, quindi, una costruzione?

È un concetto; quindi, sì, una costruzione. Diventa realtà quando è concettualizzata. È in questo modo che si intende che il reale è razionale: è la realtà soltanto nel momento in cui è concettualizzata, sennò non c'è. Sarebbe come chiedersi se c'è qualcosa fuori del linguaggio; è una domanda che non ha nessun senso né, logicamente, alcuna risposta, nel senso che per chiedermi questa cosa deve esserci il linguaggio, se non ci fosse non potrei nemmeno pensare a questa cosa; quindi, non ha alcun senso porsi questa domanda. La cosa importante, torno a dirvi, è che proprio c'è il linguaggio, che instaura questa distanza tra il mio dire e ciò di cui dico, che è possibile pensare che esista qualche cosa fuori di me, cioè, fuori dalla mia parola. *In quel movimento la negatività è il distinguere e il porre l'esserci;...* In questo movimento la negatività, cioè, l'essere altro da sé, la distanza fra il dire e ciò di cui dico – ciò di cui dico sarebbe la negatività, è altro da ciò che dico – è *il distinguere e il porre l'esserci*. È in questo movimento, in questa operazione, che è prettamente linguistica, che si instaura l'esserci, e cioè che la cosa diventa sé, che la realtà diventa la realtà; ma lo diventa perché c'è il linguaggio che comporta questa distanza, questo andirivieni. *...in questo ritorno in se stesso la negatività è il divenire della semplicità determinata*. La semplicità è qualcosa che attiene all'in sé ma non è determinata finché rimane in sé, è quando incontra il per sé che si determina, e allora diventa una semplicità determinata. *Per tal modo il contenuto non mostra la sua determinatezza come ricevuta da un altro e su lui apposta; anzi esso la dà a se stesso e da se stesso si dispone a momento e a luogo dell'intero*. Questa è una frase fondamentale. Il contenuto, il significato, non riceve significato da chissà che cos'altro; lo riceve da se stesso, è il significato che dà il significato a se stesso nel momento in cui ritorna all'in sé, nel momento in cui viene concettualizzato; ma se non c'è questo ritorno, se non c'è questo movimento dal per sé all'in sé, il significato non è niente. Dice *la dà a se stesso e da se stesso si dispone a momento e a luogo dell'intero*: questo significato diventa un momento dell'intero; non è più un qualche cosa, così come la realtà, un qualche cosa che è al di fuori; il significato diventa quello che è nel momento in cui "ritorna" nell'intero, cioè, diventa concreto. *L'intelletto tabellesco trattiene per sé la necessità e il concetto del contenuto, ossia ciò che costituisce la concretezza, l'effettualità e il vivente movimento della cosa sulla quale esso manovra;...* La matematica fa le tabelline e immagina di avere catalogato un qualche cosa, che invece è vivo. È questa la questione per Hegel: le cose sono vive. Così come le parole: sono vive, nel senso che agiscono; la parola non è un *caput mortuum*, cioè un qualche cosa che una volta detta è quella che è e non si muove più, ma è viva, continua a dire, a muoversi, continua a connettersi con infinite altre cose. Dice *il vivente movimento della cosa sulla quale esso manovra*: è di questo che non si accorge la scienza matematica. *...o piuttosto, lungi dal tenere tutto ciò per sé, non lo conosce; se avesse, infatti, quella capacità di uscir di sé e di penetrare nella cosa, certamente la mostrerebbe*. Cosa che la scienza non ha mai potuto né saputo fare; non lo può fare, non può entrare nella cosa, diventare la cosa, cioè, un qualche cosa che è fuori del linguaggio e poi da lì descriversi; con che cosa? *Ma di tutto ciò quell'intelletto non prova neanche il bisogno;...* La scienza non ha questa necessità, non gliene importa niente; la tecnica, meno che mai. *...altrimenti la smetterebbe col suo schematizzare o, per lo meno, non lo prenderebbe per una indicazione di contenuto; esso dà soltanto l'indicazione del contenuto, ma il contenuto stesso non lo fornisce*. La scienza non pensa;

torniamo sempre lì. *Se la determinazione, e sia pure, – ad esempio, – quella del magnetismo, è una determinazione in sé concreta o effettuale, essa è tuttavia ridotta a qualcosa di morto, perché soltanto predicata ma non riconosciuta come immanente vita di un altro essere determinato, né riconosciuta a quel modo ch'essa, in quello, intimamente e peculiarmente si autoproduce e si rappresenta.* Ci sta dicendo, anche se non lo dice lui ma io, che qualunque cosa non è fuori dal linguaggio. Anche il magnetismo è nella parola, ed è in questo senso che è vivo: perché è nel linguaggio, perché è in continuo movimento, perché, come direbbe Hegel, è preso nella dialettica, quindi, in una evoluzione continua. Non c'è la parola morta, non esiste per Hegel. Il magnetismo, dice, si autoproduce. Chiaramente, se consideriamo il magnetismo come un *caput mortuum*, come qualcosa che è quello che è, non produce niente; ma se lo consideriamo come qualcosa di vivo, allora diventa una parola, diventa un qualche cosa che apre a infinite altre questioni. Possiamo, certo, utilizzarlo come determinatezza, è chiaro che se mi serve una calamita per tirar su un pezzo di ferro uso la calamita, ma non è di questo che sta parlando Hegel. Intendere il magnetismo come una parola è il modo di accorgersi che il linguaggio è la vita stessa. Nel momento in cui parlo di magnetismo non è che questo magnetismo esiste di per sé, esiste nel momento in cui il soggetto si rivolge all'oggetto, al magnetismo, ma è soltanto in quanto ritorna, in quanto ne è cosciente, in quanto lo concettualizza, che diventa reale. A pag. 45. *Poiché la sostanza, come sopra si ebbe a dire, è in lei stessa Soggetto...* Vedete che la sostanza è qualcosa di vivo, che agisce; la sostanza non è il morto, non è immobile. *...proprio per ciò ogni contenuto è anche la riflessione di sé in se stesso.* Dice *ogni contenuto è anche la riflessione di sé in se stesso:* ogni significato è la riflessione di sé in se stesso, cioè, è un qualche cosa che, riflettendosi in se stesso, diventa quello che è. Soltanto in questo movimento diventa quello che è, perché soltanto questo movimento di fatto lo concettualizza, ne coglie la vita, il vivere di questo concetto. *La sussistenza o la sostanza di un essere determinato è l'eguaglianza con se stesso;...* Cosa nota da sempre: l'essenza di qualche cosa è l'essere quello che è. *...giacché la sua ineguaglianza con sé sarebbe il suo dissolvimento.* Aristotelicamente sarebbe la legge del terzo escluso: o è A oppure è non-A. Nella logica aristotelica tradizionale il falso viene eliminato, non può sussistere a fianco del vero: questo lo diceva anche Severino: non può sussistere a fianco e, difatti, lo tolgo; perché se lascio l'essere a fianco del non-essere, allora l'essere è anche non-essere e si annulla, diventa nulla. *Ma l'eguaglianza con se stesso è la pura astrazione; e questa è il pensare. Quando io dico: qualità dico la determinatezza semplice.* Quando dico la qualità – questo è di vetro – dico la sua determinazione semplice. *Per la qualità un essere determinato è distinto da un altro essere determinato o è, appunto, un essere determinato; esso è per se stesso o esiste mediante questa semplicità con sé.* Ma con ciò esso è essenzialmente il pensiero. È il pensiero che decide dell'identità; questa identità non c'è fuori del pensiero. *Qui si comprende che l'essere è pensare...* Non è una frase da poco: l'essere è pensare, cioè, l'essere è qualcosa di vivo, è qualcosa che si autopone continuamente e autoponendosi si modifica e procede sempre in avanti. Verrebbe quasi da fare una postilla, aggiungere una notarella che potrebbe fare Nietzsche: l'essere è, sì, pensare ma un pensare al superpotenziamento. *...qui è a suo luogo quel modo di vedere che si studia di evitare il consueto discorrere aconcettuale circa l'identità del pensare e dell'essere.* Aconcettuale vuol dire che non pensa, direbbe Heidegger, non lo mette a tema e non lo problematizza, lo pone come un qualche cosa che è quello che è, aconcettualmente. *Ora, poiché il sussistere dell'essere determinato è l'eguaglianza con sé o la pura astrazione, ecco che questo sussistere è l'astrazione di sé da se stesso, o è esso stesso la sua ineguaglianza con sé e la sua risoluzione; è la sua propria interiorità nonché il riprendersi in sé medesimo: il suo divenire.* Qui precisa cosa intende dire. L'eguaglianza con sé è la pura astrazione. Perché? Perché per potere dire che un elemento è se stesso devo astrarlo, direbbe Heidegger, dal mondo, e Severino direbbe astrarlo dal concreto, come se parlassi da fuori della proposizione “questa lampada che è sul tavolo”. *...ecco che questo sussistere è l'astrazione di sé da se stesso.* Cioè: io astraggo per potere determinare qualche cosa... qui Severino è illuminante: per poterne parlare di quella lampada devo astrarla da se stessa, per in se stessa è “questa lampada

che è sul tavolo”, è questo che è se stessa, è nel concreto; quindi, devo astrarla, ci sta dicendo Hegel, da se stessa, perché se stessa è presa nel movimento. Per astrarre è come se io dovessi bloccare questo movimento, è come se dovessi considerare qualche cosa fuori da questo movimento. ... *o è esso stesso la sua ineguaglianza con sé e la sua risoluzione...* Se io lo considero astrattamente è ineguale rispetto a se stesso, perché è un'altra cosa. Come direbbe Severino, diventa autocontraddittorio se lo astraggo dal concreto. Dice *ineguaglianza con sé* ma questo sé non è altro che la sua risoluzione in quanto è passato da sé a essere altro da sé e poi tornato a sé. ... *è la sua propria interiorità nonché il riprendersi in sé medesimo: il suo divenire.* Il riprendersi in sé medesimo è il suo divenire in quanto diviene altro perché, nel momento in cui dall'in sé passiamo al per sé e ritorna all'in sé, questo in sé non è più quello di prima, è un'altra cosa; così come esattamente ci dice Peirce: nel momento in cui si instaura la relazione, cioè interviene il terzo fra A e B, A e B non sono più A e B in quanto tali, non sono più astratti, sono un concreto, e questo concreto è la relazione tra A e B, dove A e B sono un'altra cosa rispetto a ciò che erano prima, considerati astrattamente. *Mediante questa natura dell'essente, e in quanto l'essente ha per il sapere questa natura, il sapere non è l'attività che manipola il contenuto come un alcunché estraneo;...* Ancora insiste e precisa: l'essente ha questa natura, cioè, il sapere non è l'attività che manipola il contenuto, come se il contenuto fosse qualcosa che è fuori da questo sapere. No, il contenuto è nel sapere – reale è razionale. ... *non la riflessione in se stesso fuori dal contenuto...* Il contenuto non è fuori dalla riflessione; il contenuto, la realtà, è la mia riflessione. Questo sempre per il motivo che dicevo prima e che riguarda il linguaggio: è perché c'è il linguaggio che il mio dire prende le distanze, cioè, si distanzia da ciò di cui dico, inaugurando con questo la possibilità di pensare che le cose sono fuori di me. ... *la scienza non è quell'idealismo che subentrò al dogmatismo dell'asserzione, assumendo la veste del dogmatismo della rassicurazione o del dogmatismo della certezza di se stesso; – anzi il sapere vede tornare il contenuto nella sua propria interiorità, e la sua attività è piuttosto immersa nel contenuto, – perché essa ne è l'immanente Sé, – a anche in pari tempo ritornata in sé, perché essa è la pura eguaglianza con sé nell'esser-altro...* È in questo esser-altro che diventa uguale a sé, diventa sé, cioè, nel suo estroflettersi e poi tornare. È in questo tornare che diventa sé. ... *l'attività è così l'astuzia la quale, pur sembrando sottrarsi all'attività, si accorge che la concreta vita della determinatezza...* Lui parla di vita della determinatezza. Quando io determino qualche cosa penso che questo qualche cosa che determino sia lì a mia disposizione, mentre lui parla di vita della determinatezza, questa cosa è viva, questa cosa agisce. Non è oggetto ma soggetto, perché io sono soggetto che lo rendo soggetto. ... *proprio mentre si illude di essere dedita alla conservazione di sé, al particolare interesse, è, invece, l'inverso: cioè un operare che si dissolve e si fa di sé un momento dell'intero.* Io penso che quella cosa sia lì, ferma, immobile, morta; e, invece, no, questa cosa sta facendo, sta lavorando, agisce. Anche Heidegger riprende, non proprio pari pari, ma riprende questo dicendo che mentre io faccio delle cose – il progetto – queste cose che sto facendo mi modificano, perché io sono questa cosa che viene modificata: io osservo una certa cosa e mentre la osservo questa cosa viene modificata in quanto è viva, direbbe Hegel. Non è morta, è viva, e quindi mi modifica, e la modificazione che avviene in me interviene anche nel modo in cui io vedo quella cosa – in questo circolo ermeneutico.

12 giugno 2019

C'è una cosa importante che Hegel sta dicendo qui, verso la fine della Prefazione: la questione della dialettica. Lui parla di soggetto-oggetto, ma lui pone una questione importante, cioè, questo oggetto, di fatto, è nella coscienza. È questa la realtà, sarebbe il Sé, cioè la sintesi tra l'in sé e il per sé. Noi, però, possiamo fare un passo in più, tenendo conto che questo movimento è il movimento della parola: è la parola che è divisa, che apre un'apertura, uno spazio tra il dire e ciò di cui questo dire, dice. Ovviamente, c'è una relazione tra questi due momenti. Possiamo anche

usare le parole di Hegel: considerare il dire e il ciò sui cui dice come due figure, che però diventano momenti di un intero, in cui il dire e il ciò di cui si dice si compiono in una sintesi: dico qualcosa e questo qualche cosa – l'in sé, il dire – non è altro che un movimento verso ciò di cui il dire dice. Questo movimento porta il dire fuori da sé, cioè, lo sposta verso qualche cosa che è altro da sé, perché il dire non è ciò di cui il dire dice, sono due cose diverse, sono due figure che diventano due momenti, ma rimangono due figure distinte, non succede mai che l'una trapassi nell'altra, che si annulli nell'altra, ma rimangono. Questa *Aufhebung*, questo oltrepassamento, di cui parla Hegel, non è altro che il rilevare questa distanza, questa apertura, prodotta dal funzionamento del linguaggio, e di condurla a qualche cosa che definisce il linguaggio, perché il dire, da sé, in quanto tale, cioè, l'in sé senza un per sé e senza tornare sull'in sé, non è niente, come dice Hegel, è nulla. Occorre questo movimento ed è attraverso questo che io conosco le cose. Ricordate il titolo, *La scienza dell'esperienza della coscienza*: rendersi conto di come funziona la coscienza, che peraltro deve passare dalla semplice coscienza alla scienza. Questo ci mostra molto bene e in atto il funzionamento del linguaggio, ci mostra questo movimento; il linguaggio è movimento, se non fosse movimento non esisterebbe. Questo sembra che Hegel l'abbia inteso, anche se ovviamente non parla mai di linguaggio; allora non si poneva nemmeno la questione; però, di fatto, quando parla di coscienza, di conoscenza, parla di linguaggio, perché senza linguaggio non c'è nessuna coscienza, nemmeno conoscenza. Dicevo che rende conto di questo movimento, ma in questo movimento c'è l'apertura, c'è la distanza, ed è questa apertura che consente al linguaggio di funzionare, cioè il passaggio dall'in sé al per sé. Però, se si fermasse al per sé... proviamo a usare i termini di de Saussure: se il significante, muovendosi verso il significato, se non incontrasse un ritorno su di sé rimarrebbero due istanze separate. È chiaro che il significante è quello che è perché ha un significato, perché questo significato ritorna sul significante e lo rende significante, letteralmente, nel senso di participio presente del verbo significare, cioè che significa qualcosa. Come vedete, questo movimento si incontra ovunque, laddove c'è qualcuno che sia in condizione di pensare si accorge che senza questo movimento, cioè senza questo spostamento del dire verso il ciò di cui si dice, non c'è nessuna possibilità di conoscenza, perché non ci sarebbe il linguaggio, semplicemente: il linguaggio è questo movimento. Andiamo a pag. 47 (56). *La natura di ciò che è, è di essere, nel proprio essere, il proprio concetto...* Più chiaro di così! *La natura di ciò che è...* Con ciò che è intende qualunque cosa. Quello che è, è in quanto concetto. *...e in ciò sta, in generale, la necessità logica; essa sola è il razionale, il ritmo della totalità organica...* Hegel intende il termine organica nel senso tradizionale del termine, cioè come un intero cui tutte le parti concorrono; oggi si direbbe strutturali all'intero, nel senso che se si modifica una si modifica tutto quanto. *...essa è sapere del contenuto, non meno di quello che il contenuto sia concetto ed essenza; - ovverosia, soltanto essa è l'elemento speculativo.* Questo tipo di conoscenza che è quella che procede dalla dialettica, da quel movimento di cui ha parlato in tutte queste pagine. *La concreta figura, muovendo se stessa, fa di sé una determinatezza semplice;*... La figura, che non è ancora momento dell'intero, potete intenderla come l'astratto di Severino. Non è esattamente così, ma giusto per dare l'idea. *...si eleva quindi a forma logica, ed è nella propria essenzialità; il suo concreto esistere non è che questo movimento, ed è immediatamente esistenza logica.* Per usare i termini di de Saussure, il concreto esistere del significante è quello di essere significato; quindi, il significante si pone come significato e essere significato lo fa essere significante. È questo il movimento. *È perciò inutile addossare dall'esterno il formalismo al contenuto concreto...* Cioè: immaginare che sia possibile dall'esterno, cioè dal di fuori di questo movimento, quindi, dal di fuori del linguaggio, trovare un qualche cosa che renda conto del linguaggio. *...questo è, in lui stesso, il passare nel formalismo, il quale però cessa di essere formalismo esteriore, giacché la forma è essa stessa il connaturato divenire del contenuto concreto.* Sta dicendo che è in questo movimento che il contenuto diventa il concreto. Contro la scienza dice ancora *Tale natura del metodo scientifico, per cui esso da una parte non è separato dal contenuto, dall'altra determina da se stesso il proprio ritmo, ha, come si è già ricordato, la sua peculiare*

rappresentazione nella filosofia speculativa. – Quello che qui si dice, esprime invero il concetto, ma non ha maggior valore di una anticipata asseverazione. La verità di essa non sarebbe al suo posto in questa esposizione che, almeno in parte, ha carattere narrativo. Né alcuno potrebbe più efficacemente confutarla controasserendo che la cosa non sta così, ma in questo e in quell'altro modo; riesumando e ricantando viete rappresentazioni, presentate come verità inconcusse e notorie; o imbandendo e asserendo qualche novità, tratta fuori dal reliquiario dell'intuizione divina. Nel Capitolo IV (58), dice *Nello studio della scienza tutto sta quindi nel prendere su di sé la fatica del concetto.* Prendere su di sé la fatica del concetto significa, per dirla con Heidegger, mettere a tema e problematizzare qualcosa; non soltanto enunciarlo ma interrogarlo. Da qui la fatica del concetto: quando io dico qualche cosa occorre che io cominci a domandarmi di cosa sto parlando quando parlo di quella cosa, e perché sto parlando in quel modo, che cosa mi supporta nel dire ciò che sto dicendo, quali argomentazioni sto utilizzando. È questa la fatica del concetto. *La scienza richiede attenzione intorno al concetto come tale, e intorno alle determinazioni semplici, come quelle, per es., dell'essere-in-sé, dell'essere-per-sé, dell'eguaglianza con se stesso, ecc.; esse sono infatti puri automovimenti che si potrebbero chiamare anime, se il loro concetto non designasse qualcosa di più elevato che non quelle.* Parlando di essere in sé, di essere per sé, ecc., si parla di un automovimento, di qualcosa che è sempre in movimento, cioè, non sono elementi statici: l'in sé, così come il per sé, non è immobile, è movimento. Adesso parla del raziocinare. Lui distingue tra ragione raziocinante e ragione speculativa. La ragione raziocinante è quella prettamente logica, quella che vuole arrivare alla verità senza tenere conto della speculazione, cioè senza tenere conto della fatica del concetto. *...il raziocinare è la libertà staccata dal contenuto, è un fatuo aggirarsi al di sopra di esso; a questa fatuità si addossa il compito di abbandonare tale libertà; il compito non già di essere un arbitrario principio motore del contenuto, anzi di calare in esso quella libertà, di farlo muovere mediante la sua propria natura, - ossia mediante il Sé in quanto non gli appartiene, - e di contemplare questo movimento.* Come che si immagina che le cose siano quello che sono per virtù propria e non perché la coscienza le rende quello che sono. Poco più avanti. *L'intendere che il contenuto non sia così o così, è il meramente negativo; è il punto supremo che non va oltre sé verso un nuovo contenuto;...* Se è meramente negativo è lì, è falso e sta lì e, quindi, non va oltre, verso un nuovo contenuto, che si produce come risultato del movimento che dal negativo torna verso il positivo, cioè ciò che si è posto. Il positivo va inteso in questo modo, come ciò che si pone. *...anzi, per avere ancora un contenuto, si deve raccattare qualche cos'altro, donde che sia.* Cioè: è costretto a pensare a un qualche che è fuori del linguaggio, fuori da questo movimento, che non è altro che il movimento della parola. *È la riflessione dell'Io vuoto, la fatuità del suo sapere. Ma tale fatuità non dice soltanto che è futile quel contenuto, ma che lo è anche un tal modo di intendere: esso è infatti il negativo che non scorge in sé il positivo.* Il negativo in quanto staccato dal positivo, da ciò che si sta ponendo; quindi, è messo lì, immobile, il *caput mortuum*, di cui parlava. *Poiché questa riflessione non consegue la sua stessa negatività a mo' di contenuto...* Non prende il negativo come il contenuto della parola. *...essa non è affatto nella cosa, ma sempre oltre; con l'affermazione del vuoto essa s'immagina quindi di esser sempre più in là che non una riflessione ricca di contenuto. Invece, come si è mostrato sopra, nel sapere concettivo il negativo appartiene al contenuto stesso e, sia come suo immanente movimento e determinazione, sia come loro intiero, è esso stesso il positivo.* Il negativo è esso stesso il positivo, perché la condizione affinché il positivo possa essere quello che è. Torniamo all'esempio della parola. Il dire non c'è senza il ciò che dico, perché se dico, dico necessariamente qualcosa; il ciò di cui dico è il negativo rispetto al mio dire, nel senso che è un'altra cosa, si oppone; ma senza questo altro, senza il negativo, senza questa opposizione, non c'è neanche il mio dire, perché il mio dire deve tenere conto di questo negativo per potere essere quello che è, per potere essere qualcosa. *Preso come risultato, ciò che da questo movimento sorge, è il negativo determinato e quindi, altrettanto, un contenuto positivo.* Questo negativo lo determino, lo indico in quanto qualche cosa, un qualche cosa di cui devo tenere conto; in quanto tale è un positivo, qualcosa che si pone. *Ma se si considera che un tale pensare ha un*

contenuto, sia esso contenuto di rappresentazioni o di pensieri, o della loro mescolanza, si vedrà come esso abbia anche un altro lato che gli rende difficile l'atto concettivo. La natura caratteristica di questo lato è in stretta interdipendenza con la sopra rilevata essenza dell'idea, o, meglio, esprime l'idea stessa, in quanto essa appaia come movimento, che è atto dell'apprendere per pensieri. Cos'è l'idea? Sta dicendo che l'idea è questo movimento; è l'atto dell'apprendere, ma l'atto dell'apprendere non è altro che l'atto che compie il mio dire nella direzione del ciò di cui dico, è in questa direzione che va. In questo movimento, ci sta dicendo Hegel, è l'idea, l'idea di qualcosa; noi pensiamo attraverso idee. Come dunque nel suo comportamento negativo, di cui si è testé discorso, il pensiero raziocinante è esso medesimo il Sé nel quale il contenuto ritorna;... Il pensiero raziocinante immagina che il Sé sia un qualche cosa che non è il risultato di un movimento ma qualcosa per se stesso. ...così, per contro, nel suo conoscere positivo, il Sé è un soggetto rappresentato al quale il contenuto si riferisce come accidente e predicato. Quindi, il contenuto è qualche cosa che si riferisce a un accidente, non a qualcosa che è necessario perché il Sé possa esistere, è qualcosa che gli si appiccica. Questo soggetto costituisce la base alla quale il contenuto viene legato e sulla quale il movimento corre su e giù. Diversamente nel pensiero concettivo: poiché il concetto è il Sé che, proprio dell'oggetto, si presenta come il divenire di quest'ultimo, il Sé non è un quieto soggetto che, immoto, sostenga gli accidenti;... Qui Hegel è chiarissimo. Il concetto è il Sé che, proprio dell'oggetto, si presenta come il divenire di quest'ultimo. Cioè: il soggetto non è altro che il divenire dell'oggetto. Come diviene l'oggetto? Torniamo all'esempio di prima: questo oggetto, cioè ciò di cui dico, diviene il mio dire. Capite benissimo che senza il mio dire non c'è ciò di cui dico, ma senza ciò di cui dico non c'è neanche il mio dire. In questo modo, dice, il soggetto non è un soggetto quieto, a cui possono capitare o no delle cose, ma è il risultato di un movimento. ...è anzi l'automoventesi concetto che riprende in sé le sue determinazioni. Automoventesi: si muove da sé, non c'è qualcosa che lo muova. L'automoventesi del mio dire, che si riprende in quanto diventa ciò che sto dicendo; a questo punto diventa il Sé, perché a questo punto effettivamente il mio dire dice qualcosa. In tale movimento vien travolto anche quel quiescente soggetto; questo penetra nelle differenze e nel contenuto e, invece di starsene immoto di fronte alla determinatezza, la costituisce piuttosto;... Sta dicendo che è il soggetto che costituisce la determinatezza. Tenete conto che ha appena detto che il soggetto non è qualcosa di immoto; il soggetto è il fare, il mio fare, o, per dirla alla Heidegger, è il progetto, il mio essere sempre progettato. Il saldo terreno che il raziocinare ha nel soggetto quiescente,...

Soggetto quiescente: io sono qua e conosco quella cosa là. ...vacilla dunque; e soltanto questo movimento diviene l'oggetto. L'oggetto, per Hegel, è questo movimento, non è la cosa in sé, un quid; l'oggetto è il movimento stesso. Il soggetto che riempie il proprio contenuto cessa di scavalcarlo, né può avere altri predicati e accidenti. Il soggetto riempie il proprio contenuto attraverso questo movimento, cioè il ciò di cui dico riempie il mio dire. In effetto quindi il contenuto non è più predicato del soggetto, ma è la sostanza, l'essenza e il concetto di ciò intorno a cui verte il discorso. Si immagina generalmente che il contenuto sia il predicato del soggetto. Hegel dice: no, il contenuto, anziché essere ciò che se predica del soggetto, è la sostanza, è l'essenza stessa, dice: è il concetto di ciò intorno a cui verte il discorso. È una nozione di sostanza che, ovviamente, non è quella che la filosofia prima di lui ha sempre posto. Qui la sostanza è pensata come movimento, come il risultato di questo movimento. Il pensare per rappresentazioni si dirige, per sua natura, secondo accidenti o predicati e a ragione va oltre di quelli, perché non sono che predicati e accidenti;... Del soggetto si può predicare quello che si vuole; una volta che si è predicato è come se si andasse oltre il soggetto. Ad esempio, Giuseppe mangia la marmellata. Il fatto che ci sia un Giuseppe viene sorpassato, aggirato dal fatto che sta mangiando la marmellata; a quel punto è questo che conta. ... ma esso viene ora frenato nel suo corso; giacché ciò che nella proposizione ha la forma di predicato, è la sostanza stessa. Qui c'è una questione abbastanza complessa. Dice che questo pensare viene frenato nel suo correre sempre avanti, immaginando che il soggetto abbia dei predicati che gli si appiccicano come se fossero delle cose esterne a lui. Dice che viene frenato in questa corsa perché, dice, il concetto di

ciò intorno a cui verte il discorso. Cosa vuol dire questo? Che ciò che si pone come il predicato è la sostanza, cioè il risultato di un movimento. Dire che Giuseppe mangia la marmellata di per sé non sarebbe nulla se non fosse che il predicato – il suo mangiare la marmellata – diventa la stessa sostanza, diventa ciò che rende sostanziale questa proposizione. Vi faccio un esempio più semplice: immaginate questa proposizione come il concreto, di cui parla Severino. Dire che la forma di predicato è la sostanza stessa è come dire che questi elementi non sono più isolabili in quanto predicati di un soggetto, per cui il predicato è l'azione che fa il soggetto; ma sono nel concreto, e cioè questo predicato è quello che è nel concreto. Ricordate la proposizione “questa lampada che è sul tavolo”: il fatto di stare sul tavolo non è qualche cosa che si appiccica alla lampada. È questo che Hegel intende con sostanza, è il concreto, l'intero, per cui “questa lampada che sul tavolo” è il concreto, l'intero che non è, quindi, isolabile con soggetto e predicato. *Subisce esso, per raffigurarlo così, un contraccolpo: comincia dal soggetto, come se questo stesse a fondamento; ma poi, dato che predicato è anzitutto la sostanza, trova che il soggetto è passato a predicato e che, con ciò, è tolto; e dacché ciò che sembra sia il predicato è divenuto una massa totale e indipendente, il pensiero non può errare liberamente qua e là; anzi è trattenuto da una tal pesantezza.* Sta dicendo che si pone il soggetto come punto di inizio – io penso -, come se, dice Hegel, stesse a fondamento. Qui sta criticando Cartesio. Si passa, quindi, al predicato; una volta che si è passati al predicato, del soggetto che ne è? È tolto, perché in questo passaggio, in questo andare dal soggetto al predicato, una volta che è arrivato al predicato toglie il soggetto. Dice *dacché ciò che sembra sia il predicato è divenuto una massa totale e indipendente, il pensiero non può errare liberamente qua e là:* se il predicato mi dice che cos'è il soggetto, a questo punto il soggetto diventa il predicato. A è B: una volta che sono arrivato alla B so che cos'è la A, e a questo punto la A non mi interessa più. *Altrimenti il soggetto è da prima posto a fondamento come il Sé oggettivo e fisso; di qui il movimento necessario procede verso la molteplice varietà delle determinazioni o dei predicati;... Il soggetto fisso che predica sulle varie cose. ...qui al posto di quel soggetto subentra lo stesso Io che sa, ed è il vincolo dei predicati non che il soggetto che li sostiene.* Se io pongo le cose in questa maniera, il soggetto diventa l'Io che sa, perché conosco il predicato perché predico di questa cosa certe determinazioni e, quindi, so; sempre fuori della dialettica, naturalmente, per cui, di fatto, secondo Hegel, non so niente; è solo qualche cosa che si è appiccicato al soggetto ma che ha escluso la fatica del concetto. *Ma mentre quel primo soggetto entra nelle determinazioni stesse e ne è l'anima, il secondo Soggetto, quello che sa, trova tuttora nel predicato quel primo soggetto col quale vuole già avere chiusa la partita e oltre il quale vuole essere tornato in se stesso;... C'è il primo soggetto, quello immobile, fisso, che si rivolge al predicato – soggetto che predica le varie determinazioni; poi, c'è l'Io, che sarebbe il soggetto che sa. Quindi, c'è un primo soggetto che entra nelle determinazioni, e poi un soggetto che sa a questo punto delle varie determinazioni. Ma, dice, il secondo soggetto, quello che sa, trova nel primo soggetto il predicato. Vediamo di rendere la cosa più semplice utilizzando Peirce. Il primo soggetto è la A. La A muove verso B, in quanto suo predicato. A questo punto il primo soggetto, la A, trova un secondo soggetto, che è quello che sa che la A è B, e immagina a questo punto di avere confermato il primo soggetto, attraverso questo movimento, che non è un vero e proprio movimento ma un andare verso qualcosa e stabilirlo. (61) Quanto sopra si è detto può venire formalmente riespresso dicendo che la natura del giudizio o proposizione in generale (natura che implica in sé la differenza di soggetto e predicato) viene distrutta dalla proposizione speculativa; così la proposizione identica in cui trapassa la prima contiene il contraccolpo a quel comportamento.* Qui sta ponendo una questione interessante, perché in questo giudicare, di cui parlava prima, cosa accade esattamente? Dice *la natura del giudizio o proposizione in generale (natura che implica in sé la differenza di soggetto e predicato) viene distrutta* dal fatto che soggetto e predicato non sono più disgiunti, non sono più figure ma momenti di un intero. il soggetto, che vorrebbe scindersi dal suo predicato, si ritrova invece, così dice Hegel, preso in un movimento, che è quello del pensiero speculativo, in cui il predicato ritorna sul soggetto, però modificandolo. Lui parla di primo soggetto, di secondo

soggetto, ma in realtà potremmo dire che è lo stesso soggetto ma in quanto modificato dal fatto che il secondo soggetto ritorna sul primo. Questo sapere in effetti modifica, perché se io dico che A è B, una volta stabilita la B, cioè il predicato di A, viene modificata anche la A, la A diventa cioè un'altra cosa, perché non è più isolabile ma esiste soltanto in questa relazione con B. Ecco perché dice che viene distrutta dalla proposizione speculativa. La proposizione speculativa, che è quella che avanza Hegel, distrugge questa idea che sia possibile scindere il soggetto dal predicato. Il soggetto va verso il predicato e il predicato torna nel soggetto; il secondo soggetto torna indietro e modifica il primo. Quindi, parlare di soggetto e predicato, che, se vi ricordate, era la questione che poneva Severino... non sono la stessa cosa, perché uno è soggetto e l'altro predicato; lui utilizzava quel suo sistema: $(A=B)=(B=A)$. Hegel è più semplice: dice che questa idea di poter separare soggetto e predicato viene distrutta dal fatto che, una volta che ho stabilito la B, questo modifica la A; la A non è più la A di prima, prima che ci fosse questa uguaglianza. È la stessa cosa che dice Peirce, quando dice A è B o $A=B$: una volta che ho stabilito questa relazione, A e B non sono più la stessa cosa di prima. Dicendo che A è B, la A non è più quella di prima, non è più isolabile da questa relazione; la A è quella che è in quanto presa nella relazione. ...*così la proposizione identica in cui trapassa la prima contiene il contraccolpo a quel comportamento.* La proposizione identica, quella che vorrebbe stabilire un'identità tra soggetto e predicato, contiene questo contraccolpo, questo ritorno, per cui la A e la B non sono più la stessa cosa. Tutta la *Fenomenologia dello spirito* vuole dire questo: qual è il modo in cui facciamo esperienza della coscienza? Solo attraverso questo movimento ci rendiamo conto della coscienza, ci rendiamo conto che siamo linguaggio; soltanto in questo movimento, in cui viene distrutta l'idea che il mio dire sia altro da ciò che dico, oppure che il mio dire possa stabilire con certezza una certa cosa o che le cose esistano fuori dal mio dire. Ciò che dico, qualunque cosa sia, fosse anche questo posacenere, è all'interno di questo gioco in cui il mio dire trova il ciò di cui dico; ponendo, quindi, un'obiezione a tutto il realismo... È il linguaggio ciò per cui qualcosa mi si dà, per cui qualche cosa mi appare, indipendentemente dal modo in cui mi appare; ma se mi appare è perché c'è il linguaggio, c'è questa distanza che la parola inaugura tra il dire e il ciò di cui dico; senza questa distanza non c'è niente, cessa il linguaggio e, di conseguenza, a seguire cessa tutto. *Un tale conflitto della forma di una proposizione in genere e dell'unità del concetto che distrugge quella forma...* L'unità del concetto distrugge la forma, perché la forma diventa un momento del concetto e, quindi, non è più la forma di prima. ...*è simile a ciò che nel ritmo ha luogo tra il metro e l'accento; il ritmo risulta dalla librantesi medietà e unificazione del metro e dell'accento.* Pensate a una poesia: c'è il metro ma poi c'è anche l'accento; l'accento è il punto dove cade la battuta. *Similmente anche nella proposizione filosofica l'identità di soggetto e predicato non deve annientare la loro differenza espressa nella forma della proposizione; anzi la loro unità deve risultare come armonia.* Rimangono figure ma in quanto momenti di un intero, cioè, rimangono figure, non è che svaniscono l'una nell'altra. *La forma della proposizione è il riapparire del senso determinato, cioè l'accento che ne distingue il contenuto;...* Lui usa l'accento come metafora per indicare la determinatezza di qualche cosa. L'accento sarebbe il determinare qualche cosa. ...*che pertanto il predicato esprima la sostanza, e che il soggetto s'immerga pur esso nell'universale, ecco l'unità in cui quell'accento si smorza.* Questo accento, cioè la determinatezza di un qualche cosa, si smorza, nel senso che non diventa *caput mortuum* ma è viva, fa parte di quell'unità in cui l'accento si smorza, cioè, perde la sua rilevanza, perché all'interno di un intero. *Cerchiamo di render chiaro il già detto mediante qualche esempio. Nella proposizione: Dio è l'essere, predicato è l'essere, ed ha un significato sostanziale, nel quale il soggetto si scioglie.* Cioè: dicendo che Dio è l'essere, l'essere diventa la sostanza della proposizione e la parola Dio si scioglie in questa sostanza, perché diventa l'essere. Come dire A è B: B è ciò che è la A, e la A si scioglie; ma sappiamo che lui non parla mai di questo scioglimento perché le figure rimangono figure, anche se momenti di un tutto. *Qui "essere" non dev'essere il predicato, ma l'essenza; con ciò Dio sembra cessar di essere ciò che egli è mediante la posizione della proposizione,*

ossia il soggetto fissato. Il pensare, anziché progredire nel passaggio dal soggetto al predicato, dato che il soggetto va perduto, si sente piuttosto frenato e risospinto al pensiero del soggetto, sentendone la mancanza. Dio è l'essere, certo, ma l'essere è Dio. È come se volesse tornare indietro per salvare questo Dio che sembrerebbe scioltosi nell'essere. ...o, dacché il predicato fu espresso esso stesso come un soggetto, come l'essere, come l'essenza che esaurisce la natura del soggetto, il pensare trova il soggetto immediatamente anche nel predicato; e ora, invece di aver raggiunta la libera posizione del raziocinare, andando, nel predicato, in se stesso, il pensare è ancora immerso nel contenuto o, per lo meno, è presente l'esigenza di essere immerso in esso. Togliendo il movimento è come se si dovesse fissare ora l'uno e ora l'altro, solo che fissato uno scompare l'altro e viceversa; devo trovare un modo per fare esistere entrambi. Egualmente se si dice: l'effettuale è l'Universale, anche qui l'effettuale, in quanto soggetto, sfuma nel suo predicato. L'Universale non deve avere soltanto la significazione del predicato, quasi che la proposizione venga a dire che l'effettuale è universale; anzi l'Universale deve esprimere l'essenza dell'effettuale. Quando dico che una cosa è quell'altra, quest'altra deve dire l'essenza della prima. Il pensare quindi, allorché, trovandosi nel predicato, vien rinviato al soggetto, perde la sua solidificata base oggettiva che nel soggetto aveva, e nel predicato non torna in dietro in se stesso, bensì nel soggetto del contenuto. Il pensare, quando si trova nel predicato: quando A è B, A si trova nella B ma viene rinviata al soggetto, alla A. Quindi, il predicato perde la sua solidificata base oggettiva che nel soggetto aveva. Qual è la sua solidificata base oggettiva? Il dire che una cosa è questo, cioè che A è B: Ma com'è che perde questa sua solidità oggettiva? Perché il predicato non torna indietro in se stesso, ci dice, bensì nel soggetto del contenuto. Potremmo dirla così: il pensare muove verso il predicato ma, andando verso il predicato, non torna indietro in se stesso bensì nel soggetto del contenuto, cioè ritorna nella A. Quando io dico che A è B passo dalla A alla B; la B è il predicato e questo predicato vorrebbe consolidarsi come qualcosa di oggettivo, ma come fa a consolidarsi come qualcosa di oggettivo se dipende dalla A, che lo fa esistere? Torniamo all'esempio iniziale del dire e del ciò di cui dico. È come se il ciò di cui dico volesse consolidarsi per conto suo senza il mio dire, come se il significato volesse porsi senza il significante. Ovviamente, non può, non può esistere il significato senza il significante, non può la B esistere senza la A. Questo per indicare sempre il movimento; tutte queste cose fanno parte di un movimento. La cosa che sta continuando a dirci è che è impossibile isolare gli astratti da concreto senza che questo concreto si disgreghi; ma non può disgregarsi perché gli astratti vivono di questo concreto. È questo l'apparente paradosso: gli astratti non esistono senza il concreto. Quindi, ponendo la questione distinguendo soggetto e predicato... il soggetto, sì, si muove nel predicato, ma questo predicato non c'è senza il soggetto; una volta che ho posto il predicato non ho tolto il soggetto, non si è dissolto. Se io dico che A è B, la B non dissolve la A ma, anzi, si instaura a questo punto una relazione tra B e A che rende questi due elementi indissolubili, li pone cioè in un concreto, li pone in un movimento dialettico. È una parte complessa questa, ma se pensate a tutto ciò, in effetti non fa altro che continuare a dire è che devo tenere conto di questo movimento se voglio avere coscienza delle cose, sennò non ne ho coscienza. Coscienza nel senso di co-scienza, cioè, averne scienza. Semplicemente le percepisco, ne ho coscienza nel senso in cui tutti siamo coscienti, ma non abbiamo scienza, cioè non sappiamo che cosa sta accadendo, non sappiamo perché pensiamo come pensiamo, non sappiamo perché diciamo le cose che diciamo; ci accorgiamo che succede qualche cosa, ma è tutto lì... e questa non è la filosofia per Hegel, la filosofia è speculativa, cioè deve pensare, farsi carico della fatica del concetto, quindi, interrogare il concetto. Questo è l'obiettivo di Hegel.

19 giugno 2019

Siamo a pag. 54 (65). *In effetto anche il pensare non speculativo ha il suo diritto che è bensì valido... Il pensiero speculativo sarebbe il pensare non filosofico. ...ma non può venir preso in considerazione*

in sede di proposizione speculativa. Se si vuole fare filosofia occorre un pensare speculativo e non il pensare comune. *Il superamento della forma della proposizione non può avvenire in guisa immediata, né in forza del suo mero contenuto.* Il superamento della forma della proposizione, quindi, andare al di là della forma per intenderne il contenuto, non avviene in modo immediato, così come spesso si immagina: la proposizione non dice come le cose stanno. Questa sarebbe la forma immediata. No, dice, la cosa è più complicata. Infatti, dice *Deve, anzi, esprimersi il movimento opposto...* Opposto all'immediato; l'opposto di immediato è mediato, naturalmente. *...esso non ha da essere solamente quell'interiore freno; devesi invece presentare quel ritornare in sé del concetto.* È sempre questa la questione: il ritornare in sé del concetto, cioè questo movimento dialettico dove l'in sé è l'inizio del movimento verso il per sé, per sé che deve ritornare all'in sé. Per farla più semplice, è come dire che il significante deve andare al significato e dal significato deve ritornare al significante perché il significante sia un significante. In questo movimento ambedue rimangono, come direbbe Hegel, delle figure; significante e significato non scompaiono, non è che uno trapassa dileguandosi nell'altro, ma permangono come figure; ma, restando come figure, diventano momenti del segno, cioè dell'intero; non sono più disgiungibili ma esistono entrambi in quanto momenti del segno. Questo movimento tra significante e significato è quel qualcosa che, per usare le parole di Hegel, dà contezza della relazione inscindibile tra i due, cioè, non c'è l'uno senza l'altro. *Questo movimento, costituente il compito della dimostrazione, è il movimento dialettico della proposizione stessa. Solo esso è l'elemento effettivamente speculativo;...* Quando lui parla di speculativo intende questo movimento. *...e solo l'enunciazione del movimento medesimo è rappresentazione speculativa. Come proposizione lo speculativo è solamente il freno interiore; è il ritorno dell'essenza in se stessa, privo di esistenza determinata.* Dice che come proposizione lo speculativo è solamente un freno, nel senso che impedisce il precipitarsi a stabilire la verità, la verità come predicato del soggetto. *...è il ritorno dell'essenza in se stessa, privo di esistenza determinata.* Speculativo, in effetti, non è altro che il ritorno dell'in sé al per sé; *privo di esistenza determinata,* cioè un qualche cosa che non è ancora determinato in sé. *Spesso perciò noi ci vediamo rinviati dalle esposizioni filosofiche a questa interiore intuizione, venendoci così rifiutata l'esposizione, da noi richiesta, del movimento dialettico della proposizione.* Sta facendo una critica alle filosofie che lo hanno preceduto dove, anziché esserci questo movimento speculativo, di fatto, riscontra una *intuizione interiore,* un intuito, per cui: è così! *La proposizione deve esprimere ciò che il vero è; ma esso è essenzialmente Soggetto, è solo il movimento dialettico, ritmo autoproducentesi che si spinge oltre e ritorna in se stesso.* Non ci sta dicendo altro che cos'è il vero: il vero è questo movimento, movimento dell'in sé che si spinge verso il per sé e, diventato il per sé, ritorna sull'in sé e fa dell'in sé il Sé. (66) *A questo proposito si può rammentare come anche esso il movimento dialettico abbia a sue parti o elementi delle proposizioni; sembra quindi che la segnalata difficoltà non faccia che ritornare, e sia una difficoltà della cosa stessa.* Anche il movimento dialettico è fatto di proposizioni, non può ovviamente non esserlo; quindi, ogni proposizione presenta la stessa difficoltà, quella di dover essere portata al concetto. *Ciò assomiglia a quel che succede nella dimostrazione usuale, quando i fondamenti dei quali essa si vale abbisognano ancora di una fondazione, e così all'infinito. Peraltro una tal forma della ricerca del fondamento e della condizione appartiene a quel dimostrare da cui differisce il movimento dialettico; appartiene quindi alla conoscenza esteriore.* Cioè, l'idea che la conoscenza venga da fuori dalla coscienza. *Quanto a quel movimento, il suo elemento è il concetto puro; così esso ha un contenuto che, in lui stesso, è già in tutto e per tutto soggetto.* Cioè, l'intero. Questo contenuto, che è nel movimento, diventa soggetto, cioè qualche cosa che agisce e agisce nel senso che muove l'in sé verso il per sé e che ritorna all'in sé. È in questo senso che è soggetto, nel senso che agisce, che fa, che opera, nel senso dell'ἔργον, il fare; quando parla di soggetto è colui che fa. *Non si dà quindi contenuto alcuno comportantesi come quel soggetto che starebbe a fondamento e al quale converrebbe il suo significato come un predicato; presa nella sua immediatezza, la proposizione è una forma soltanto vuota.* Se non portiamo questa proposizione al concetto, è una forma vuota,

non dice niente. Ma per portarla al concetto è necessario che ci facciamo carico di questo movimento, cioè del muoversi del mio dire verso il ciò di cui dico, del significante verso il significato, e viceversa. Hegel dice che questo movimento non avveniva prima di lui. Il problema era, sempre riprendendo i termini di de Saussure, che il significante ha un significato ed è quel significato il ciò di cui si dice; si perdeva, quindi, la relazione inscindibile tra i due, nel senso che il significante è quello che è per il significato, ma anche il significato è quello che è perché c'è un significante, cioè il mio dire è tale perché c'è un ciò di cui sto dicendo, è viceversa. (67) *Non meno del comportamento raziocinante, allo studio della filosofia è d'impaccio la non raziocinante presunzione di verità fatte. Chi le possiede pensa che non sia più necessario ritornare su di esse; anzi, postele a fondamento, stima non solo di poterle esprimere, ma anche di potere con esse sentenziare e condannare. Qui sta parlando del modo di pensare comune; ancora oggi, non è cambiato niente. Per questo verso, urge che con la filosofia si ricominci a fare sul serio.* (68) *Quanto alla filosofia genuina, noi vediamo come l'immediata rivelazione del divino e il buon senso, che non si è mai curato di coltivarsi né con la filosofia né con altra forma del sapere, si considerino senz'altro quale perfetto equivalente e ottimo surrogato della lunga via della cultura, di quel ricco e profondo movimento per cui lo spirito giunge al sapere, quasi come si decanta la cicoria quale surrogato del caffè. È penoso notare come l'insipienza e il pacchianismo senza gusto né linea, incapace di fermare il pensiero su proposizioni astratte singolarmente prese, e ancor meno sul loro nesso, si atteggiino ora a libertà e tolleranza del pensiero, ora a genialità.* (69) *Viceversa, scorrendo tra i facili argini del buon senso, il natural filosofare riesce tutt'al più a fornire una retorica di verità banali: se gli si mostra che queste non dicono nulla, esso assicura per contro di averne in cuore il senso e il contenuto, e che altrettanto deve avvenire negli altri, mentre presume di essere giunto, mercé l'innocenza del cuore e la purezza della coscienza e simili, a dire l'ultima parola, su cui non si possa sollevare eccezione, e oltre la quale non possa esigersi progresso alcuno. Si trattava peraltro di far sì che ogni miglior valore non rimanesse nei precordi, anzi, da questo pozzo, venisse tratto alla luce del giorno. Ci si sarebbe potuto da un pezzo risparmiare la fatica di mettere in mostra delle verità di questo genere; esse, infatti, si trovano da secoli nel catechismo, nei proverbi popolari, ecc. – Di tali verità è facile cogliere l'indeterminatezza e la stortura; come è facile mostrare alla loro e nella loro coscienza una verità opposta. Mentre una coscienza così ridotta tenta di sottrarsi alla confusione, ricadrà in una nuova e protesterà che e cose stanno indiscutibilmente così e così, e che il resto sono sofisticherie; espressione corrente del senso comune contro la ragione coltivata; allo stesso modo che l'insipienza filosofica pretende di definire una volta per sempre con la parola fantasticherie la filosofia. Poiché il senso comune fa appello all'oracolo interiore del sentimento, rompe ogni contatto con chi non è del suo parere; esso è costretto a dichiarare di non aver altro da dire a colui che non trovi e non senta in se stesso la medesima verità; - in altri termini, esso calpesta la radice dell'umanità. Come dire: se non lo senti anche tu non posso spiegartelo. Frase che si sente spesso dire in queste circostanze.* (70) *Se si chiedesse di una via regia verso la scienza, nessuna se ne potrebbe indicare più comoda di quella che consiste nell'affidarsi al buon senso e nel leggere, per andar di pari passo con la propria età e con la filosofia, recensioni di scritti filosofici o, perché no?, le loro introduzioni e i primi paragrafi; questi forniscono infatti i principi generali dai quali tutto dipende, e le recensioni, oltre la notizia storica, danno anche un giudizio che, appunto perché tale, è già al di là della materia giudicata. Qui ce l'ha con quelli che, anziché leggere, pensare, riflettere sulle cose, leggono la quarta di copertina e pensano di avere capito tutto. Questa via ordinaria si fa in maniche di camicia; il sentimento eccelso dell'Eterno, del Sacro, dell'Infinito, percorre invece in parametri sacerdotali un cammino che è piuttosto esso stesso l'immediato essere nel centro, la genialità d'idee profonde e originali e di sublimi lampi del pensiero. Come tuttavia una tale genialità non rivela ancora la scaturigine dell'essenza, similmente questi razzi non sono ancora l'empireo. Pensieri veri e penetrazione scientifica si possono guadagnare solo nel lavoro del concetto. Cioè, nel portare una proposizione al concetto. Soltanto esso può produrre l'universalità del sapere, la quale è non già la solita indeterminatezza e meschinità del senso comune, ma conoscenza coltivata e compiuta;...* (71) *Io*

pongo dunque nell'automovimento del concetto ciò mediante cui la scienza esiste;... L'automovimento del concetto è ciò che fa esistere la scienza, il sapere. Senza questo automovimento non c'è sapere. ...al qual proposito si potrà osservare che i già toccati ed anche altri aspetti esteriori si discostano dal modo col quale il nostro tempo si rappresenta la natura e il carattere della verità, e che, anzi, gli sono decisamente opposti; questa osservazione sembra non promettere favorevole accoglimento al tentativo di rappresentare il sistema della scienza in quella determinazione. Si rende conto che questo modo di porre le cose andrà incontro a una serie di ostacoli perché la gente non ha voglia di pensare al concetto, cioè di concettualizzare, di problematizzare, di interrogare, di chiedersi che cosa sta facendo; preferisce, come diceva prima, dire “la verità è questa”, e basta. *Intanto io penso che se, per esempio, il miglior succo della filosofia di Platone si fece consistere talora in quei suoi miti che scientificamente sono privi di valore, vi sono poi stati dei tempi, detti perfino tempi della fantasticheria, nei quali la filosofia aristotelica fu altamente apprezzata in virtù della sua profondità speculativa, e il Parmenide di Platone, senza dubbio la sua più grande opera d'arte della dialettica antica, fu tenuto per una vera rivelazione e per la positiva espressione della vita divina; tempi nei quali, non ostante la torbida oscurità di tutto ciò che l'estasi produceva, quella pretesa estasi non doveva essere, in effetto, altro che il concetto puro.* Gli antichi ci sono arrivati alla questione. Parla di Platone, della dialettica antica, antica ma dialettica, e cioè c'era già la volontà di giungere al concetto puro. *Penso inoltre che quanto nella filosofia del nostro tempo v'ha di buono, pone il proprio valore nella scientificità; e se anche non tutti ne convengono, solo mercé la scientificità il buono si mette, di fatto, in valore.* Questo è, sì, attualissimo. Soltanto la scienza oggi dice come stanno le cose. Questa è la bellezza, anche la virtù, di testi come questo e di altri che abbiamo letto, e cioè che le cose che dicono sono sempre presenti, non sono passate di moda, sono sempre qui. Affrontano problemi che sono presenti sempre perché, anche se non lo dicono, anche se non se ne accorgono, sono problemi legati al funzionamento del linguaggio e, quindi, sono sempre in atto.

Intervento: A mio avviso ciò che si ripete è questa dicotomia tra retorica e logica, dicotomia che può assumere varie configurazioni: Apollo e Dioniso, la razionalità e l'irrazionalità, la calcolabilità, la misurabilità delle cose, e di contro la ricerca di qualcosa che vada oltre la mera calcolabilità, ecc....

Questa dicotomia tra retorica e logica mostra molto bene qual è il tentativo degli umani, dei parlanti: chiudere la distanza che si avvia con il linguaggio, distanza senza la quale non esisterebbe il linguaggio; però, l'idea è quella di chiudere questa distanza in modo da cogliere la cosa così com'è realmente. Quindi, non si tiene affatto in conto che i fondamenti della logica sono retorici, non possono essere logici; il logico interviene dopo, ma prima occorre porre delle istanze che consentano di incominciare a pensare in modo logico, ma queste istanze sono retoriche. Anche Heidegger lo intende quando dice che veniamo dalla chiacchiera, che nasciamo nella chiacchiera... ma non dobbiamo necessariamente morirci, è possibile uscirne. Nasciamo nella chiacchiera, nasciamo in questo modo di parlare dove l'in sé non giunge mai al per sé ma rimane un in sé, ha sì coscienza delle cose che accadono ma senza alcuna speculazione, senza alcun pensiero. *Io posso quindi sperare che questo tentativo di rivendicare la scienza al concetto e di rappresentarla in questo suo peculiare elemento si farà strada per l'intima verità della cosa. Dobbiamo persuaderci che la natura del vero è quella di farsi largo quando è arrivato il suo tempo, e che solo allora appare, quando il tempo è venuto; e che quindi non appare mai troppo presto, né trova un pubblico non maturo;...* Qui c'è un pensiero che svilupperà più avanti nel testo, e cioè il venire a sapere dopo: solo adesso noi sappiamo perché è accaduta quella certa cosa, ma mentre stava accadendo non sapevano quali fossero le ragioni, non potevano saperlo; non si potevano sapere le ragioni che stavano mettendo in atto facendo quella certa cosa e dove avrebbero portato o che avrebbero condotto a fare; noi, oggi, guardando indietro, le vediamo queste cose. Quando Hegel parla dello Spirito... lo Spirito è il lavoro di tutti e di ciascuno, un lavoro che la comunità umana porta avanti, un lavoro che non è altro che il lavoro del concetto, questa fatica del concetto, e cioè di porre la proposizione e volgerla in quanto concetto. Il lavoro sta nel fare in modo che dal per sé torni all'in sé; quindi, nel

senso hegeliano del termine, l'*Aufhebung*, cioè il superamento, il trapassare da una cosa all'altra, è questo il lavoro, che poi è il lavoro che fa il linguaggio. Torniamo a de Saussure: un significante che ha il suo significato e che dal significato trapassa al significante; questo il lavoro che viene compiuto. Qual è la portata geniale di Hegel? Generalmente, si suppone che soggetto e predicato di una proposizione costituiscano quegli elementi che indicano la cosa: A è B; quindi, la B non è niente altro che la A. Ma, se ci pensate bene, non c'è mai una considerazione che dalla B torni sulla A; si prende la B come vera e da lì si parte per fare altre cose, ma la A scompare. La posizione di Hegel, dice invece che il lavoro del concetto è di riflettere sul fatto che la B è, sì, la A ma, una volta che io dico che A è B, anche la A viene modificata, e non scompare, rimane in quanto modificata in quanto altro da quella A astratta, di cui parlavo prima. Questo lavoro è quello di ricondurre, quindi, tutto il "negativo" al positivo; sarebbe questo il compito ultimo della Fenomenologia dello Spirito, cioè, arrivare all'Assoluto. Per Hegel l'Assoluto non è nient'altro, per dirla in modo semplice, che la realtà. Ma noi sappiamo come ci ha indicato Hegel la realtà: è la coscienza, la co-scienza. Quindi, il bello di Hegel è che ci mostra in questo modo che non è che una volta che abbiamo detto A è B ci dimentichiamo della A; no, a questo punto la A non è più la A di prima, è diventata un'altra cosa: si traspone nella relazione A e B, non viene cancellata. Se A è B, della A non me ne faccio più nulla, perché so che è B e, quindi, tengo solo la B e elimino la A, che non serve più a nulla a questo punto. Per Hegel non è affatto così: non solo la A non viene tolta, ma permane, è la condizione della B. Potete tenere conto di Peirce rispetto alla questione del negativo: nella formula A è B, una volta che io ho stabilito che è B, la A è il suo negativo, cioè ciò che non serve più, che non ha più nessuna utilità. Invece, per Hegel non è così: non solo non la toglie di mezzo ma dice che il negativo di B, la A, è la condizione perché esista la B, per cui se la tolgo non esiste nemmeno la B. Entrambe esistono in virtù dell'altra. Questo movimento, che Hegel indicherà come il lavoro, Marx lo indicherà come superamento della figura del padrone nel proletariato, che a questo punto diventa lui il padrone dei propri mezzi di produzione. Il proletariato elimina il padrone e diventa lui il padrone; questo fatto corrisponde al raggiungimento del Sapere Assoluto, per cui non c'è più il negativo. In Hegel non c'è più il negativo nel momento in cui si raggiunge il Sapere Assoluto. Ciò che noi sappiamo oggi di ciò che è passato, delle ragioni che hanno condotto a una certa guerra, a un certo evento, per chi viveva allora le cose non erano così semplici, era un continuo conflitto tra il positivo e il negativo. Oggi, tutto ciò, sapendo come sono andate le cose, è trapassato, è diventata un'altra cosa, non ci sono più quel positivo e quel negativo, sono diventati ciò che noi sappiamo oggi. In questo senso Hegel immagina il Sapere Assoluto: quando alla fine non ha più da combattere contro il negativo perché lo ha accolto, assunto in sé. A questo punto, non è che finisce il pensiero, ovviamente, ma può muoversi in tutt'altro modo; non ha più modo di combattere contro il negativo, cioè il nemico: non c'è più il nemico; ciò che è pensato il nemico, l'ostacolo, è diventato parte integrante del positivo, totalmente. *Ma qui bisogna spesso distinguere tra il pubblico e coloro che si atteggiavano a suoi rappresentanti e interpreti. Quello si comporta in più di un rispetto diversamente da questi, e anzi in modo opposto.* Cioè: le persone fanno tutt'altre cose da quello che immaginano coloro che si ritengono loro interpreti. Da qui le catastrofi economiche, per esempio: si pensa che le cose vadano in un certo modo e, invece, vanno in tutt'altra direzione. È accaduto qualcosa che gli interpreti del pubblico non avevano previsto. *Se quello preferisce bonariamente far colpa a se stesso che un'opera filosofica non gli si addica, questi altri invece, certi della loro competenza, riversano la colpa sull'autore.* Alcuni dicono: sarà così...però, non capisco bene; invece, quegli altri dicono no, è colpa dell'autore che non ha capito niente. *Nel pubblico l'effetto è più discreto che non l'agitarsi di quei morti quando seppelliscono i loro morti.* Questa è una frase famosa di Hegel. *Se ora il generale discernimento è in media più elevato, la sua curiosità è più sollecitata il suo giudizio più rapidamente si determina, così che già davanti all'uscio sono i piedi di coloro che ti porteranno al camposanto, bisogna tuttavia saper distinguere quel più lento effetto che, un po' alla volta, rettifica l'attenzione cattivata da*

asserzioni roboanti, e modera il biasimo della stroncatura. Naturalmente, qui allude sempre alla speculazione, il pensare alle cose. *Cosicché questo lento effetto prepara agli uni, solo dopo qualche tempo, un mondo che è il loro, mentre gli altri, dopo il plauso dell'attimo fuggente, non avranno posterità alcuna. Del resto in un'età, nella quale l'universalità dello spirito è fortemente consolidata, e la singolarità, come si conviene, è divenuta di tanto più insignificante; in un'età in cui l'universalità fa gran conto di tutta la sua comprensione e dell'adunata ricchezza e la si esige; soltanto minima può essere la partecipazione all'intera opera dello spirito assegnata all'individuo;...* Dei grandi movimenti si vede soltanto il movimento della massa ma quello che fa l'individuo non si vede. ...così questo deve a maggior ragione obliare se stesso, - il che, del resto, è già una conseguenza della natura della scienza, - e divenire e fare quel che gli sarà possibile; ma da lui si deve pretendere tanto meno, quanto meno egli può aspettare da sé e può per sé esigere. Anche se l'individuo viene cancellato nella massa, tuttavia, l'individuo è ciò che rende la massa quello che è. È un invito, quindi, alla speculazione da parte di ciascuno, a pensare da parte di ciascuno, anche se a quel tempo il singolo sembrava obliato nella massa dove, in effetti, il singolo sembrava scomparire di fronte a tanti avvenimenti mondiali. Hegel, invece, dice no, il singolo deve pretendere da sé il pensare, e affrontare il proprio pensiero. E con questo abbiamo concluso la Prefazione. Nell'Introduzione si occuperà della questione del metodo, e ci dirà che in effetti non esiste un metodo della filosofia; esiste un metodo della trattazione della filosofia, ma non può esserci un metodo della filosofia. Il compito della filosofia è di giungere al vero, ma come faccio a sapere che il metodo è vero se ancora non so cos'è il vero? Questione banalissima ma sempre presente. Ciò che è importante è che sia chiaro questo progetto. In fondo, nella Prefazione è come se Hegel mostrasse qual è il suo progetto, che poi sviluppa per tutte le seicento pagine. Il metodo è questo: la verità non è il risultato di un giudizio. Io giudico che questa cosa è vera: non è qualcosa che procede dall'esperienza, dall'autorità o da qualunque altra cosa. La verità è un percorso, è un processo, è questo lungo cammino dove passo dopo passo io affronto una proposizione, la porto al concetto, e cioè, affermando qualche cosa, tengo conto che ciò che affermo non è la verità ma una parte della verità perché, per poter essere la verità, occorre che contenga anche ciò che quella cosa non è, che è altro da sé. È tenendo conto di questo che la mia asserzione diventa vera, perché non è più un vero parziale. È come se, usando le parole di Severino, a questo punto io cogliessi l'intero, cioè, ciò che affermo è l'altro da ciò che affermo. Ciò che affermo, l'in sé, è come una proposizione vuota che attende di essere significata; così come il significante di per sé, in quanto tale, è vuoto senza il significato. Quindi, il lavoro, di cui parla Hegel, è questo tenere conto che ciò che affermo non è la verità a meno che non tenga conto dell'altro rispetto a ciò che io sto affermando, e cioè che ciò che sto affermando è soltanto una verità parziale. Il qualche cosa che ciò che affermo non è, è ciò che mi consente di cogliere, come dicevo, l'intero e, quindi, di incominciare il cammino verso la verità. La verità, a questo punto, è il movimento, è questo muoversi dall'in sé al per sé, e viceversa, dove un qualche cosa trova nel suo altro da sé ciò che lo fa esistere in sé. Ponendola nei termini di de Saussure, è molto più semplice; parlando di significante e significato è più evidente: il significante non è niente se non c'è un significato, e se questo significato non torna sul significante per renderlo significante, alla lettera, come qualcosa che significa qualcosa. Questo movimento è esattamente il movimento di cui parla Hegel, non è altro da questo: il significato è altro dal significante e, infatti, de Saussure ci mette una barra; rimangono due figure distinte ma, al tempo stesso, due momenti della stessa cosa, cioè il segno. Quindi, queste due figure restano, sono imprescindibili, ma sono imprescindibili in quanto momenti del segno – uno non c'è senza l'altro – ed è in questo movimento che il segno si produce, direbbe Hegel. Ovviamente, Hegel non parla di segno, non era una cosa di cui si occupava, ma indirettamente se ne sta occupando dicendoci che è questo movimento che fa del segno quello che è, questo movimento dal significante al significato e di ritorno dal significato al significante. Il significato sarebbe il per sé, sarebbe l'esplicito; il significante sarebbe l'in sé, il qualche cosa che muove verso un per sé, che è il suo significato, e dal quale per sé ricava il Sé e

diventa il segno che è. Questo è il lavoro di cui parla Hegel. Certo, lui parla di moltissime altre cose, non solo di questo, ovviamente; comunque, il suo intendimento è sempre quello, e questo è il fondamento del suo pensiero, e cioè che affermare qualche cosa afferma sempre, comunque e necessariamente, una verità parziale. Non sto dicendo come stanno veramente le cose, perché le cose stanno ma stanno anche in altri modi. Io dico che le cose stanno così, che A è B. Bene, ma una volta che ho detto questo non mi accorgo che con questa affermazione io ho modificato anche la A. Quando affermo qualche cosa, il lavoro, di cui parla Hegel, è quello che mi porta ad intendere che ciò che affermo va al di là di ciò che io credo di affermare, c'è di più. Qui l'evocazione a Freud è inevitabile: c'è di più in ciò che sto dicendo. Si potrebbe fantasticare il per sé come l'altro, l'inconscio, quello che vi pare, ma sono analogie che lasciano il tempo che trovano.

Intervento: Io stesso vengo modificato...

Sì, è la coscienza, in effetti, che si modifica; la coscienza che si rivolge all'altro da sé, ponendo a questo punto l'altro da sé come parte di sé: ecco il movimento. Questo altro da sé è parte di sé. Ciò che escludo affermando una certa cosa non è che cessa di esistere. Come dicevamo tempo fa, è la condizione per potere affermare una certa cosa. È l'obiezione che ponevo a Severino: l'intero deve essere presente in ciascun atto di parola; se posso affermare ciò che affermo è perché l'intero c'è, è presente; quindi, non si dà la contraddizione C, anche perché se si desse, come dicevamo, tutto ciò che Severino ha scritto ne *La struttura originaria* sarebbe nulla; non ha risolto la contraddizione C e finché la contraddizione C non è risolta è autocontraddittoria. Per lui l'autocontraddittorio è nulla, quindi, *La struttura originaria* è nulla – per usare un sistema logico a lui molto caro. Quindi, questa Prefazione ci è servita per dare un'idea di qual è il progetto di Hegel, di cosa ci dirà nel prosieguo.

23 giugno 2019

Nell'*Introduzione* Hegel si pone due questioni: la prima riguarda il metodo, cioè, se sia possibile un metodo in filosofia; la seconda questione riguarda il metodo della trattazione della filosofia. Il metodo sarebbe un qualche cosa che dà accesso alla verità, però è sempre un medium e questo comporta, anche se Hegel non lo dice, l'argomento di Aristotele del terzo uomo, cioè un medium – un qualcosa che sta in mezzo e che consente di raggiungere l'obiettivo – ma che cosa ci garantisce che dal mezzo all'obiettivo ci sia la possibilità di raggiungere la cosa? Ci vuole un altro elemento che si faccia garante, e così via all'infinito. Ma veniamo alle parole di Hegel. A pag. 65. *Secondo una rappresentazione naturale, prima di affrontare la cosa stessa, ossia la reale conoscenza di ciò che è in verità, nella filosofia ci si dovrebbe preliminarmente intendere circa quel conoscere che viene considerato come strumento con cui ci si impadronisce dell'Assoluto o come mezzo con cui si possa scorderlo. Quindi, ci sono io, c'è la conoscenza e la cosa che devo conoscere. Sembra giustificata la preoccupazione che, da una parte, ci possano essere diverse specie di conoscenza delle quali l'una sia più idonea dell'altra al raggiungimento di quel fine supremo; - giustificata, cioè, dalla possibilità di una falsa scelta fra esse;... La conoscenza può essere corretta ma anche scorretta. ...d'altra parte, che essendo il conoscere una facoltà di specie e comprensione determinate, si possa senza una più precisa determinazione della sua natura e del suo limite, incappare nelle nubi dell'errore invece di raggiungere il cielo della verità. Questa preoccupazione deve mutarsi fin nella convinzione che tutta l'impresa del conquistare alla coscienza, mediante il conoscere, ciò che è in sé, sia, nel suo concetto, un controsenso, e che tra il conoscere e l'Assoluto interceda una netta linea di divisione. Ci sono io, c'è il conoscere e la cosa. Tutto è ben distinto. Se infatti il conoscere è lo strumento per impadronirsi dell'Assoluto,...* Potete intendere l'Assoluto in Hegel come la realtà. ...vien fatto di pensare che l'applicazione di uno strumento a una cosa, anziché lasciarla com'essa è per sé, vi imprima una forma e inizi un'alterazione. Questa cosa, il mio conoscere, come so che non modifica la cosa e anche me? Oppure, dato che il conoscere non sia uno strumento della nostra attività, ma un mezzo passivo attraverso il quale giunga

*a noi la luce della verità tuttavia nemmeno così riceviamo quest'ultima com'essa è in sé, anzi com'essa è in e mediante tale mezzo. Questo è ciò che accade con la scienza: lo strumento consente di vedere una certa cosa; ma c'è di mezzo lo strumento e io vedo l'immagine nello strumento, non vedo la cosa. Nei due casi noi facciamo uso di un mezzo che produce immediatamente il contrario del suo scopo;... Anziché farci vedere la verità, ce la impedisce, ce la inibisce, ce la nega. ...ossia il controsenso sta addirittura nel far uso di un mezzo. Questo è importante. A tutt'oggi c'è l'idea che il mezzo, potremmo dire oggi la tecnica o, meglio ancora, la scienza, sia quello strumento che consente di conoscere come stanno le cose; ma se è un mezzo, noi conosciamo quello che facciamo dire alla scienza, non ciò che vogliamo conoscere. Questo è un argomento molto fine di Hegel, che a tutt'oggi non è stato inteso da molti. Sembra bensì che a questo inconveniente si possa ovviare con la conoscenza nel modo come lo strumento agisce; infatti tale conoscenza renderebbe possibile di detrarre dal risultato l'apporto dovuto, nella rappresentazione che noi con lo strumento ci facciamo dell'Assoluto, allo strumento stesso, ottenendo così il vero al suo stato di purezza. Cioè: io ho quello strumento che mi dà una certa immagine; poi, da quella certa immagine detraggo la deformazione dello strumento, ma sono daccapo. Infatti, dice *Se non che, questa correzione ci riporterebbe, in effetto, al punto di prima*. Ho di nuovo questa cosa che devo conoscere. O la conosco attraverso il mezzo, e allora conosco il mezzo e non la cosa, oppure se tolgo il mezzo sono daccapo, cioè non conosco niente. *Se da una cosa formata togliamo l'apporto dovuto allo strumento, essa allora, - nel nostro caso l'Assoluto, - e di nuovo ciò che già era avanti questa fatica la quale, dunque, è superflua. 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;...* Qui dice la questione: è già presso di noi. Qui sta tutta la questione, e cioè: se voglio conoscere la verità e mi ingegno a trovare uno strumento che mi consenta di conoscere o anche solo di avvicinarmi alla verità, già me la nego in questo stesso operare. Perché? Perché noi siamo già nella verità. O siamo già nella verità o non la troveremo mai, e non la troveremo mai per i motivi che ci sta dicendo: sarà sempre un'altra cosa rispetto ai mezzi e agli strumenti che mi ingegno di trovare per raggiungerla. Quindi, se c'è la verità è perché noi siamo già dentro, siamo già da sempre nel concreto, il concreto come la verità dell'essente, cioè come il manifestarsi dell'esser sé dell'essente, per usare le parole di Severino. Sono già da sempre nel concreto, non devo adoperarmi per raggiungerlo, anzi, se mi adopero vuol dire che devo astrarre dal concreto delle cose e, quindi, non sono più nel concreto. Per cogliere il concreto, l'Assoluto, l'intero, se io mi adopero ad astrarre delle cose, perdo il concreto. Io sono già da sempre nel concreto: "questa lampada che è sul tavolo" è già da sempre "questa lampada che è sul tavolo": questo è il concreto, l'intero, cioè la verità. (2) *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*. La scienza non può e allora diffido della scienza; ma questo diffidare delle cose, dice, è già un errore di per sé. *In effetto quella paura presuppone come verità qualcosa, anzi molto, e ne fa base delle sue apprensioni e delle loro conseguenze;...* Questa paura presuppone che la verità sia qualche cosa di conoscibile e che devo conoscere attraverso un mezzo, uno strumento. *Una tale paura presuppone, cioè, rappresentazioni del conoscere, inteso come strumento e mezzo; presuppone anche una differenza di noi stessi da questo conoscere;...* Ecco, qui c'è il conoscere e qua ci sono io; senza tenere conto che questo conoscere sono io. Immagino il conoscere come un'altra cosa, come se astraessi il conoscere, per cui ci sono io, c'è il conoscere e la cosa da conoscere. *Ma, sopra tutto, presuppone che l'Assoluto se ne stia da una parte e il conoscere dall'altra, per sé e separato dall'Assoluto, pur essendo qualcosa di reale;...* Se è qualcosa di reale, io, la conoscenza e l'Assoluto siamo la stessa cosa, cioè, io sono già nell'Assoluto, nella realtà – realtà nel senso in cui la intende Hegel, ovviamente. *...ovverossia presuppone che il conoscere, il quale fuori dell'Assoluto è indubbiamente anche fuori della verità, sia**

poi tuttavia veridico:... Il conoscere, se lo metto fuori della realtà lo metto allo stesso tempo fuori dalla verità, non posso dire che una cosa è reale ma non è vera, se è reale è anche vera – nella tradizione funziona così. E, quindi, compio questa operazione in cui dico che il conoscere è fuori della realtà ma poi, indicandolo come vero, dico che questo conoscere è nella realtà. ...*assunzione per cui ciò che si chiama paura dell'errore si fa invece piuttosto conoscere come paura della verità. La paura della verità, cioè, la paura connessa con l'accogliere il fatto che siamo già nella verità. La verità, come dicevo prima, non è altro che l'apparire dell'esser sé dell'essente, l'apparire delle cose così come mi appaiono. Questa conseguenza risulta dal fatto che l'Assoluto solo è vero, o il Vero solo è assoluto. Contro tale conseguenza si potrebbe sollevare l'eccezione che un conoscere il quale non conosca, - come la scienza invece richiede, - l'Assoluto, è tuttavia anche vero;...* Si potrebbe sollevare questa eccezione, e cioè che ci sia un Assoluto che non si conosce ma che è vero. ...*e che il conoscere, in generale, quando pur fosse incapace di attingere l'Assoluto, potrebbe tuttavia esser capace di altra verità. Ma noi vediamo appunto che un tale dibattito va a finire in un'oscura differenza tra un Vero assoluto e un Vero comune, e che l'Assoluto, il conoscere, ecc., sono termini i quali presuppongono un significato che occorre da prima industriarsi di attingere.* Si parla di vero assoluto, di vero comune, ma di che cosa stiamo parlando, si chiede. *Invece di rompersi il capo con simili inutili immaginazioni e chiacchiere intorno al conoscere come strumento per impossessarsi dell'Assoluto, o come mezzo attraverso il quale ci sia dato scorgere la verità, ecc., ... invece di ricorrere a quelle scappatoie che l'incapacità di lavorare secondo criteri scientifici trae dal presupposto di quelle posizioni medesime, a scansare la fatica della scienza, dandosi nello stesso tempo l'aria di una operosità rigorosa e scrupolosa; e invece di rompersi il capo per trovare delle risposte a tutto ciò, sarebbe meglio rifiutarle senz'altro come immaginazioni accidentali e arbitrarie; e l'uso a ciò congiunto di termini, - come qui l'Assoluto o anche l'oggettivo, il soggettivo e innumerevoli altri, il significato dei quali si presuppone comunemente noto, - potrebbe essere considerato a dirittura un inganno.* Utilizzare dei termini presupponendo di sapere che cosa significhino, ecco, questo l'errore più comune: il non farsi carico del concetto, il non farsi carico del pensare il concetto. Quando dicevo tempo fa che intendo il pensiero come il farsi carico del problema che è il linguaggio, intendevo praticamente questo, e cioè il farsi carico del problema che, per es., ciascun termine comporta: la sua storia, i significati che può assumere a seconda dell'impiego che ne viene fatto, e che quindi, quando dico una cosa, quella cosa è evanescente; e se non la determino, cioè se non do una definizione, resta tutto assolutamente vago e, quindi, si può dire tutto e il contrario di tutto; ma se do una definizione devo anche mostrare, precisare, perché do quella definizione anziché una qualunque altra. Questo ha a che fare in qualche modo con la fatica del concetto. *Infatti, il simulare e che il loro significato è comunemente noto, e che se ne ha perfino il concetto, sembra piuttosto un modo per esimersi dal compito principale, che è di dare il concetto. A maggior ragione si potrebbe, per contro, evitare la fatica di prender atto di tali immaginazioni e chiacchiere mediante le quali si vuole tenere in scacco proprio la scienza.* Scienza intesa qui come la intende lui, naturalmente. *Esse infatti costituiscono solo una vuota apparenza del sapere, che dilegua immediatamente dinanzi al sorgere della scienza.* Io credo di sapere una certa cosa, ma questa dilegua immediatamente di fronte alla scienza, di fronte al farsi carico del concetto. Se io sono "sicuro" che il termine Assoluto significhi una certa cosa, se non mi faccio carico, se non interrogo quel termine, continuerò a usarlo immaginando di sapere che cosa vuol dire in verità, per cui significa esattamente questo. Se me ne faccio carico mi rendo conto che l'uso che sto facendo di questo termine è assolutamente personale, utilizzato all'interno di un sistema che io ho deciso di usare, per cui, in definitiva, il significato che do a un certo termine è qualcosa di cui devo assumermi la responsabilità; mentre, se suppongo che quella cosa significhi "naturalmente" quella cosa lì, io non devo assumermi nessuna responsabilità, è quella e basta. Assumersi la responsabilità potete intenderla come il farsi carico, come la fatica del concetto, così come ne parla Hegel. *Ma nel momento del suo sorgere la scienza è essa stessa apparenza; il suo sorgere non è ancora essa attuata e dispiegata nella sua verità.* Ecco da dove Heidegger ha preso la sua

questione della chiacchiera. Quando dice che nasciamo nella chiacchiera non fa altro che ripetere le parole di Hegel. Dice Hegel che *nel momento del suo sorgere la scienza è essa stessa apparenza*, non c'è nessun concetto ancora. Noi nasciamo lì, nella chiacchiera. *Rappresentarsi la scienza come apparenza perché compare accanto ad altro, oppure chiamare sua apparenza quell'altro non vero sapere, è qui indifferente. Ma la scienza deve liberarsi da tale parvenza, e lo può fare soltanto col volgersi contro quella parvenza medesima.* Cioè, uscire dalla chiacchiera è puntare all'autentico, direbbe Heidegger. Per uscire dalla chiacchiera, come primo passo occorre rilevare la chiacchiera in quanto tale, accorgersi della chiacchiera. Se io suppongo di usare un certo termine con un certo significato, perché quello è "il" significato, questa è chiacchiera. *La scienza infatti non può né gettare via un sapere che non è verace, considerandolo soltanto come una visione volgare delle cose, assicurando se stessa essere una conoscenza di tutt'altro tipo e dichiarando che per lei un tale sapere è assolutamente nullo;... È chiaro che tutto il suo lavoro consiste in questo: non c'è il negativo da eliminare. ...né può appellarsi a quel barlume di un miglior sapere che aleggia nel sapere non verace.* Dice: sì, questo sapere non è del tutto vero, però c'è un barlume di verità anche lì. Sta dicendo che non è questo che ci interessa. *Con tale assicurazione essa affermerebbe come propria forza il proprio essere...* La propria forza che sono; sono nel senso che sono una verità, magari anche parziale, irrilevante, ma ci sono. *...ma anche il sapere non verace fa altrettanto appello al fatto che esso è; ed assicurare che la scienza per lui non è niente: ma una secca assicurazione non conta più dell'altra.* (5) *Ora, poiché questa presentazione ha per oggetto soltanto il sapere apparente o fenomenico...* Qui apparente sta per ciò che appare. *...sembra ch'essa stessa non sia la libera scienza moventesi nella sua figura peculiare; anzi, da questo punto di vista, può venir considerata come l'itinerario della coscienza naturale, la quale urge verso il vero sapere; o come l'itinerario dell'anima percorrente la serie delle sue figurazioni quali stazioni prescritte dalla sua natura perché si rischiari a spirito e, mediante la piena esperienza di se stessa, giunga alla conoscenza di ciò che essa è in se stessa.* Questo è ciò che vuole fare nella sua Introduzione, cioè la piena esperienza della coscienza. Come si fa esperienza della coscienza? Come so di essere cosciente? Come vengo a sapere le cose? Queste sono le domande da cui è partito Hegel. *La coscienza naturale...* Quella non filosofica, quella non speculativa, la chiacchiera, in definitiva. *...mostrerà di essere soltanto concetto del sapere, ossia sapere non reale.* La chiacchiera ha a che fare con un sapere non reale. *Ma giacché quella ritiene sé, immediatamente, il sapere reale, questo itinerario ha per lei significato negativo e, rispetto a lei, ciò che è realizzazione del concetto vale più tosto come perdita di se stessa.* La chiacchiera fa esattamente questo: considera sé come il sapere assoluto, un sapere vero, reale, accertato, e, quindi, teme lo speculativo perché lo speculativo la mette in discussione; quindi, lo teme come il maggiore dei mali. Infatti, dice *In questo itinerario, infatti, tale coscienza perde la sua verità.* Perde, cioè, le sue superstizioni. Adesso c'è una frase che vi leggo perché molto famosa. *Può quindi venir considerato come la via del dubbio o, più propriamente, la via della disperazione.* Via della disperazione perché scompiglia la chiacchiera, la butta per aria. Ci sta dicendo che il dubbio non è qualcosa da togliere e poi tornare alla certezza di prima. *Anzi il dubbio è il consapevole discernimento della non verità del sapere apparente, per il quale la realtà più piena consiste in quello che, per vero, è invece il concetto non realizzato.* Il dubbio è il consapevole discernimento, cioè la consapevolezza della non verità del sapere apparente. Sta dicendo che questo dubbio ci serve, intanto per indicare la non verità del sapere apparente, *per il quale la realtà più piena consiste in quello che, per vero, è invece il concetto non realizzato.* Cioè: per questo sapere la verità più piena è il concetto non realizzato. Cos'è il concetto non realizzato? È il concetto che non ha passato la fatica del concetto, cioè, dell'in sé che va verso il per sé e torna nell'in sé; come dire che non si è posto in termini dialettici. Prosegue dicendo che è inutile appoggiarsi al sapere altrui quanto enfatizzare il proprio; entrambi non garantiscono nulla. Più avanti verso la fine di pag. 70. *Invece, soltanto lo scetticismo rivolgentesi all'intero ambito della coscienza apparente, rende capace lo spirito di esaminare che cosa la verità, inducendo a disperare delle così dette rappresentazioni, pensieri e opinioni naturali;...* Quindi, occorre

rivolgere questo scetticismo, questo dubbio, di cui parlava prima, all'intero ambito della coscienza apparente. ...è indifferente chiamarle rappresentazioni proprie o altrui; di esse è ancora grossa e inficiata la coscienza che senza preamboli si accinga all'esame; ma per questo appunto è davvero incapace di ciò che vuole intraprendere. È irrilevante che io prenda dagli altri o sia convinto delle mie asserzioni. (7) *Il ciclo completo delle forme della coscienza non reale risulterà dalla necessità stessa del processo e della concatenazione.* Per accorgersi della non realtà del mio sapere occorre la dialettica. *Per render ciò concepibile si può preliminarmente notare in generale che la presentazione della coscienza non verace nella sua non verità, non è un movimento meramente negativo, qual è invece secondo il modo di vedere unilaterale della coscienza naturale; e un sapere che di tale unilateralità faccia la propria essenza, è una delle figure della coscienza imperfetta e, come tale, rientra a sua volta nel corso di tale itinerario, e ivi verrà a mostrarsi.* La coscienza naturale considera il negativo come qualcosa da scartare. *Questa figura non è che lo scetticismo...* Sappiamo che questo negativo, che sarebbe da scartare, per Hegel è invece fondamentale. ...*il quale nel risultato vede sempre soltanto il puro nulla, e astrae dal fatto che questo nulla è per certo il nulla di ciò da cui risulta.* Qui prende di mira anche lo scetticismo nel senso filosofico del termine; scetticismo che giunge a considerare il nulla come ciò cui tutto converge, cioè, non c'è nessuna possibilità di stabilire la verità, la verità è nulla. Il nulla dello scetticismo non è il nulla di cui parla Hegel. Rileggo. *Questa figura non è che lo scetticismo il quale nel risultato vede sempre soltanto il puro nulla, e astrae dal fatto che questo nulla è per certo il nulla di ciò da cui risulta.* Qualcosa, quindi, che giunge al nulla ma che è fatto di nulla, che viene dal nulla, perché il nulla è tutto ciò con cui abbiamo a che fare. È questo che dice lo scetticismo, non si può stabilire niente con certezza. *Ma il nulla preso come il nulla di ciò da cui risulta non è, in effetto, se non il risultato verace;...* Ci sta dicendo che il nulla preso come il nulla di ciò da cui risulta... ecco, questo è un altro discorso, perché questo nulla, dice Hegel, risulta invece da un processo dialettico, dove ho messo ciò che pongo, il positivo, a fianco del negativo; dove cioè tengo conto del fatto che qualche cosa è quello che è in relazione a ciò che non è. ...*quindi è esso stesso un nulla determinato e ha un contenuto.* Non è il nulla dello scetticismo antico, il puro nulla, quel *nihil absolutum*, di cui parla anche Severino, di cui non si può dire niente, se ne parlo è già qualche cosa. È quello che sta dicendo Hegel: è un nulla determinato, ha un contenuto, è una negazione, si pone come una negazione e non come il puro nulla. *Lo scetticismo che termina con l'astrazione del nulla o con la vacuità, non può da questa procedere oltre, ma deve aspettare se gli si possa mostrare un che di nuovo per gettarlo nel medesimo vuoto abisso.* Lo scetticismo si installa in questo nulla e da lì non può più fare niente. Una volta che ha stabilito che nulla ha senso, che nulla esiste, dove vado? Non resta, come dice Hegel, che aspettare che sorga un qualche cosa di nuovo per ricondurre anch'esso nel nulla. *Se invece il risultato viene inteso come in verità esso è, come negazione determinata, ecco che allora è immediatamente sbocciata una nuova forma, e nella negazione è stato aperto il passaggio pel quale avviene lo spontaneo processo attuantesi attraverso la completa serie delle figure.* Cioè: pongo il nulla non come fa lo scetticismo ma come una negazione determinata, una negazione che dice qualche cosa, che nega qualche cosa di preciso, nega precisamente ciò che è stato affermato, nega il positivo, ciò che è stato posto; quindi, è una negazione determinata, non è il nulla assoluto. *Ma al sapere è di necessità inerente non meno la meta che la serie del processo; la meta è là dove il sapere non ha più bisogno di andare oltre se stesso, dove trova se stesso, dove il concetto corrisponde all'oggetto e l'oggetto al concetto.* Dove, cioè, si è attuata la sintesi totale e, quindi, non c'è più nulla che non sia la sintesi di positivo e negativo. *Il processo verso questa meta non può quindi subire arresti, né appagarsi di alcuna precedente sosta. Ciò che è ristretto a una vita naturale non ha il potere di andare oltre il proprio esserci;...* L'individuo non può andare oltre il proprio esserci, non è immortale. ...*ma ne è tratto fuori da un Altro, e questo esserne tratto fuori è la sua morte. Ma la coscienza è per se stessa il suo concetto, ed è quindi, immediatamente, l'arte del sorpassare il limitato, e, poiché questo limitato le appartiene, del sorpassare se stessa.* Quindi, la coscienza è il suo stesso concetto, non c'è la coscienza e poi il concetto della coscienza. Quando

io parlo di concetto della coscienza è già coscienza, cioè, la coscienza è coscienza di sé, ha già in sé il proprio concetto. Dice *l'arte del sorpassare il limitato* è ciò che è la coscienza immediatamente, è questo atto del sorpassare il limitato. In che modo la coscienza sorpassa il limitato? Il limitato è ciò che qualunque concetto pone; è limitato in quanto non è l'Assoluto, non è la realtà ma un aspetto della realtà. Ci dice, però, che la coscienza sorpassa questo limite, perché punta all'universale. Ogni concetto che riguarda un qualche cosa è limitato a quella cosa ma la coscienza è invece qualcosa che sorpassa il suo limite. Il concetto della coscienza non è un concetto al pari di altri ma è un concetto particolare. Nel momento in cui si pone la coscienza in quanto concetto, questo concetto è reso possibile dal fatto che c'è la coscienza. Qui sarebbe più semplice se noi intendessimo la coscienza come il linguaggio. A questo punto diventa molto più chiaro: accorgersi del linguaggio è un qualche cosa che consente, sì, di pensare le cose ma consente anche di pensare il linguaggio, cioè di accorgersi di essere nel linguaggio, ed è il linguaggio stesso che ce lo consente. È questo che Hegel sta dicendo, anche se non parla di linguaggio, ovviamente, però la questione è questa. Il linguaggio è già di per sé il suo contenuto, non è che il linguaggio abbia un contenuto fuori di sé, il linguaggio è il suo stesso contenuto. È ciò che mi consente di pensare il linguaggio, di pensare al concetto, al contenuto. Quindi, cosa fa? Sorpassa il limitato, cioè, il qualche cosa, il quid; lo sorpassa nel senso che è sempre al di là, perché ciò che sta ponendo il linguaggio lo pone sempre al di là della singola cosa che sta dicendo. Potremmo anche dirla così: il linguaggio è sempre l'intero; in questo senso sorpassa il limite della cosa. Sorpassando questo limite, chiaramente sorpassa se stesso perché il linguaggio è sempre un sorpassarsi, è un andare sempre oltre. Ma non è che sorpassi se stesso, non può andare oltre sé. Prosegue parlando dell'angoscia. *La coscienza subisce quindi da lei medesima la violenza del guastarsi ogni appagamento limitato.* Ogni appagamento di una singola cosa non è mai sufficiente alla coscienza; la coscienza è come se volesse sempre di più, perché il pensiero non può fermarsi alla cosa limitata, va sempre oltre; il pensiero speculativo non si accontenta mai della cosa limitata. Lo dicevo prima: se io pongo un certo significato, una certa cosa, non sono appagato dal fatto di usare questo significato nel modo che io credo sia necessariamente quello, ma devo andare oltre, devo interrogare questa cosa, devo portarla al concetto, alla fine accorgermi che l'uso di questo significato è qualcosa che decido io. *Nel sentimento di tale violenza, l'angoscia avrà un bell'arretrare di fronte alla verità, per tentare di salvare a sé ciò, la cui perdita incombe;...* È chiaro che se io incomincio a pensare, molte cose a cui credevo vanno perdute, scompaiono. *...ma l'angoscia non potrà trovare pace, sia che essa voglia adagiarsi in un'obblia inerzia, - il pensiero guasta la festa al torpore mentale e la sua inquietudine guasta l'inerzia,...* Se uno incomincia a pensare, tutte le cose su cui si era adagiato non reggono più, non tengono più. *...sia ch'essa si corrobora in una sensitività la quale assicura di trovare che tutto è buono, a modo suo;...* Questa è la chiacchiera. *...ma tale assicurazione viene inficiata dalla ragione, la quale intanto trova che qualcosa non è buono, in quanto esso è un modo. Ossia, la paura della verità potrà ben occultarsi a sé e agli altri dietro la finzione che l'ardente zelo per la verità stessa la rende difficile, anzi impossibile, trovare un'altra verità al di fuori di quell'unica della vanità d'esser sempre più intelligente di qualsivoglia pensiero, provenga esso da se stesso o da altri; questa vanità che è capace di vanificare ogni verità per tornarsene poi in se stessa, e che si pasce del suo proprio intelletto il quale, dissolvendo ogni pensiero, non sa ritrovare un contenuto, ma soltanto l'arido Io, questa vanità è una soddisfazione che deve venire lasciata sola a se stessa; essa, infatti, fugge l'universale e cerca soltanto l'esser-per-sé.* La vanità è quella di pensare di sapere come stanno le cose. Questa vanità fugge, per dirla con Hegel, fugge il pensiero, fugge qualunque cosa possa metterla in discussione. A questo punto inizia la seconda parte, quella sul metodo della trattazione. Ci ha detto finora che non c'è nessun metodo in filosofia, perché questo metodo ci impedisce per principio di trovare la verità, che è comunque un mezzo tra me e la cosa. Invece, per la trattazione c'è un metodo, che altro non è che la dialettica.

3 luglio 2019

Siamo alla seconda parte di questa breve introduzione che fa Hegel alla *Fenomenologia dello Spirito*. A pag. 73 (9) *Ciò detto, provvisoriamente e in generale, circa il modo e la necessità del processo, potrà essere utile spendere due parole ancora sul metodo della trattazione*. Ci ha appena detto che non c'è il metodo in filosofia, che non possiamo pensare a un *medium* per raggiungere la verità. Se dobbiamo raggiungere la verità, ciò vuole dire che siamo fuori dalla verità, e non la raggiungeremo mai; quindi, siamo già nella verità. Questa è la sua conclusione. Per quanto riguarda, invece, la trattazione, allora sì, c'è un metodo. *Se questa esposizione viene rappresentata come un comportamento della scienza verso il sapere apparente e fenomenico, e come ricerca ed esame della realtà del conoscere, sembrerà che l'esposizione stessa non possa aver luogo senza un qualche presupposto che venga stabilito come unità di misura. L'esame consiste infatti nell'applicare alla cosa che viene esaminata una certa misura, per decidere, dalla risultante eguaglianza o ineguaglianza, se la cosa sia giusta o no;...* Ogni volta che bisogna stabilire se una cosa è giusta oppure no, se va bene oppure no, si compara, non c'è un altro modo. *...e la misura in genere, e quindi anche la scienza se fosse la misura, sono prese in tal caso come l'essenza o come l'in sé. Cioè, come l'apparenza, l'apparire delle cose. Ma qui, dove la scienza sta soltanto sorgendo, né essa né alcun'altra cosa si sono giustificate come l'essenza o come l'in sé; senza di che non sembra poter avere luogo esame alcuno.* Siamo ancora al di qua, non abbiamo ancora questo parametro per sapere se stiamo procedendo bene oppure no, dobbiamo ancora trovarlo. Prima ancora di incominciare, non possiamo prendere questa cosa da fuori, ma deve essere qualche cosa che appartiene alla cosa stessa. Se prendessimo qualcosa che viene da fuori, ci ritroveremmo come nel caso del *medium* a vedere se poi questo *medium* è vero, e così via all'infinito. Quindi, deve essere nella cosa; però ci sta dicendo che ancora deve avviarsi questa questione e, quindi, si trova in una contraddizione. Infatti, dice *Questa contraddizione e la sua rimozione risulteranno in modo più determinato, se prima si richiamano alla memoria le astratte determinazioni del sapere e della verità, come esse trovansi nella coscienza*. Cominciamo a vedere che cosa nella coscienza si pone come verità, come essenza, che cosa noi pensiamo che siano queste cose. *Questa, cioè, distingue da sé un alcunché al quale in pari tempo si rapporta;...* Questo fa la coscienza: io mi rapporto a qualche cosa, rapportandomi a qualche cosa mi distingo da questo qualche cosa, non sono quel qualche cosa. Quindi, ci si distingue ma, allo stesso tempo, ci si rapporta. Questo appare inevitabile. Che poi è anche il funzionamento del linguaggio, e cioè il mio dire è necessariamente un dire di qualcosa - se dico, dico qualcosa - ma questo qualcosa non è il mio dire, è un'altra cosa per cui si distingue ma, al tempo stesso, sono in un rapporto indissolubile perché se dico, dico necessariamente qualcosa. *...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.* Il sapere non è niente altro che questo rapportarsi continuamente a qualcosa. Il sapere non è altro che una relazione: se io chiedo "che cos'è questo?", ecco che rispondo dicendo altre cose rispetto a quella cosa, ma in ogni caso è sempre in questo rapportarmi che il sapere si fonda. *Ma da questo essere per un altro...* Siamo sempre per un altro. *...noi distinguiamo l'essere-in-sé; il rapportato al sapere viene altrettanto distinto da esso e posto come essente anche fuori di questo rapporto; il lato di tale in-sé dicesi verità.* In questo rapportarsi sempre a qualche cos'altro noi distinguiamo l'in sé, la cosa che è in se stessa. Prima ancora di essere per sé e tornare all'in sé, c'è questo in sé, che possiamo chiamare conoscenza immediata: la conoscenza del qualche cosa che qualche cosa è; ancora non sappiamo che cos'è ma sappiamo che è. Quindi, la verità per Hegel è questo, e cioè il fatto che dicendo dico qualcosa; non posso dire se non dicendo qualcosa. (11) *Indagando, ora, la verità del sapere, sembra che noi indaghiamo ciò che è in sé. Solo, in tale indagine esso è nostro oggetto, è per noi;...* Questo in sé lo indaghiamo, sì, certo, ma lo rendiamo nostro oggetto, ma questo oggetto è per noi che lo stiamo indagando, non è per sé, non esiste da sé. *... e lo in sé di esso quale risultasse, sarebbe piuttosto il suo essere per noi; ciò che noi affermeremmo quale sua essenza, non*

sarebbe già sua verità, ma soltanto il nostro sapere di esso. L'essenza e la misura cadrebbero in noi, e ciò che alla misura dovrebbe venir comparato e intorno a cui in questa comparazione si dovrebbe decidere, non sarebbe tenuto necessariamente a riconoscerla. È ciò che diceva prima: dove troviamo questo metro se non nella coscienza? Nella coscienza che comunque, sì, rileva l'oggetto ma lo rileva per noi che lo osserviamo, per noi che lo consideriamo. Senza questo "per noi" non c'è nessun oggetto. *Ma la natura dell'oggetto da noi esaminato rende vana questa separazione o questa parvenza di separazione e di presupposizione.* Non c'è questa distinzione di soggetto e oggetto. *La coscienza dà in lei stessa la propria misura, e la ricerca sarà perciò una comparazione di sé con se stessa;...* Tutto si svolge nella coscienza. Non c'è soggetto inteso cartesianamente; non c'è oggetto separato dal soggetto. No, l'oggetto è oggetto per noi che lo consideriamo, non c'è per sé. Questo non è stato ancora inteso per lo più. *Essa è in lei uno per un altro, ossia ha in lei in generale la determinatezza del momento del sapere;...* È la coscienza che stabilisce il sapere, non è qualche cosa che viene dall'oggetto, viene dalla coscienza o, potremmo dire, viene dal linguaggio. *...in pari tempo questo altro è a noi nel soltanto per lei,...* Cioè: questo oggetto è, sì, per noi ma per noi in quanto coscienza; quindi, è per noi in quanto è per lei, la coscienza. Se non ci fosse la coscienza non ci sarebbe neanche il "per noi". *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'essenza o il vero l'essente o l'oggetto, l'esame consiste nel vedere se il concetto corrisponda all'oggetto.* Come potete vedere, qui oggetto e concetto non sono più cose distinte, separate. Certo, sono distinte, nel senso che non sono la stessa cosa, ma questo oggetto non è fuori, non è in una realtà. *Ben si vede che le due cose sono lo stesso...* L'oggetto e il concetto che ne ho sono lo stesso. *...ma l'essenziale sta nel far sì che durante l'intera ricerca entrambi i momenti, concetto e oggetto, esser-per-altro ed essere-in-se stesso, cadano essi stessi nel sapere da noi indagato, e nel far sì che, quindi, noi non abbiamo bisogno di portar con noi altre misure, né di applicare nel corso dell'indagine le nostre trovate e i nostri pensamenti; anzi, lasciandoli in disparte, noi otteniamo di considerare la cosa come essa è in e per se stessa.* Lasciamo in disparte tutte le considerazioni, tutte le misure che possiamo trovare da qualche parte. Tutto si svolge lì, tutto si svolge, potremmo dire oggi, all'interno del linguaggio, non c'è qualcosa al di fuori. (13, poco più avanti. *Infatti, da una arte la coscienza è coscienza dell'oggetto; e dall'altra, coscienza di se stessa:...* La coscienza, ci sta dicendo Hegel, ha questa proprietà: è coscienza dell'oggetto, nel senso che lo percepisco, ma, al tempo stesso, è anche coscienza di sé che percepisce, coscienza di sé in quanto percipiente. *...coscienza di ciò che ad essa è il vero, e coscienza del suo sapere ciò.* È cosciente di ciò che per la coscienza è vero, ma è anche cosciente di sapere che è vero. *Mentre entrambi questi momenti sono per la coscienza, essa stessa è la loro comparazione; diviene per la coscienza se il suo sapere l'oggetto corrisponda a quest'ultimo o no.* È la coscienza che decide se l'oggetto corrisponde a questo oppure no. Chiaramente, questo oggetto è qualche cosa che la mia coscienza ha "concesso" di vedere – parlo di coscienza ma potremmo intendere come linguaggio. Quindi, come so che corrisponde? Adesso vediamo se ce lo dice. *Pare bensì che per essa l'oggetto sia soltanto così com'essa lo sa; par quasi che essa non possa rintracciare come l'oggetto sia non per lei stessa, ma in sé...* Qui c'è una critica a Kant, ovviamente. *...e pare che non le sia possibile mettere alla prova, in quello, il proprio sapere. Se non che, proprio perché la coscienza sa, in generale, un oggetto...* Cioè: ha nozione di un certo oggetto. *...è già data la differenza che qualche cosa le è lo in-sé;...* Il fatto di pensare a un oggetto, anche se questo oggetto mi è dato dalla coscienza, comunque mi si pone una differenza tra l'in sé, l'Io e questo oggetto. *...ma che, peraltro, il secondo momento è il sapere o l'essere dell'oggetto per la coscienza.* L'essere in sé dell'oggetto è tale solo per la coscienza. *Su questa distinzione, la quale è data, si basa l'esame.* Distinzione tra l'Io e l'oggetto, per dirla in modo spiccio. *Se in questo raffronto entrambi i membri non si corrispondono, allora la coscienza sembra dover mutare il proprio sapere per renderlo adeguato all'oggetto; ma nel mutarsi del sapere le si muta, in effetto, anche l'oggetto stesso;...* Sta incominciando a dire qualcosa di straordinario. Se non si corrispondono,

cioè, se c'è disparità tra ciò che so e l'oggetto, allora devo mutare il mio modo di vedere l'oggetto, ma mutando questo muta il mio modo di sapere intorno all'oggetto. ...*infatti quel dato sapere era essenzialmente sapere un oggetto il quale, poiché al sapere essenzialmente apparteneva, insieme con il sapere diviene anch'esso un altro oggetto.* È come se in un certo senso avesse anticipato la semiotica. Anche Heidegger ha preso molto da qui: io progetto qualcosa, ma nel progettare io modifico questa cosa e la cosa modifica me: è esattamente il circolo ermeneutico. Lo rileggo: *insieme con il sapere diviene anch'esso un altro oggetto*: in seguito al mio sapere io so una cosa, ma questa cosa è inadeguata; allora modifico il concetto che ho dell'oggetto, modificando il concetto modifico il mio sapere e, quindi, modifico me. *Diviene quindi alla coscienza che ciò che prima le era lo in-sé, non è in sé, ma era in sé solo per lei.* È ciò che Freud chiamerebbe la fantasia, cioè: diviene alla coscienza, cioè ci si rende conto che ciò che prima era considerato l'in sé, l'essenza, non è in sé, non è qualcosa che appartiene alla cosa per se stessa, ma lo è per me, è così per me. *Mentre essa dunque nel proprio oggetto trova che il proprio sapere non gli corrisponde, neanche l'oggetto stesso sta saldo; vale a dire, la misura dell'esame si muta, se ciò di cui essa dovrebbe esser misura non permane nell'esame; e l'esame non è soltanto un esame del sapere, ma anche dell'unità di misura dell'esame stesso.* Come dire che l'unità di misura sono io. *Questo movimento dialettico che la coscienza esercita in lei stessa, - e nel suo sapere e nel suo oggetto, - in quanto gliene sorge il nuovo vero oggetto, è propriamente ciò che dicesi esperienza.* Qui dice una cosa importante. *Dice in quanto gliene sorge il nuovo vero oggetto.* Qual è il nuovo vero oggetto? È quello che io ho mutato a seconda del mio sapere, il quale viene a sua volta mutato dal nuovo oggetto. È quello il vero oggetto, cioè quell'oggetto che è per la mia coscienza. È l'esempio di "questa lampada che è sul tavolo": questa lampada che è sul tavolo è quello che è, è ciò che appare, è la verità, è il concreto. *La coscienza sa qualcosa; questo oggetto è l'essenza o lo in-sé; ma esso è lo in-sé anche per la coscienza; e con ciò entra in gioco l'ambiguità di quel vero.* Sì, è vero in sé, ma è vero per me. Lui si è trovato di fronte a questo problema: sì, è vero che questo è questo, ma lo è per me, per la mia coscienza. Quindi, questo vero è ambiguo, non è un vero autentico, puro, certo. *Noi vediamo che la coscienza ha ora due oggetti; l'uno è il primo in-sé, l'altro è l'esser-per-lei di questo in sé.* Il primo è l'in sé – vedo la cosa in sé -, il secondo è il fatto che questo in sé è per me, per la coscienza, non è per sé. La questione fondamentale in Hegel è che ha divelto tutta la superstizione dell'esistenza della realtà in quanto tale, per se stessa, che ha in sé la propria causa e il proprio fine. *Quest'ultimo oggetto sembra essere da prima soltanto la riflessione della coscienza entro se stessa;... Quest'ultimo oggetto, cioè, l'oggetto per la coscienza. ...rappresentazione non già di un oggetto, ma soltanto del sapere che essa coscienza ha di quel primo oggetto.* Cioè, dell'oggetto in sé. *Se non che, ed è stato mostrato, ora le si muta il primo oggetto; esso cessa di essere lo in-sé, e le diviene un oggetto siffatto che è lo in-sé solo per lei;... La coscienza si accorge che l'in sé di questo oggetto non è per sé per l'oggetto stesso, ma per lei stessa, per la coscienza. ...ma così ciò, l'esser-per-lei di questo in-sé, è poi il vero;... In effetti, cos'è il vero? Ciò che è per me, ciò che è per la coscienza. Questo è vero: è il concetto che la coscienza ha costruito. ...il che significa peraltro che questa è l'essenza, o il suo oggetto.* L'essenza, quindi, non appartiene all'oggetto; l'essenza, ciò che è indicato come il vero, cioè il fatto che questo in sé della cosa è un essere-per-lei. *In questa presentazione del corso dell'esperienza, c'è un momento per il quale essa sembra non concordare con ciò che si suole intendere come esperienza. Ossia, il passaggio dal primo oggetto e dal sapere di esso stesso all'altro oggetto nel quale si dice essere stata fatta l'esperienza, fu accennato così che il sapere del primo oggetto, o il per-la-coscienza del primo in-sé, debba divenire il secondo oggetto.* Il primo oggetto è ciò che la coscienza percepisce nell'immediato, che diventa secondo oggetto quando l'in sé dell'oggetto è per me, è per la coscienza. *Sembra invece comunemente che in un altro oggetto noi facciamo esperienza della non-verità del nostro primo concetto;... Comunemente è così: è in un oggetto che noi facciamo esperienza della non-verità del primo, cioè, credo che sia in un certo modo e poi, guardando meglio, mi accorgo che non è così. In quel modo di vedere, invece, il nuovo oggetto si mostra come divenuto mediante un rovesciamento della coscienza stessa. Rovesciamento*

della coscienza, la quale si accorge dell'errore e, quindi, deve rimediare all'errore. *Nostra aggiunta è una tale considerazione della cosa, per cui la serie delle esperienze della coscienza si elevi ad andatura scientifica: considerazione che non è per la coscienza da noi considerata. Ma ciò non è in effetto se non quella circostanza di cui già sopra parlammo a proposito della relazione di questa presentazione con lo scetticismo: che cioè ciascun risultato come si dà in un sapere non verace, non debba sfociare in un vuoto nulla, ma debba necessariamente venir riguardati come il nulla di ciò di cui è risultato, - risultato contenente quel che il precedente sapere ha in sé di vero.* Questa è la critica che fa Hegel. Se mi accorgo, riferendomi a una certa cosa, che questa cosa è falsa, lui dice che, sì, generalmente questa cosa si elimina, ma – e qui c'è tutta una anticipazione nei confronti della psicoanalisi – tutto ciò che viene detto di “falso”, in realtà è vero, nel senso che sta dicendo qualche cosa che ha un suo contenuto. Vi ricordate la celeberrima frase di Freud: “ho sognato una donna ma non era mia madre”, cioè nega che la donna presente nel sogno fosse sua madre. Questa negazione, per la comunità scientifica, sarebbe un semplice annullare quella certa cosa e, quindi, non è sua madre. Invece no, già per Hegel, la questione è molto più complessa e anche più interessante. Ciò che viene scartato come falso, potremmo dirla così: ha molto da dire. *Ciò ora qui si presenta così, che quanto per lo innanzi appariva come l'oggetto, si abbassa, per la coscienza, a sapere di esso, e lo in-sé diviene un esser-per-la-coscienza dello in-sé:...* Sta dicendo che generalmente l'oggetto ha una sua proprietà, una sua virtù, mentre lui parla di concetto dell'oggetto, toglie questa prerogativa di assolutezza dell'oggetto. *...questo è il nuovo oggetto, con il quale compare anche una nuova figura della coscienza, figura alla quale l'essenza è qualche cos'altro che non alla figura precedente. Questa è la circostanza che conduce nella sua necessità l'intera successione delle figure della coscienza.* Qual è la nuova figura che compare? La figura che compare – adesso ve la dico in modo molto rapido – è la sintesi, sintesi tra il positivo e il negativo. Se io non scarto più il falso come qualche cosa che deve essere eliminato, questo falso rimane come qualcosa che ha un suo contenuto e che è in relazione con ciò che ho posto, con il positivo. *Solo questa necessità stessa e il sorgere del nuovo oggetto che, senza che essa sappia come le accade, si offre alla coscienza, è ciò che per noi si muove, per così dire, dietro le spalle di essa.* Cioè: noi non sappiamo bene cosa sta succedendo mentre parliamo, ma qualcosa si muove dietro alle spalle del nostro dire, soltanto dopo sapremo cosa abbiamo voluto dire, quando, confrontandoci con ciò che abbiamo detto – qui c'è la psicoanalisi – teniamo conto anche di ciò che non è stato detto, o che il dire voleva eliminare per inserirlo nel positivo, in ciò che è stato affermato, rendendo in un certo senso ciò che è stato affermato in un concreto. Questo perché nell'isolare il positivo e il negativo è come se ponessi due astratti anziché il concreto, come due figure separate tra loro, prese astrattamente. Ciò che Hegel avanza – Severino ha poi preso anche lui da qui – è l'idea di un concreto che è fatto, sì, di questi due astratti, ma anche di una relazione tra loro che è indissolubile. *Nel movimento della coscienza si produce quindi un momento dell'essere-in-sé o essere-per-noi; momento che non si presenta per essa, la quale è essa medesima immersa nell'esperienza; ma il contenuto di ciò che a noi vien sorgendo è per la coscienza; e noi di esso comprendiamo soltanto il lato formale o il suo puro sorgere; per quella ciò che è sorto è solo come oggetto; per noi è in pari tempo come movimento e divenire.* Questa cosa che sorge, questa nuova figura, questa sintesi, potremmo indicarla come un nuovo oggetto, ma il contenuto di questo nuovo oggetto, ci dice, è per la coscienza. Dire che è per la coscienza è come dire che è per noi. Nel momento in cui sorge noi comprendiamo solo il sorgere di questa nuova figura, cioè, per la coscienza si pone come nuovo oggetto; per noi, sì, come nuovo oggetto ma anche come movimento e divenire: la coscienza si accorge di questo movimento che produce continuamente nuovi oggetti, che si producono nel momento in cui, anziché prendere il negativo e il positivo come due astratti, li prende insieme come il concreto; il concreto, che ne viene, è un nuovo oggetto. Questo o aveva inteso anche Greimas quando diceva che nella relazione tra A e B non ci sono più A e B ma c'è la relazione tra A e B, che è un'altra cosa; A e B non sono più la stessa cosa perché c'è una relazione tra i due: è questa relazione il terzo elemento, il concreto. (17) *L'esperienza che la coscienza fa di sé,*

non può, secondo il concetto dell'esperienza stessa, comprendere in sé meno dell'intero sistema della coscienza, ossia l'intero regno della verità dello spirito;... Sta parlando del concreto. L'esperienza che la coscienza fa di sé non può comprendere di sé meno del concreto. L'esperienza che la coscienza fa di sé è il concreto; è “questa lampada che è sul tavolo”, è il concreto, è l'intero. ...così che i momenti della verità si presentano in questa peculiare determinatezza; non essere puri momenti astratti; si presentano, anzi, così come essi sono per la coscienza, o come questa stessa compare nel suo rapporto con quelli, per modo che i momenti dell'intero sono figurazioni della coscienza. Quindi, momenti dell'intero. Sono figure della coscienza, cioè, permangono come figure ma sono momenti dell'intero, per cui non sono più A e B, ma A e B sono momenti della relazione. Poi, annuncia ciò che apparirà alla fine della sua opera: *Sospingendo la coscienza se stessa verso la sua esistenza vera, raggiungerà un punto nel quale depone la sua parvenza di essere inficiata di un alunché estraneo, che è solo per lei ed è come un altro; o dove l'apparenza diviene eguale all'essenza, dove, quindi, la presentazione della coscienza coincide proprio con questo punto della scienza dello spirito propriamente detta; e dove infine, nel cogliere questa sua essenza, la coscienza medesima segnerà la natura dello stesso sapere assoluto.* Diciamola in un'altra maniera. L'obiettivo, la direzione è questa: giungere a potere, in ciascun atto di parola, cogliere questo atto come il concreto, come l'intero, come il tutto, cioè, in ciascun atto di parola è presente il tutto, è presente l'intero. Questo lo dicevamo anche a proposito di Severino. Il sapere assoluto, parafrasando Hegel, ciò cui punta tutta la *Fenomenologia dello spirito*, potremmo dire che non è altro che il rilevare che parlando è presente il tutto: ogni cosa che dico comporta il tutto, cioè il linguaggio, comporta l'intero, comporta il concreto. Poi, parlando, mi trovo preso in mille frammentazioni, in mille astrazioni, ma ciò che dà la verità in ciò che si dice è il concreto, è l'intero. Hegel lo ha detto: il vero è l'intero e l'intero è il vero, cioè, il concreto, la consapevolezza, la coscienza che ciascun atto di parola comporta ciascun altro atto di parola. Meglio ancora: ogni atto di parola è anche ciascun altro atto di parola, cioè, lo rinvia. Dice Hegel, *raggiungerà un punto nel quale depone la sua parvenza di essere inficiata di un alunché estraneo*, cioè, non c'è più nulla di estraneo al dire. Ciascun atto di parola è il tutto, comprende tutto il linguaggio, linguaggio in quanto l'intero, che deve essere presente in ciascun atto di parola. Quindi, non gli è più estraneo in qualche altra cosa, perché quest'altra cosa è comunque già presente, fa parte dell'intero, non c'è più nulla di estraneo. E siamo arrivati alla *Coscienza*. Il capito primo si intitola *La certezza sensibile o il questo e l'opinione*. In questa *Introduzione* ci ha detto, e questa è la cosa forse più importante, che l'oggetto è per la coscienza, cioè, è quello che è per lei. Tenete però sempre conto, per ciò che sappiamo oltre Hegel, che l'oggetto non è che un significato e che se non fosse un significato sarebbe niente. Quindi, questo movimento non è altro che il movimento di cui parla de Saussure, movimento del significante verso il significato, come l'oggetto, per dirla così, del significante. Il significante sarebbe l'in sé, è ciò che è immediatamente evidente. La coscienza lo pone come l'in sé, certo, ma se non ci fosse un per sé, se non ci fosse un significato verso il quale rinvia, questo in sé rimarrebbe lì appeso e non significherebbe nulla. Un significante senza significato non significa niente, ma questo non significa che non esista. La coscienza lo rileva, lo rileva in quanto in sé, in quanto vuoto, in quanto nulla, potremmo giungere a dire. Quindi, ecco che questo movimento non è altro che il movimento che avviene necessariamente nel linguaggio: se dico, dico necessariamente qualcosa. Questo potrebbe in realtà riassumere tutto ciò che ha detto Hegel. Questo qualcosa è indissolubilmente legato al mio dire, non esiste da solo. Questo fa intendere molto bene come non può esistere l'oggetto da solo: il ciò di cui dico non può esistere da solo, esiste in ciò che sto dicendo, e cioè nell'atto di parola.

8 luglio 2019

A pag. 81, *La certezza sensibile o il questo e l'opinione. Il sapere che da prima o immediatamente è nostro oggetto, non può essere niente altro da quello che esso stesso sapere immediato, sapere dell'immediato o dell'essente. Il nostro comportamento dovrà essere non meno immediato; dovremo quindi apprendere questo sapere come si offre, senza alterare niente in esso; e dal nostro assumere dovremo tener lungi il concepire.* Questa non è niente altro che la definizione di fenomenologia: guardare le cose così come appaiono, così come sono. *Il contenuto concreto della certezza sensibile fa sì che essa appaia immediatamente come la conoscenza più ricca, come una conoscenza d'infinita ricchezza per la quale non è dato trovare un limite, sia che noi trascorriamo fuori nello spazio e nel tempo, dov'essa si espande;... Questa conoscenza appare inoltre come la più verace; infatti niente ancora dell'oggetto essa ha tralasciato, anzi lo ha in tutta la sua pienezza dinanzi a sé. È così come appare. In effetto però tale certezza si dà a divedere essa stessa come la verità più astratta e più povera.* Divedere è un verbo poco usato. Riguarda ovviamente il vedere e il "di" anteposto è un intensivo: un vedere con esattezza. Dice, dunque, che questa certezza si mostra come la verità più astratta e più povera. *Di ciò che essa sa, non enuncia che questo: esso è; e la sua verità non contiene che l'essere della cosa.* Quindi, qualcosa è. È in questo senso che dice che è la più povera: dice soltanto che è. *Da parte sua in questa certezza la coscienza è soltanto come puro Io; o Io vi sono soltanto come puro questi, e l'oggetto similmente soltanto come puro questo.* Chiama l'Io il questi, per distinguerlo dall'oggetto, che chiama il questo. *Io, questi, son certo di questa cosa non già perché Io mi sia sviluppato come coscienza o abbia mosso variamente il pensiero. E neppure perché, secondo una moltitudine di caratteri distinti, la cosa di cui son certo sia un ricco rapporto in lei stessa, o una molteplice relazione verso altre. Tutto ciò non riguarda la verità della certezza sensibile. Né Io né la cosa ha qui il significato di una varia e molteplice mediazione; Io non ha il significato di un rappresentare o di un pensare molteplice e vario; né la cosa ha il significato di molteplicità di caratteri; ... Altrettanto, in quanto rapporto, la certezza è immediato, puro rapporto: la coscienza è Io e niente altro, un puro questi; il singolo sa il puro questo, ossia sa il singolo.* Io so che cosa? So il singolo, cioè, l'oggetto, ciò che mi appare. *Ma nel puro essere...* Il puro essere non è niente altro che il primo approccio a ciò che appare. In quel momento so solo questo: che è. ...*che, costituendo l'essenza di questa certezza, è da lei profferito come verità di lei stessa, vi è in gioco, se noi ben guardiamo, molto altro ancora. Una reale certezza sensibile non è solamente una siffatta pura immediatezza, ma è anche un esempio di essa e di quanto vi ha in gioco.* Sta dicendo che ciò che appare, che ciò che si mostra, come comunemente si pensa, così come è, e di cui abbiamo la certezza perché l'oggetto è quello, lo vediamo, ecc., beh, ci sta dicendo che dobbiamo andarci più cauti perché, in effetti, ci sono in gioco molte più cose. Sembra di sentire parlare Freud quando evocava questioni del genere. *Tra le innumerevoli differenze che ivi vengono in evidenza, noi troviamo ovunque la differenza principale: che cioè in tale certezza escono tosto fuori dal puro essere i due già ricordati questi: un questi come Io, e un questo come oggetto. Se noi riflettiamo su tale differenza, resulterà che né l'uno né l'altro sono nella certezza sensibile soltanto immediati, ma vi sono in pari tempo come mediati; io ho la certezza mediante qualche cos'altro, ossia mediante la cosa, e anche questa è nella certezza mediante qualche cos'altro, ossia mediante Io.* L'Io ha la certezza attraverso l'oggetto della conoscenza, ma questo oggetto della conoscenza trae la sua certezza dal fatto che Io gliela attribuisco. A pag. 83. *Questa differenza dell'essenza e dell'esempio, della immediatezza e della mediazione, non la facciamo soltanto noi, ma la troviamo nella stessa certezza sensibile; tale differenza è da intendersi in quella fora in cui essa è nella certezza sensibile, e non già in quella in cui testé la determinammo noi. Nella certezza sensibile, cioè, l'un momento è posto come ciò che, semplicemente e immediatamente, è, o come essenza: l'oggetto;... Nella certezza sensibile, ci dice, un momento è posto come l'essenza. L'idea è che, vedendo l'oggetto, questi mostri l'essenza, mostri quello che realmente è. ... l'altro momento è posto come l'inessenziale, il mediato che qui non è in sé, ma mediante qualcos'altro: l'Io, un sapere che sa l'oggetto soltanto perché l'oggetto è;... In questo caso l'Io diventa irrilevante, non è determinante, ciò che importa è l'oggetto: l'oggetto è quello che è, io lo conosco, sì, ma è l'oggetto che conduce il gioco.*

Ma l'oggetto è; è il vero e l'essenza, esso è, indifferentemente dal suo venir saputo o no; esso rimane anche e non vien saputo; mentre il sapere non è, se non è l'oggetto. Questa è la tesi che lui vuole confutare: l'oggetto è quello che è. Quante volte lo abbiamo sentito: le cose sono così come le vedo; anche se io non ci sono, le cose sono quelle. Quindi, l'oggetto è essenziale, l'Io è inessenziale. L'Io in questo caso non è altro che un rilevatore di oggetti. *Si dovrà dunque considerare l'oggetto per vedere se nella certezza sensibile stessa esso sia, in effetto, come un'essenza tale quale dalla certezza sensibile vien fatto passare;...* Dice: ma è proprio così? ...*si dovrà considerare se questo concetto dell'oggetto, di essere cioè essenza, corrisponda al modo secondo il quale l'oggetto medesimo si trova nella certezza sensibile. A questo scopo noi non abbiamo da riflettere sull'oggetto, né da indagare che cosa esso in verità possa essere; ma solo da considerarlo come la certezza sensibile lo ha in lei. È l'unica cosa che possiamo fare. Tra poco lo dirà ma non possiamo isolare la cosa in sé, avrebbe detto Kant, possiamo soltanto indagare così come l'oggetto si mostra alla coscienza. Proprio a lei devesi chiedere: che cosa è il questo? Se noi lo prendiamo nel doppio aspetto del suo essere come l'ora e il qui...* Come ciò che mi appare, qui e ora, *hic et nunc.* *La dialettica che esso ha in lui avrà una forma tanto intelligibile, quanto esso stesso lo è.* Quindi, considera rispetto al questo, all'oggetto, il suo qui e il suo ora, perché l'oggetto mi appare qui e ora. Anzi, è proprio il fatto di essere qui e ora a determinarlo, in un certo qual modo, come oggetto. *Alla domanda che cos'è l'ora? rispondiamo dunque, per es., l'ora è la notte. Per esaminare la verità di questa certezza sensibile è sufficiente un esperimento semplice. Noi appuntiamo per iscritto questa verità; una verità non perde niente per essere scritta, e altrettanto poco per essere conservata. Se ora, a mezzogiorno, noi ritorniamo a quella verità scritta, dovremo dire che essa sa ormai di stantio. Quell'ora che è la notte vien conservato; ossia vien trattato come ciò per cui è stato spacciato: come un essente;...* Questo "ora" viene spacciato come un essente, come qualcosa che è quello che è e basta. ...*ma esso si dimostra piuttosto come un non essente. Senza dubbio l'ora si conserva, ma come tale ora che non è notte; similmente, rispetto al giorno che adesso è, l'ora si conserva come tale ora che neppure è giorno, o si conserva come un negativo in generale. Tale ora che si conserva, non è quindi immediato, bensì mediato; infatti l'ora, come ora che resta e si conserva, è determinato per via che altro, ossia il giorno e la notte, non è. Se dico che è giorno, vuol dire che non è notte. Il giorno è determinato dal fatto che non è notte, e viceversa. Ma con ciò l'ora non è meno semplice di prima, è ora; e in questa semplicità è indifferente verso tutto ciò che gli gioca da presso; quanto poco la notte e il giorno sono il suo essere,...* Questo "ora" non è fatto dal giorno o dalla notte, questi sono indifferenti. L'"ora" è l'ora, è adesso... ma adesso quando? ...*altrettanto poco esso è anche giorno e notte; esso non è per niente affetto da questo suo esser-altro.* Sta dicendo che questo "ora" è ora ma anche non-ora, è se stesso ma anche altro. *Un alcunché di così semplice che è per via di negazione, e che è né questo né quello, un non-questo, e che è altrettanto indifferente ad essere sia questo che quello, noi lo chiamiamo un universale; l'universale è dunque in effetto il vero della certezza sensibile.* Questa frase, che sta dicendo, è impegnativa: *Dice l'universale è dunque in effetto il vero della certezza sensibile,* ma l'universale è un concetto, un'astrazione, un concetto astratto. ma se noi diciamo che l'universale è il vero della certezza sensibile vuol dire che ciò che noi vediamo sensibilmente, cioè l'oggetto che vediamo, tocchiamo, ecc., questo è un universale, cioè un concetto. Noi vediamo, tocchiamo, utilizziamo, concetti, cioè, significati. Ci sta dicendo questo, che la certezza sensibile, quella che all'inizio indicava come il sapere dell'immediato, di ciò che appare immediatamente, questo non è altro che un significato. Ciò che ci appare, ciò che tocchiamo, ciò che mangiamo, che respiriamo, tutto questo è un significato. Sta dicendo questo, e non è poco. *Anche il sensibile noi lo enunciamo come un universale.* Non possiamo enunciare la cosa stessa, enunciamo sempre un universale. *Ciò che noi diciamo, è: questo, ossia l'universale questo; oppure: è, ossia l'essere in generale. Certo con ciò non ci rappresentiamo di questo universale o l'essere in generale ma enunciamo l'universale; ossia non lo enunciamo senz'altro a quel modo che in quella certezza sensibile noi lo opiniamo.* Cioè: lo vediamo, lo pensiamo. Noi ci troviamo sempre a dovere avere a che fare con un universale: ciascuna affermazione è un'affermazione

universale. Questa è una questione straordinaria. Se è un concetto, se è un significato, è un'affermazione universale, cioè, questo significato è sempre quel significato, perché sia quel significato occorre che quel significato non muti, sia sempre lo stesso, indifferentemente da cosa significa. Questo, in effetti, porta a dire che ciò con cui abbiamo a che fare, la nostra certezza sensibile, è riferita a significati, a nient'altro che significati. *Ma, come si vede, il più verace è il linguaggio: in esso noi confutiamo immediatamente perfino la nostra opinione; e poiché l'universale è il vero della certezza sensibile, e il linguaggio esprime solo questo vero, così è escluso che si possa dire quell'essere sensibile che noi opiniamo.* Siccome l'universale è l'unico vero della certezza sensibile, il linguaggio non può esprimere le cose che in quel modo, cioè, come universali, come significati. Cogliere la cosa in sé, per usare un termine kantiano, equivarrebbe a porsi fuori dal linguaggio. Se siamo nel linguaggio, il linguaggio può soltanto parlare di significati, cioè, di universali. L'idea è che se soltanto si uscisse dal linguaggio allora si potrebbe dire la cosa. Questo lo avevamo già inteso tempo fa, ma qui è espresso in modo molto preciso. A pag. 85. Fino ad adesso ha posto la questione dell'"ora", "ora" che è ma anche non lo è perché l'"ora" è un universale, un significato, un concetto. *Lo stesso sarà anche dell'altra forma del questo, cioè del qui.* Ricordiamo che sta considerando ciò che determina l'oggetto della certezza sensibile, il qui e ora. L'"ora" l'abbiamo visto, adesso tratta il "qui". *Per es. il qui è l'albero. Io mi volto, e questa verità è dileguata convertendosi nell'opposto: il qui non è un albero, ma piuttosto una casa.* Sta facendo un discorso che porterà ovviamente alla stessa conclusione dell'"ora", cioè che il "qui" è un universale, un concetto, un significato. (11) *Se noi raffrontiamo la relazione nella quale il sapere e l'oggetto da prima sorgevano, con la relazione loro com'essi si vengono a trovare nel presente risultato, si vede che la relazione stessa si è rovesciata.* A questo punto non è più l'oggetto, così come appariva prima, per cui c'è l'oggetto, ci sono Io, ma Io sono inessenziale, è l'oggetto che importa, l'oggetto che è quello che è; adesso sembra il contrario, perché l'oggetto sembra dileguarsi, per cui come faccio a stabilire il "qui" se diventa un'altra cosa? Questo "qui" cambia continuamente, appunto, si dilegua, e quindi a questo punto la cosa essenziale diventa l'Io; è per questo motivo che parla di rovesciamento. *L'oggetto che doveva essere l'essenziale è ora l'inessenziale della certezza sensibile; esso infatti è divenuto un universale; ma tale universale non è più ciò che l'oggetto avrebbe dovuto essenzialmente essere per la certezza sensibile; anzi questa adesso consiste nell'opposto, vale a dire nel sapere; e il sapere prima era l'inessenziale.* Il sapere dell'Io, della coscienza. *La verità di questa certezza è nell'oggetto come oggetto mio, o è nell'opinare: l'oggetto è perché io so di esso.* Queste affermazioni sono interessanti. *L'oggetto è perché io so di esso, se non so non è. La certezza sensibile, dunque, è invero espulsa dall'oggetto; ma con ciò non è ancora tolta, anzi soltanto ricacciata indietro nell'Io; ora è da vedersi che cosa ci mostri l'esperienza di tale realtà della certezza sensibile.* Qui il "tolta" richiama Severino. In effetti, Hegel lo usa in un modo che poi Severino riprende, non dico pari pari ma quasi. A pag. 86 (12) *La forza della sua verità, ormai, sta dunque nell'Io,...* Sta sempre indagando sulla verità della certezza sensibile. La mia certezza da dove viene? Dall'Io? Dall'oggetto? A questo punto, dice, la forza della verità sta nell'Io ... *nella immediatezza del mio vedere, udire, ecc.; il dileguare del singolo ora e del singolo qui da noi opinati, viene evitato, perché ci sono io che li trattengo.* Sono io che trattengo questo "qui", lo trattengo nella memoria, lo trattengo perché mi fa comodo, ma di fatto non è più qui, non è più ora. adesso lo dirà in modo più preciso. *Ma in questa relazione, proprio come nella precedente, la certezza sensibile fa esperienza in lei della medesima dialettica. Io, questi, vedo l'albero e lo affermo come il qui; ma un altro Io vede la casa e afferma che il qui non è un albero, ma piuttosto una casa. Entrambe le verità hanno una medesima autenticazione, ossia l'immediatezza del vedere e la sicurezza e l'affermazione di entrambi gli Io circa il loro sapere; ma nell'altra l'una dilegua.* Comincia a mettere in gioco anche il fatto che l'Io sia garante della verità, perché dovrebbe, sì, garantire che nell'immediatezza del vedere, che questo, il qui, indichi effettivamente questo, ma è soltanto l'immediatezza, è ciò che vedo in questo momento ciò che mi garantisce che il "qui" è l'albero. *Ciò che ivi non dilegua è l'Io come universale,*

*il cui vedere non è un vedere né dell'albero né di questa casa, ma è un vedere semplice che, mediato dalla negazione di questa casa ecc., è altrettanto semplice e indifferente verso ciò che vi è in gioco: verso la casa, verso l'albero, ecc. Un vedere semplice che è mediato dalla negazione della casa, cioè: io vedo l'albero e, quindi, nego la casa; vedo la casa e, quindi, nego l'albero. Io non è che universale, come lo sono ora, qui, questo in generale. Un altro universale, un altro concetto, un significato. Porre l'Io come un significato pone moltissime obiezioni, anche alla psicoanalisi, per es. alla psicoanalisi dell'Io. Certo io intendo dire un Io singolo, ma quanto poco io posso dire ciò che intendo per ora e per qui... Come diceva prima, svaniscono, si dileguano. ...altrettanto poco posso dire ciò che intendo per Io. Cosa intendo per Io? Quando incomincio a parlarne, si dilegua pure lui. È un universale, non è determinabile da qualche cosa. Dicendo questo qui, questo ora o un singolo, io dico ogni questo, ogni qui, ogni ora, ogni singolo; similmente dicendo: Io, questo singolo Io, dico ogni Io in generale: ciascuno è quello che io dico: Io, questo singolo, Io. Ciascuno è quello che io dico che è, non quello che è: è questo l'Io, ciascuna volta. Così come l'universale, è un concetto, un significato. Che cosa dice? Dice ciò che io dico che dica; non ha esistenza in sé. Poco più avanti. ...una così detta questa cosa, o un questo essere umano, allora è anche giusto che tale esigenza dica qual questa cosa, qual questo Io essa opini; ma ciò dire è impossibile. Perché è impossibile? Perché dilegua, continuamente. A pag. 87 (14) *La certezza sensibile fa dunque esperienza che la sua essenza non sta né nell'oggetto né nell'Io, e che l'immediatezza non è un'immediatezza né dell'uno né dell'altro;...* La certezza immediata, prima sembrava che venisse dall'oggetto, che è quello che è; poi, dall'Io che lo percepisce. ...in quei due ciò che io opino è infatti un inessenziale, e l'oggetto e l'Io sono universali nei quali l'ora e il qui e l'Io che io opino non sussistono o non sono. Ciò che io penso che una certa cosa sia non è così. Certo, io posso dire che è così, difatti è quello che accade, ma questo Io, questa cosa, ecc., sono universali, sono concetti, sono significati. Con ciò noi arriviamo a porre l'intero della certezza sensibile stessa come sua essenza... L'essenza sta nell'intero. Cosa direbbe Severino? Sta nel concreto. ...e non più soltanto come un momento di essa; il che succedeva nei due casi dove prima l'oggetto opposto all'Io, e poi Io dovevano essere la sua realtà. È dunque soltanto la stessa intera certezza sensibile che, persistendo in lei come immediatezza, esclude da sé ogni opposizione che aveva luogo precedentemente. L'opposizione tra Io e l'oggetto non c'è più. Ovviamente, questo avviene nel processo dialettico attraverso la sintesi tra l'Io e l'oggetto. Vale a dire, la certezza sensibile riguarda la sintesi di questi due. Così a questa pura immediatezza non interessa più l'esser-altro del qui come albero, il quale passa in un qui che è non-albero; non più interessa l'esser-altro dell'ora come giorno che passa in un'ora che è notte, né interessa un altro Io a cui è oggetto qualche cos'altro. La verità di tale immediatezza si mantiene come rapporto che resta uguale a se stesso... Badate bene: verità come rapporto. Un rapporto è un atto linguistico. ...rapporto che tra l'Io e l'oggetto non fa nessuna distinzione di essenzialità e di inessenzialità... Non c'è più l'idea che l'Io sia essenziale e che l'oggetto sia inessenziale, e viceversa, tutto questo scompare. Io, questi, affermo dunque il qui come albero, e non mi volto, per modo che il qui mi divenga un non-albero. Io non voglio saperne niente che un altro Io veda il qui come non-albero, o che io stesso altra volta abbia potuto prendere il qui come non-albero e l'ora come non-giorno; ma io sono puro intuire; io, quanto a me, resto a questo; l'ora è giorno, o il qui è l'albero; nemmeno raffronto tra loro il qui e l'ora, ma mi attengo a una relazione immediata: l'ora è giorno. Questo è il modo di pensare comune, cioè, ci si attiene a una relazione immediata: ora è notte, questa è una certezza immediata, questo è il vero. Ma Hegel pone un'obiezione. Poiché così questa certezza più non vuol venir fuori quando noi la rendiamo attenta a un'ora che è notte o a un Io a cui è notte, rechiamoci allora noi da lei e facciamoci indicare quell'ora che viene affermato. Rivolgiamoci direttamente a questa certezza, interroghiamola e vediamo cosa succede. Noi dobbiamo bene farcelo indicare; giacché la verità di quel rapporto immediato è la verità di questo Io che si limita a un'ora e a un qui. Per lui si tratta di un "ora" che è tutti gli "ora", di un "qui" che sono tutti i "qui", perché è un universale. Se noi questa verità prendessimo in esame dopo o ne stessimo lontani, essa non avrebbe nessunissimo significato; perché toglieremmo l'immediatezza che le è*

essenziale. Se a questa verità noi togliamo l'immediatezza dell'essere indicata adesso, in questo momento, cioè la sua determinazione... Tenete sempre conto che una determinazione in questo modo esclude la dialettica, perché immagina la certezza sensibile come l'immediato che io vedo, senza che questo immediato che io vedo ritorni in un percorso dialettico, come adesso Hegel ci sta indicando. (17) *Vien mostrato l'ora, questo ora. Ora; mentre esso vien mostrato, ha già cessato di essere*. Se noi chiedessimo a chi sostiene questa verità, a questa certezza sensibile, dell'ora per cui dice "adesso"; sì, ma quale ora? Cosa intendi con ora? Ce lo dice qui: *mentre esso vien mostrato, ha già cessato di essere. L'ora che è, è diverso da quello mostrato, e noi vediamo che l'ora consiste proprio in questo: nel non essere più mentre esso è;...* Mentre lo dico non è più. ...*l'ora, come ci vien mostrato, è un già stato; e questa è la sua verità; esso non ha la verità dell'essere*. Non c'è più e, quindi, non ha la verità dell'essere. Che tipo di verità ha? *È dunque vero che esso è già stato. Ma in effetto ciò che è già stato non è un'essenza; esso non è, e invece si trattava dell'essere*. Si immaginava che indicando il qui e l'ora si mostrasse l'essere dell'oggetto, come è realmente. Però, di fatto, Hegel ci sta dicendo che ciò che mostriamo, nel momento in cui lo mostriamo, non mostriamo ciò che è, mostriamo un'altra cosa. Cosa che avviene parlando, ininterrottamente: quando io voglio fermare una parola, è chiaro che già solo l'idea di fermarla comporta altre parole. *In questo indicare noi scorgiamo dunque soltanto un movimento con il seguente decorso: 1) Io indico l'ora, ed esso è affermato come il vero; ma io lo indico come il già stato o come un tolto; io tolgo la prima verità,...* La prima verità è che l'ora sia questa, però, mentre io lo dico non è già più quello che io indicavo; quindi, io tolgo la prima verità perché non è più vero. ...*2) adesso, come seconda verità, affermo che è già stato, è tolto...* La prima verità l'abbiamo tolta; la seconda dice che è già stato, cioè è tolto. *3) Ma il già stato non è: io tolgo l'esser-già-stato o l'esser-tolto, tolgo la seconda verità, nego quindi la negazione dell'ora, e torno così alla prima affermazione che l'ora è*. Abbiamo compiuto il percorso dialettico: tesi, antitesi e sintesi. Indico l'ora, ma indicando l'ora non dico la verità. Quale sarebbe la seconda verità? Affermo che è stato, quell'"ora" lì è stato, cioè è tolto, non c'è più, e questa è l'antitesi, la negazione della prima verità. Sintesi: ma il già stato non è; indubbiamente, se è già stato vuol dire che non è. Io tolgo l'essere già stato, cioè tolgo la prima verità; tolgo la seconda verità e nego, quindi, la negazione dell'"ora". La prima e la seconda verità sono il positivo e il negativo - il negativo nega che l'"ora" sia proprio questa. La prima verità, il positivo, ci dice che pongo l'"ora", che però non è, non è più questa; la seconda verità, il negativo, nega che la prima sia una verità, e questa appare come un'altra verità; quindi, se tolgo la prima verità, tolgo la seconda verità, cosa succede? Che nego la negazione dell'"ora", nel senso che la prima e la seconda verità, di fatto, negano l'"ora", mostrano che non è. Ma a questo punto, di questi due momenti, la prima e la seconda verità, ci troviamo di fronte al fatto che se io nego la negazione affermo, perché è questo che sta accadendo, ci dice Hegel, negare una negazione comporta un'affermazione, e, infatti, dice *torno così alla prima affermazione che l'ora è. L'ora e l'indicare l'ora son dunque così costituiti che né l'uno né l'altro è un semplice immediato, ma un movimento che ha in lui diversi momenti. Vien posto questo; ma piuttosto posto un altro, o il questo vien tolto; e tale esser-altro o togliere del primo viene anch'esso di nuovo tolto, e così ricondotto al primo*. Pensate a Severino: l'essere è, questa la posizione; però, diceva, se non gli metto a fianco che il non essere non è, questa prima affermazione rimane insostenibile, perché continua a prevedere l'eventualità che il non essere sia; e, allora, il non non-essere deve essere tolto; togliendo il non non-essere, mi ritrovo nuovamente all'essere. È questo il movimento di ritorno: a questo punto ritorno all'essere. *Ma questo primo, riflesso in se stesso, non è precisamente ciò che era per lo innanzi, ossia, un immediato...* Quando io torno indietro, questo "ora" non è l'"ora" di prima, è un altro. Così l'essere di Severino: l'essere non è più quello di prima, è un altro che è diventato positivo, è diventato incontrovertibile, per usare i suoi termini. ...*ma è appunto un qualcosa di riflesso in se stesso o di semplice che nell'esser-altro resta ciò che esso è:...* È nell'essere altro che lui rimane quello che è. Tornando a Severino, soltanto in questo altro, in questo non non-essere, l'essere è effettivamente essere. *L'indicare è dunque esso stesso il movimento esprimente*

ciò che l'ora è in verità, ossia un risultato o una molteplicità di ora nel suo insieme raccolta; e l'indicare è l'imparare per esperienza che ora è un universale. Siamo passati dalla certezza sensibile, come la certezza di ciò che appare, qualcosa di immediato, a qualcosa che invece ci appare come un risultato. Cambia tutto. Ciò che mi appare è il risultato, diciamola così, di un movimento che dal significante va al significato e torna al significante per renderlo significativo, nel senso che ciò che io vedo è un significato. È soltanto perché è un significato che io lo vedo, mi ritorna come significante, cioè, significa qualcosa, è qualcosa, sennò è niente. (20) *È chiaro che la dialettica della certezza sensibile altro non è se non la semplice storia del movimento di questa certezza medesima o della sua esperienza;...* La questione storica è qualcosa di cui Hegel parlerà a lungo. Si tratta sempre di una storia; come dire che le cose, che sono significati, sono significati perché hanno una storia, sono significati per via della loro storia. *...ed è pur chiaro che anche la certezza sensibile altro non è se non quella storia.* La certezza sensibile è una storia, un racconto, se volete dirla così. Ciò che mi appare come certezza sensibile è un significato, quindi, è storia, un racconto. Le cose che io tocco, mangio, ecc., sono racconti. Prosegue poi facendo una critica ai suoi oppositori, però... A pag. 91 (21). *Se realmente volessero dire questo pezzo di carta cui essi opinano, e se proprio lo volessero dire, ciò riuscirebbe impossibile, perché il questo sensibile, che viene opinato, è inattuabile al linguaggio che appartiene alla coscienza, a ciò che è in sé universale.* Se è universale appartiene al linguaggio, è un concetto, un significato. Non sarebbe possibile dirlo perché sarebbe fuori dal linguaggio. *Nel reale tentativo di pronunciare la cosa, essa si disintegrerebbe; coloro che ne iniziassero una descrizione, non la potrebbero condurre a termine, ma dovrebbero lasciarla ad altri i quali poi, alla loro volta, finirebbero col confessare di discorrere di una cosa che non è.* Questo accade quando si prende rigorosamente la questione, la si elabora, si comincia a pensare e ci si accorge che ciò di cui si sta parlando propriamente non è. *Essi dunque opinano questo pezzo di carta, questo qui che è tutt'altro da quello là, ma discorrono di "cose effettuali, di oggetti esterni o sensibili, di essenze assolutamente singole", ecc.; ossia essi dicono di tutto ciò soltanto l'universale; quindi ciò che vien chiamato l'ineffabile non è altro che il non-vero, il non-razionale, ciò che vien meramente opinato.* Se di una cosa niente altro vien detto, tranne che essa è una cosa effettuale, un oggetto esteriore, allora essa è soltanto un alcunché di molto comune; e si enuncia piuttosto la sua eguaglianza con tutto, che non la sua differenza. Se io lo pongo come qualcosa di effettuale, cioè qualcosa che vedo, che tocco, ecc., qualcosa di reale, come si suole dire, allora questo oggetto esteriore, dice Hegel, è qualcosa di molto comune, e, quindi, si enuncia la sua eguaglianza con il tutto, cioè è una cosa fra le cose. *Quando io dico: una singola cosa, io la esprimo piuttosto come un del tutto universale; giacché ogni cosa è una singola cosa; e, ugualmente, questa è tutto ciò che si vuole.* Se la cosa noi la determiniamo più esattamente come questo pezzo di carta, ecco che ogni e qualsivoglia carta è un questo pezzo di carta, e io ho pur sempre detto l'universale. Come dire che ciascuna volta che io parlo dico un universale, cioè, dico altre parole, concetti, significati, perché non ho accesso alla cosa in sé, kantianamente. Questa mi si dilegua continuamente, ma si dilegua in quanto non è altro che un pensiero. Questa cosa, che io immagino esistere fuori dal linguaggio, è qualche cosa che io ho costruito con il linguaggio; e, quindi, è un altro universale. Anche se voglio pensarla come qualcosa che è quella che è, quindi come un particolare assoluto, singolare, ecc., rimane un universale, perché rimane un significato, e se è un significato rimane un universale, un concetto, in definitiva, un atto linguistico. *...così indico quel pezzo di carta come un qui che è un qui di altri qui, o che è, in lui stesso, un insieme semplice di molti qui, ossia un universale; io lo prendo come esso in verità è, e anziché sapere un qualche cosa di immediato, io lo prendo per vero: io percepisco.* E il Secondo Capitolo si chiama appunto *La percezione*, in cui ci dirà che cosa intende lui con percezione.

Siamo al Capitolo II, *La percezione o la cosa e l'illusione*. È un capitolo interessante, complesso. *La certezza immediata non prende il vero, perché sua verità è l'universale. Invece, tutto ciò che per lei è l'essente, la percezione lo prende come Universale.* Nel senso che non ha altro modo. *Dacché suo principio in generale è l'universalità, i momenti di essa, immediatamente distinguendosi, sono: Io come Io universale, e l'oggetto come oggetto universale. Quel principio è sorto a noi...* È sorto a noi, cioè, ci è apparso inequivocabilmente, diciamola così. *...e quindi il nostro apprendere la percezione non è più un apprendere apparente, come era quello della certezza sensibile, ma necessario.* Sta dicendo che questa cosa ci è apparsa come inequivocabile, come incontrovertibile, e cioè il fatto che ci sia e ci sia l'oggetto, e che io colga l'oggetto non come singolarità ma come universalità. *Nell'atto in cui il principio sorge son già contemporaneamente divenuti i due momenti, i quali al loro apparire soltanto vengono fuori:...* Cioè, nel momento della percezione compaiono queste cose. *...l'uno il momento dell'indicare; l'altro il movimento medesimo, ma come alcunché di semplice; l'uno il percepire, l'altro l'oggetto.* In Hegel si tratta sempre di due movimenti. *...il movimento, il dispiegamento e la distinzione dei momenti; l'oggetto, il loro essere raccolti insieme.* Tutti questi momenti nella percezione vengono chiaramente raccolti insieme, sennò non si percepisce. *Per noi o in sé, l'universale come principio è l'essenza della percezione, e di contro a questa astrazione i due distinti, il percipiente e il percepito, sono l'inessenziale.* Questo è importante. L'universale è l'essenza della percezione, cioè: la percezione è percezione dell'universale; potremmo dire, percezione del significato, per cui ciò che percepisco sono significati. Ciò che importa, ciò che è essenziale, dice Hegel, è questa relazione. Il significato, l'universale, è una relazione, poiché una cosa è quella che è in relazione a un'altra. Rispetto a questa relazione, che è l'essenziale, io che percepisco e la cosa che è percepita diventano inessenziali. È la relazione ciò che conta, che è in prima istanza. A pag. 94. *...soltanto la percezione ha nella sua essenza la negazione, la differenza o la varietà molteplici.* Quindi, dice che la percezione è comprensiva della negazione: ciò che percepisco non può darsi senza la negazione. (24) *Il questo è dunque posto come non questo o come tolto...* Nell'universale non c'è questo in quanto tale, il questo è tolto: se c'è 'universale non c'è il singolare, il particolare. *...e, quindi, non come un nulla, anzi come un nulla determinato, o come un nulla di un contenuto, cioè del questo.* Il questo è un nulla di contenuto; quindi, la cosa, è un nulla di contenuto. *Perciò il sensibile è esso stesso ancora presente,...* Il sensibile, cioè, ciò che percepisco, che mi viene incontro. *Ma non come dovrebbe essere nella certezza immediata, ossia come il singolo dell'opinione, bensì come universale, o come ciò che si determinerà come proprietà.* Ciò che mi appare, dunque, è sempre l'universale, perché il questo è nullo, c'è ma è nullo di contenuto; l'oggetto, la cosa, è nulla di contenuto, c'è solo l'universale. *Il superare presenta il suo vero duplice significato che noi abbiamo visto nel negativo; è un negare e parimenti un conservare.* Il superare è questo: mantenere, conservare il negativo, ma superarlo. Più avanti. *Ma anche l'universalità semplice ed eguale a se stessa è essa stessa distinta e libera da quelle determinatezze;...* L'universale è determinato da una serie di cose. Se è universale ci dice che tutte quelle cose che comprende hanno certe proprietà. *...essa è il puro rapportarsi a se stesso o è il mezzo dove quelle determinatezze, tutte quante, sono; dove tutte quante, dunque, si compenetrano in essa come in un'unità semplice, ma senza toccarsi;...* Ecco che ritorna sempre alla stessa cosa: l'uno e i molti. L'uno, l'universalità è uno, un'unità; ma è fatta di molti. *...giacché esse sono indifferentemente per sé proprio per via della partecipazione a questa universalità. Tale astratto mezzo universale che può venir detto la cosalità in generale o l'essenza pura, non è altro dal qui e dall'ora, com'essi si sono mostrati, cioè come un insieme semplice di molti;...* Il "qui", per esempio, è uno; quando dico "qui" dico qualcosa che è singolare apparentemente ma è un universale, perché questo "qui" è tutti i "qui" possibili. Fa poi un esempio. *Questo è un qui semplice ed è in pari tempo molteplice: è bianco, ed è anche sapido, ed è anche cubico di forma, e anche di un peso determinato, ecc.* È anche tutte queste cose. *Tutte queste molte proprietà sono in qui semplice...* Perché sono il sale. *...dov'esse dunque si compenetrano; nessuna ha un qui diverso da quello dell'altra;...* Difatti, il sapido è qui, il cubico è qui, sono tutti qui, hanno tutti in comune questo

“qui”. ...*e in pari tempo, senza essere staccate per via di qui diversi, in questa compenetrazione esse non si affettano;... Non si affettano, cioè, non si contaminano, non si influenzano, non si alterano. ...il bianco non affetta né altera il cubico, entrambi non toccano il sapido, ecc.; anzi ciascuna, poiché è un semplice rapportarsi a se stessa,...* Ciascuna di queste determinazioni si rapporta a se stessa: il sapido è il sapido, non è il cubico. ...*lascia in pace le altre e loro si rapporta solo mediante un indifferente anche.* Questo “anche” è l’unica cosa che le connette: il sale è sapido ma anche cubico, ma ha anche un peso, ma anche... Questo “anche” è dunque proprio il puro universale o il mezzo: è la cosalità che raccoglie insieme quelle proprietà. Vedete come qui cerca di risolvere il problema dell’uno e dei molti e che alla fine dovrà risolvere in qualche modo; si può intuire come. *In questa relazione che è risultata, per la prima volta il carattere dell’universalità positiva è sviluppato e lo si può osservare;...* Questa universalità è fatta di molti, ma questi molti rimangono all’interno dell’universalità come elementi determinati e identici a sé, non si affettano gli uni con gli altri, non si modificano a vicenda, rimangono quelle che sono; quindi, sono tante cose dentro l’uno. E, allora, la domanda di Parmenide: è uno o molti? Risponderà poi qui a questa domanda. *Ossia, dato che le molte determinate proprietà fossero senz’altro indifferenti e si rapportassero solamente ciascuna a se stessa, non sarebbero proprietà determinate;...* se ognuna stesse per i fatti suoi da un’altra parte; invece, dice, ...*esse infatti lo sono in quanto si distinguono e si rapportano ad altre proprietà come opposte.* Questa è l’unica cosa che le distingue, come qualunque cosa: il fatto di essere in opposizione a tutto ciò che non è quella cosa lì: il sapido non è il peso, non è il cubico. Poco più avanti. *E perciò questo non è soltanto un anche, unità indifferente, ma altresì un Uno, un’unità esclusiva.* Questa universalità è un uno, un’unità esclusiva. *L’Uno è il momento della negazione, in quanto esso si rapporta a se stesso in modo semplice ed esclude altro, cosicché la cosalità è determinata come cosa.* Per determinare una cosa devo stabilire che quella cosa non è un’altra cosa. Determinare qualcosa, come dice la parola stessa: de-terminare, cioè termine qualcosa in un certo modo, lo termine perché lì finisce la cosa e ne incomincia un’altra; questa “è” e finisce qui, quindi, è in opposizione. *Nella proprietà la negazione è come determinatezza che fa immediatamente uno con l’immediatezza dell’essere...* La negazione è la determinatezza, nel senso che per determinare qualcosa devo negare che questa cosa sia un’altra cosa, e, quindi, si ritrova ad essere in questa sorta di immediatezza con l’essere: questa cosa “è”, è se stessa. ...*ma la negazione è come Uno quando è liberata da quest’unità con il contrario, ed è in se e per se stessa.* Questa negazione è Uno. Noi possiamo dire che questa cosa è uno perché non c’è niente altro che le si opponga; quindi, deve essere liberata da tutto ciò che le si oppone, da tutto ciò che è altro. *In questi momenti presi insieme è compiuta la cosa come il vero della percezione,...* Quindi, la percezione non sarebbe altro che il cogliere che la determinatezza di qualche cosa è tale in quanto esclude un’altra cosa, si libera da ciò che non è. *Essa è α) l’universalità indifferente e passiva, l’anche delle molte proprietà o, piuttosto, materie;...* Quindi, universalità indifferente e passiva, è l’universalità per se stessa, che non fa nulla, semplicemente si mostra come universale. *β) la negazione non meno semplice o l’Uno, l’esclusione di proprietà opposte;...* Quindi, abbiamo l’universalità e poi il fatto che l’universalità nega di avere determinazioni che si oppongono a lei. Per essere uno occorre che sia quella e non altro. *γ) le molte proprietà stesse, il rapporto dei due primi momenti; la negazione com’essa rapportasi all’elemento indifferente ed ivi si espande come una copiosità di differenze;...* Il rapporto tra questi due momenti ci dice che questa negazione permane, non viene cancellata, viene tolta ma non cancellata. Dice *ed ivi si espande come una copiosità di differenze*, come se si moltiplicasse, perché se io dico che questa è quella che è e che non è quell’altra, questa cosa poi mi si moltiplica, ma non è neanche poi quest’altra, ma non è neanche quest’altra, ecc. ...*il punto della singolarità che nel mezzo del sussistere si irradia nella molteplicità.* Il punto della singolarità, cioè il fatto di essere uno, in effetti, potremmo dirla così, fa fatica a rimanere uno, perché si irradia in una molteplicità, cioè, non è questo, non è quest’altro, non è quest’altro, ecc. E, allora, che uno è? *Secondo quel lato per cui queste differenze appartengono all’indifferente mezzo, anch’esse sono universali, si rapportano solo*

a sé e non si affettano tra di loro; ... ma questo rapporto di opposizione esse lo hanno necessariamente in proprietà che sono lontane dal loro anche. L'universalità sensibile, ossia l'unità immediata dell'essere e del negativo,... Sappiamo che l'universalità è l'unità immediata di una cosa e del suo negativo perché l'universalità contiene anche il negativo. ...*è proprietà soltanto ora, in quanto da tale universalità sono sviluppati e distinti l'uno dall'altra l'uno e l'universalità pura, ed essa li conchiude entrambi; soltanto questo rapporto di essa con i puri momenti essenziali compie la cosa.* Vediamo che c'è una direzione, che poi ci porterà alla sintesi, e cioè in questa universalità per il momento vediamo come distinti l'uno e l'universalità pura. L'universalità pura è fatta di molti elementi ma è uno; la cosa è fatta di questo rapporto tra i due. A pag. 97. *Così è ora costituita la cosa della percezione; e la coscienza, in quanto suo oggetto è la cosa, è determinata come Percipiente.* A questo punto, dice, la coscienza può percepire, perché è in condizione di cogliere nella cosa il suo contrario, quindi, distinguere la cosa dal suo contrario e coglierla, quindi, in quanto singolarità; ma una singolarità, come vedremo tra poco, che di fatto è anche molteplicità. Quindi, il percepire è rendersi conto che la cosa è una e molti. *Essa ha solo da prendere l'oggetto e da comportarsi come puro assumere; ciò che così le risulta è il vero. Se in questo prendere essa esplicasse una qualche attività, con un simile atto dell'attribuire o del tralasciare altererebbe la verità.* La coscienza deve soltanto assumere su di sé soltanto passivamente la verità della cosa; non deve entrarci in mezzo, perché se ci entra altera la cosa e quindi quella cosa non è più il vero. *Poiché l'oggetto è il vero e l'universale, l'eguale a se stesso, e la coscienza si è il mutevole e l'inessenziale, le può accadere di assumere l'oggetto in guisa non giusta, le può accadere di illudersi.* È chiaro che se la coscienza interviene nella percezione dell'oggetto modifica l'oggetto. È quello che voleva fare Husserl: arrivare alla cosa stessa, in carne e ossa, senza mediazione. *L'attività percettiva ha la consapevolezza della possibilità dell'illusione, giacché nell'universalità, che è il Principio, l'esser-altro è anch'esso immediatamente per l'attività percettiva, ma come il nullo, come il tolto.* Per ciascuno, in questa attività percettiva, l'essere altro di qualche cosa viene escluso, viene considerato come niente, deve essere tolto perché o è vero o è falso. *Perciò il suo criterio della verità è l'eguaglianza con se stesso, e il suo comportamento è di assumere l'eguale a sé. Essendo in pari tempo il diverso per essa, essa è un rapportare gli uni a gli altri i diversi momenti del suo assumere. Se peraltro in questo confronto scaturisca una ineguaglianza, questa non è una non-verità dell'oggetto (ché esso è l'eguale a se stesso) ma del percepire.* Questo è il discorso comune: non ho capito bene, non ho visto bene, non inteso bene com'era veramente la cosa. Poco più avanti. *L'oggetto che io apprendo si presenta come puramente uno; inoltre io mi accorgo della proprietà che è in esso e che è universale, ma che perciò va oltre la singolarità.* Questo aggeggiato, il posacenero, è singolare, ma c'è un'universalità che va oltre. È universale in quanto questo posacenero è un posacenero. Il posacenero è un universale, perché non è questo; il posacenero è tutti i posaceneri. *Dunque il primo essere dell'essenza oggettiva, in quanto questa era un Uno, non era il suo vero essere;...* Quello che ci appariva inizialmente, come l'uno, l'oggetto, la cosa, dice, non è l'oggetto vero. ...*poiché l'oggetto è il vero, in me cade la non-verità, e l'apprendere non era giusto. Anzi, in forza dell'universalità della proprietà, io devo prendere l'essenza oggettiva piuttosto come una comunanza in generale. Inoltre ora io percepisco la proprietà come determinata, come opposta ad altro ed escludente questo altro.* Nella percezione c'è questo aspetto: io percepisco questa cosa in quanto non è quest'altra cosa. *In effetto dunque io non ho rettamente appreso l'essenza oggettiva determinandola come una comunanza con altre o come la continuità; e in forza della determinatezza della proprietà io devo anzi separare la continuità e porre l'essenza oggettiva come un Uno esclusivo.* Devo distinguere l'Uno, cioè questo, da ciò che non è. *In quest'Uno, quand'esso è stato separato, io trovo molte di tali proprietà le quali, non affettandosi reciprocamente, sono reciprocamente indifferenti; quindi io non ho percepito rettamente l'oggetto quando lo ho appreso come un alcunché di esclusivo; anzi, come prima esso era soltanto continuità in generale, così è ora un universale mezzo a comune, dove ciascuna delle molte proprietà, - intese come universalità sensibili, - è per sé, e, come determinata, esclude le altre.* Dice che non è vero che io apprendo un qualche cosa come un alcunché di esclusivo,

ma ciò che io sto vedendo, ciò che sto prendendo, è determinata in relazione al fatto che lo escludo delle altre cose. Poco più avanti. *E la coscienza, per la quale ora un essere sensibile è, è soltanto un opinare, ossia è completamente fuori dal percepire e ritornata in se stessa.* Questo mio percepire muove, sì, dalla certezza sensibile, da ciò che mi appare, però deve compiere tutte queste operazioni. Compiendo tutte queste operazioni, cosa succede? Mi riporta al punto di partenza, cioè, torna a dirmi, di fatto, che questa cosa è questa cosa. Dopo aver compiuto una serie di operazioni, dopo aver escluso che questo è altro da sé, dopo avere inteso che le sue determinazioni non sono altre determinazioni ma sono quelle, a questo punto, ecco che questo aggeggio qui diventa quello che è. *Ma l'essere e l'opinare sensibili passano anch'essi nel percepire:...* Io dico che è, lo vedo, lo giudico, lo valuto, ma dicendo questo sono già nella percezione, non ne sono fuori, non sono nella pura e immediata assunzione della cosa in sé, ma sono nella percezione, ho già dovuto compiere una serie di operazioni di esclusione, di negazione; ho dovuto negare delle cose per potere dire che questo è questo. *...io sono ancora respinto all'inizio e trascinato nel medesimo circolo che in ogni momento e come totalità toglie se stesso.* Dopo tutte queste operazioni sono rigettato al punto di partenza, e cioè tutte queste operazioni vengono tolte per potere dire che questo è questo; ci devono essere state ma non ci sono più, perché mi appare soltanto questo in quanto questo. È questa la percezione: io percepisco a partire da una serie di operazioni che tolgo – queste operazioni, di fatto, non sono nient'altro che la negazione – e che mi riconduce al punto di partenza. *Quindi la coscienza necessariamente lo ripercorre; ma ora non come la prima volta. Esso, cioè, quanto al percepire, ha fatto esperienza che il risultato e il vero del percepire ne sono anche la risoluzione, o sono la riflessione del vero in se stesso.* La riflessione: io rifletto questa cosa, nel senso che attraverso la negazione la “identifico”, ma - nel momento in cui la identifico questa cosa diventa quella che è e, quindi, la percepisco così com'è - non è più quella di prima, non è più quella da cui era partito il movimento, quella dell'inizio, quella che descriveva al punto α) *l'universalità indifferente e passiva, l'anche delle molte proprietà.* Non è più quella cosa lì, non è più l'incominciamento. *Così per la coscienza si è determinata l'essenziale costituzione del suo percepire: non di essere un semplice puro assumere, ma, nel suo assumere, di essere parimenti riflessa, dal vero, in se stessa. Questo ritorno della coscienza in se stessa, - ritorno che essendosi mostrato essenziale al percepire, si mischia immediatamente nel puro assumere, - altera il vero.* A causa del fatto che la coscienza ha riflettuto su di sé o, più propriamente, che ho riflettuto su questa cosa, questa cosa non è più quella di prima; non è più il vero, dice Hegel, perché la cosa stessa si è mischiata al mio percepire. Adesso lo dirò molto precisamente: la cosa è quella che è, non per se stessa, ma per me. *Così, come prima nella certezza sensibile, ora è qui presente nel percepire il lato per cui la coscienza viene risospinta in se stessa; ma anzitutto non nel senso in cui ciò avveravasi nella certezza sensibile, come se la verità del percepire cadesse nella coscienza; anzi ora conosce che in lei cade la non-verità che qui si presenta.* Si accorge che, in seguito a tutto questo procedimento, ciò che mi accade addosso è la non verità di questa cosa; quella non verità che inizialmente appariva alla certezza sensibile. *Ma con questo conoscenza la coscienza è anche capace di superare la non-verità; essa distingue la propria apprensione del vero dalla non-verità del proprio percepire; la corregge, e in quanto è essa che intraprende questa rettifica, in lei cadrà anche la verità come verità del percepire.* Sta dicendo che, sì, io mi accorgo che il mio percepire altera questa verità, ma il criterio di verità che sto utilizzando è il mio, sono sempre io che stabilisco questa verità. *Se ora, come si deve, si considera il comportamento della coscienza, si vedrà ch'esso è così costituito, che la coscienza non più meramente percepisce; anzi è anche consapevole della sua riflessione in sé, e separa inoltre la riflessione dalla semplice assunzione stessa.* Questo è ciò che Hegel vuole. Dapprima, io mi accorgo della cosa come un uno, e ho da tenerla ferma in questa determinazione vera, è così, è quella che mi appare, è la prima percezione. *Se nel movimento del percepire si presenta qualcosa di contraddittorio alla cosa, ciò è da riconoscere come mia pura riflessione.* Se le cose non stanno così come io le vedo, o se penso che non stiano così, dice, è un problema della mia percezione. Ma, badate bene, *Ora, nella percezione,*

si presentano anche diverse proprietà che sembrano essere proprietà della cosa; ma la cosa è uno, e noi siamo consapevoli che quella diversità, per cui la cosa cessava di essere uno, cade in noi. Siamo noi che stabiliamo che la cosa è Uno. Dunque in effetto questa cosa è bianca soltanto al nostro occhio, sapida anche, alla nostra lingua, cubica anche, al nostro tatto, ecc. Tutta la diversità di questi lati noi non la prendiamo dalla cosa, ma da noi stessi; così, per noi, essi lati cadono l'uno fuori dell'altro; per es. al nostro occhio che è del tutto separato dalla nostra lingua, ecc. Quindi, noi siamo l'universale mezzo del quale tali momenti, sceverandosi l'uno dall'altro, sono per sé. Siamo noi che, distinguendo una cosa dall'altra, diciamo che questa cosa è quella che è per sé. Siamo noi a dirlo. Poiché dunque consideriamo come riflessione nostra la determinatezza di essere universale mezzo, conserviamo con ciò l'autoeguaglianza e la verità della cosa: di essere uno. Noi consideriamo, teniamo ferma questa cosa, il fatto che io sono l'universale mezzo, che sono io che decido. Che cosa decido? L'autoeguaglianza della verità della cosa. Ma questi lati diversi che la coscienza prende su di sé, considerati ciascuno per sé come trovatesi nell'universale mezzo, sono determinati; il bianco è soltanto in opposizione al nero, ecc.; e la cosa è uno, proprio perché si oppone ad altre. La coscienza prende su di sé tutte queste cose, ma le prende su di sé in quanto determinate: questo aggeggiamento è di vetro, e il vetro non è il peso, e il peso non è la trasparenza, e la trasparenza non è il colore. Tutte queste cose sono determinate, ma la coscienza le prende tutte in sé; per dire che è Uno deve prenderle tutte in sé. In quanto peraltro è uno, essa non esclude da sé altre cose (giacché essere Uno significa essere l'universale rapportarsi a se stesso;... In quanto uno, dice, essa non esclude da sé altre cose. Non le esclude per principio, le esclude per via delle determinatezze. L'uno non esclude le altre cose, che sono presenti dentro, ma si escludono l'una con l'altra. L'uno, cioè questo aggeggiamento qui, non esclude di essere trasparente, di essere pesante, di essere solido, ecc., ma ciascuna di queste cose esclude l'altra, perché è determinata. Se non si escludessero sarebbero indeterminate; se fossero indeterminate, non essendoci più determinazione, non avrei più percezione; quindi queste determinatezze sono necessarie. Poiché la proprietà è la proprietà propria della cosa o è una determinatezza nella cosa stessa, questa ha parecchie proprietà. Infatti, in primo luogo, la cosa è il vero; essa è in se stessa; e ciò che è in lei, vi è come sua propria essenza,... Ciò che è in lei vi è come sua essenza propria. ...e non è dunque in virtù di altre cose; quindi, in secondo luogo, le proprietà determinate non sono in virtù di altre cose soltanto, e per altre cose, anzi sono in lei stessa;... Tenete conto che questa cosa però è per noi. ...ma queste sono proprietà determinate in lei soltanto, in quanto son molte e reciprocamente distinguentesi: e, in terzo luogo, mentre le proprietà sono così nella cosalità, esse sono in sé e per sé, e reciprocamente indifferenti. Infatti, che questo aggeggiamento sia di vetro è indifferente al fatto che sia trasparente, che sia pesante, che sia solido. È dunque in verità la cosa stessa che è bianca, e anche cubica, e anche sapida, ecc.; ossia la cosa è l'anche o l'universale mezzo nel quale le molte proprietà sussistono l'una fuori dell'altra senza toccarsi e senza togliersi. E presa così, essa vien presa come il vero. Tutte queste sono le condizioni, ci sta dicendo Hegel, della percezione, cioè, che tutte queste determinazioni permangano, ma permangano in opposizione alle altre. Quindi, permane il negativo all'interno dell'Uno, perché ciascuna cosa nega di essere le altre: il sapido nega di essere cubico, per esempio. In tale percepire la coscienza è ora in pari tempo consapevole che essa si riflette anche in se stessa, e che nel percepire si presenta il momento opposto all'anche. Il momento opposto all'anche è l'unità, l'uno. Ma questo momento è unità della cosa con se stessa, unità che esclude da sé la differenza. Dice unità della cosa con se stessa ... che esclude da sé la differenza, però abbiamo visto che questo "anche" è ineliminabile perché una cosa è questo, ma anche questo, ma anche quest'altro, ecc., queste cose sono determinazioni che non possono essere tolte. Ciò nonostante rimane uno e molti. È dunque l'unità che la coscienza dovrà prendere su di sé, poiché la cosa è il sussistere delle molte proprietà diverse e indipendenti. Da tutte queste determinazioni, che sono indispensabili e che sono il negativo, perché ciascuna si oppone all'altra, la coscienza deve prendere l'unità, l'uno; altrimenti non percepisce, altrimenti percepirebbe uno sterminio di cose senza mai soffermarsi su una cosa. L'unificare queste proprietà tocca soltanto alla coscienza; nella cosa, quindi, essa non deve lasciarle

confluire in un uno. Alla fine la coscienza mette in gioco quell'in quanto, e con ciò mantiene le proprietà l'una fuori delle altre, e la cosa come un anche. Cioè: Alla fine la coscienza mette in gioco quell'in quanto, cioè, questa cosa è in quanto di vetro, e in quanto di vetro non è di plastica. Questo "in quanto" è una determinazione. Per l'esattezza, l'esser-uno viene anzitutto preso su di sé dalla coscienza in un modo tale, per cui ciò che veniva chiamato proprietà viene ora presentato come materia libera. Per tal modo la cosa è elevata al vero anche, divenendo una raccolta di materie; e invece di esser uno, diviene una superficie soltanto circoscrivente. Questa cosa che io percepisco è come una superficie che circoscrive una serie di determinazioni. Poco più avanti. ...risulterà che la coscienza fa di sé nonché della cosa, alternativamente, e un puro uno privo di molteplicità, e un anche disgregato in tante materie, ciascuna delle quali fa parte per se stessa. Mediante questo confronto la coscienza trova, dunque, non solo che il suo prendere il vero ha in lui la diversità dell'assumere e del ritornare in se stesso, ma trova anche che proprio il vero, proprio la cosa si mostra in questa duplice guisa. È l'una cosa e l'altra, è il percipiens e il perceptum, è l'Io del movimento e l'oggetto. Dunque è qui presente l'esperienza che la cosa, per la coscienza che la accoglie, si presenta in modo determinato, ma in pari tempo esce fuori dal modo in cui si offre, per riflettersi in sé; ossia ha in lei stessa una verità opposta. Qualunque cosa che si determini, riflettendosi in sé, ha in sé l'opposto. Cosa vuol dire: riflettendosi in sé? Vuol dire che riflettendosi stabilisce che questa cosa non è altro. (34) La coscienza è dunque essa stessa fuori anche da quel secondo modo di comportarsi nel percepire, il quale consiste nel prendere la cosa come il vero... Dice che la coscienza non è neanche l'accogliere la cosa come il vero, non è questo. ...come il vero Eguale a se stesso, e sé come il non-eguale, come ciò che, fuori dell'eguaglianza, sta ritornando in se stesso;... Deve prendere il vero, non perché immagina che la cosa sia eguale a se stesso, ma si accorge che per prenderla come il vero ci deve essere una riflessione, ci deve essere un movimento; ma se c'è questo movimento allora non è il vero. La cosa è uno, riflessa in se stessa; essa è per sé; ma è anche per un altro, e invero è un Altro per sé, quant'essa è per un altro; così la cosa è per sé e anche per un altro; è un duplice diverso essere, ma è anche Uno; ma l'esser-uno contraddice a questa sua diversità; per conseguenza la coscienza dovrebbe ancora una volta prender su di sé quel riunire, e tenerlo lungi dalla cosa. Sta dicendo che la cosa è quella ma anche non lo è, ma anche il suo contrario. La coscienza dovrebbe dire che la cosa in quanto è per sé non è per altro. Soltanto, alla cosa stessa conviene anche l'esser-uno, e la coscienza ne ha avuto esperienza; la cosa è essenzialmente riflessa in sé. L'anche, ossia la differenza indifferente cade nella cosa, non meno di quel che vi cada l'esser-uno;... Come dire che questa differenza, sì, certo, c'è, l'uno rispetto alle altre cose che non sono questo, ma anche all'interno dell'uno, perché l'uno è per altro. (36) Ora, tale determinatezza che costituisce il carattere essenziale della cosa e che la distingue da ogni altra, è così determinata che, mediante essa, la cosa è in opposizione alle altre... Una determinazione non è altro che questo, come abbiamo visto anche etimologicamente: de-terminare qualcosa, la faccio terminare qui. ...pur dovendosi, anche in questa opposizione, mantenere per sé. Per mantenere se stessa deve essere in opposizione alle altre. Quindi, vedete che si mantiene per sé, ma se non negasse di essere altro non sarebbe neanche sé. Vedete che tutta la questione di Severino rispetto all'essere e al non non-essere è tutta qui. Ma la cosa è cosa o è un uno che è per sé, solo in quanto essa non sta in questo rapporto verso altre;... Se una cosa è per sé non può dipendere da altro: questo è il problema dell'uno e dei molti. ...in questo rapporto è infatti di già posto il nesso con un'altra cosa,... Se è uno che è per sé, ma è per sé perché non è altro, c'è già questo rapporto con quell'altro e, quindi, è già per un'altra cosa e non più per sé. Proprio mediante il suo carattere assoluto e mediante la sua opposizione, la cosa è in relazione verso altre, ed è essenzialmente soltanto questa relazione;... Rileggo: la cosa ... è essenzialmente soltanto questa relazione. Non sta dicendo una cosa indifferente: questa cosa non ha niente di materiale, di naturale, ecc., è una relazione, è un significato. ...ma la relazione è la negazione dell'indipendenza della cosa;... Se è in relazione, è chiaro che non è indipendente da questa relazione. ...e la cosa va anzi a fondo per via della sua proprietà essenziale. Cioè, di essere una relazione e non un'unità distinta e avulsa da tutte le altre. Per la coscienza è

dunque necessaria l'esperienza di come la cosa, proprio mediante la determinatezza che costituisce la sua essenza e il suo esser-per-sé, vada a fondo;... Proprio quelle cose, che la determinano e che la fanno essere per sé, sono quelle che la mandano a fondo, perché per essere determinata, per essere per sé, per essere quella che è, deve essere per altro, perché senza la negazione - un essere per altro, un rapporto o una relazione con altro - non è neanche se stessa. ...la cosa è posta come esser-per-sé o come assoluta negazione di ogni esser-altro, e quindi come negazione assoluta che si rapporta solo con sé; però la negazione che si rapporta solo con sé è toglier se stesso, ossia è avere la propria essenza entro un altro. La negazione assoluta che si rapporta solo con sé è negazione di che? Se è negazione è negazione di qualcosa, quindi, è negazione in quanto si rapporta con qualcos'altro per cui, se tolgo questo rapporto, tolgo anche la negazione. In effetto la determinazione dell'oggetto, come esso è risultato, non contiene nient'altro. Ricordatevi delle sue parole circa l'oggetto, riportate qui sopra, dove dice che la cosa è soltanto la relazione. L'uno e i molti; il fatto di essere una e di essere molti. Questo rapporto: la cosa è questo, è questo ciò che si percepisce. Esso deve avere in se stesso una proprietà essenziale che ne costituisce il suo semplice esser-per-sé; ma, pur nella semplicità, esso deve avere in lui anche la diversità, la quale deve essere necessaria, ma non deve però costituire la determinatezza essenziale. Eh, già, certo, perché la determinazione essenziale è sia l'una cosa che l'altra, sia l'essere uno sia essere molti. Ma questa è una distinzione la quale è ora soltanto nelle parole; l'inessenziale che in pari tempo deve essere necessario, toglie se stesso, ossia è ciò che testé venne chiamato la negazione di se stesso. Cos'è che è inessenziale? Sono i due termini della cosa: il percipiens e il perceptum. Queste due cose inessenziali vengono tolte. Ciò che invece è essenziale è la relazione, che fa esistere la cosa e, dunque, la percezione. Quindi, si percepisce una relazione, un significato. Un significato non è niente altro che una relazione. Con ciò cade l'ultimo in quanto che separava l'esser-per-sé e l'essere per altro. Non c'è più una cosa che è in quanto una, in quanto molti; l'in quanto non c'è più, perché è entrambe le cose simultaneamente. Sotto un unico e medesimo riguardo l'oggetto è piuttosto il contrario di se stesso: è per sé in quanto è per altro, ed è per altro in quanto è per sé. Esso è per sé, è riflesso in se stesso, è Uno; ma questo essere per sé, essere riflesso in se stesso ed essere Uno, è in unità esso il contrario, l'esser-per-altro, ed è posto quindi solo come un tolto;...Per usare i termini di Severino, questi due astratti vengono tolti per via del concreto, e rimane il concreto, cioè la sintesi. ...o questo esser-per-sé è tanto inessenziale, vale a dire quanto la relazione verso l'altro. Questi momenti per sé diventano inessenziali. Ciò che rimane di essenziale è la relazione. Con ciò l'oggetto è tolto nelle sue determinatezze o nelle determinatezze che dovevano costituire la sua essenza, non meno di quel ch'esso diventasse un tolto nel suo essere sensibile. Le determinazioni dell'oggetto scompaiono perché l'oggetto, in quanto astratto, scompare, e ce lo ritroviamo come sintesi, cioè come il concreto. Movendo dall'essere sensibile, l'oggetto diviene un universale; ma questo universale, poiché deriva dal sensibile, è da questo essenzialmente condizionato; e perciò non si tratta davvero di universalità eguale a se stessa, ma di universalità che, affetta da un'opposizione, si separa perciò negli estremi della singolarità e della universalità, dell'uno delle proprietà e dell'anche delle materie libere. Questo movimento parte dalla percezione. Si percepisce, sì, l'Uno, la come unità, ma appena riflette su di sé si accorge che questo uno è fatto di molti, è fatto di una serie di determinazioni; quindi, ritorna sulla percezione sensibile, ma a questo punto la percezione sensibile diventa un'altra cosa, diventa la percezione, che tiene conto che questa cosa è quella che è per via di negazione, e che questa cosa ha in sé la sua opposizione, che questa cosa è sé ma anche non lo è, ma anche il suo contrario. Cosa che sarebbe interessante da praticare parlando. Queste pure determinatezze sembrano esprimere l'essenziale stesso, ma esse sono soltanto un esser-per-sé che è affetto dall'esser per un altro;... Ciascuna determinatezza è quella che è in quanto è per un altro, in quanto è quella che è per via del fatto che non è un'altra cosa; quindi, è quella che è per via di altro, che la fa essere quella che è. ...peraltro dacché entrambi sono essenzialmente in una unità, è ora presente l'universalità incondizionata e assoluta; soltanto qui la coscienza entra veramente nel regno dell'intelletto. Soltanto quando mi rendo conto che parlando ciascuna cosa che

mi appare è quella che è per via del suo contrario. Quindi, mantiene il suo contrario, perché se lo perdesse non sarebbe più quella cosa, semplicemente non sarebbe più. È il discorso che facevamo rispetto al tutto, all'intero: perché un significante sia quello che è occorre che ci siano tutti gli altri significanti, ma che tutti gli altri significanti non siano quel significante, che quel significante li comporti tutti ma che non lo sia, altrimenti non sarebbe possibile parlare.

24 luglio 2019

Prima di iniziare volevo dire di una questione: quando si cerca qualche cosa o, come si suole dire, si desidera una certa cosa, accade che questa cosa che si desidera sia quella che è in virtù di un'altra cosa, è sempre in virtù di altro, perché questo è il funzionamento del linguaggio. Quindi, qualunque cosa io desideri, voglia, attenda, ecc., questa cosa mi rinvierà sempre a un'altra. Da qui l'idea che il desiderio sia senza fine. Non è che il desiderio non abbia l'oggetto, che sarebbe una contraddizione in termini, ma questa cosa che il desiderio desidera si mostra in quanto rinviante ad altro, per cui si sposta letteralmente su un'altra cosa. Ora, invece, se l'oggetto dell'interesse fosse il linguaggio, allora che succederebbe? Questo oggetto, a che cosa rinvierebbe? Rinvierebbe a se stesso. Rinviano a se stesso non avrebbe più bisogno di andare a cercare altre cose, perché è arrivato là dove è sempre stato. Come dire che, occupandosi del linguaggio, cioè, ponendo il linguaggio come oggetto della ricerca, dell'interesse, ecc., a questo punto il desiderio non ha più la necessità di cercare altre cose, perché si è attestato a questo punto su se stesso, e non c'è altro fuori da se stesso. Il linguaggio non può rinviare a un'altra cosa che non sia linguaggio e, quindi, ritorna sempre su se stesso. Se io mi occupo del linguaggio, l'oggetto rimane il linguaggio, nelle sue infinite varianti.

Intervento: Allora occorre togliere l'oggetto?

No, non è che tolgo l'oggetto. Sto dicendo che l'unica ricerca, dalla quale si possa trarre soddisfazione, è la ricerca intorno al linguaggio. Il desiderio cerca la soddisfazione nel suo raggiungimento, cioè nel raggiungere il suo oggetto, ma sappiamo che questo oggetto del desiderio è quello che è in virtù di altro e, quindi, devo spostarmi su altro: la soddisfazione è sempre rinviata ad altro. Nel caso del linguaggio la soddisfazione è raggiunta in quanto il linguaggio non può che lavorare su se stesso. Quindi, è ciò che non illude, è ciò che non tradisce, perché si è sempre lì e, quindi, la soddisfazione è in un certo senso sempre garantita, perché questo lavoro sul linguaggio non rinvia ad altro che non sia linguaggio. Detto questo, vediamo di concludere il capitolo. Siamo a pag. 105. *Con ciò...* Il "ciò" sarebbe il fatto che c'è questo movimento tra l'in sé e il per sé, per cui l'oggetto in quanto tale perde la sua essenzialità. *Con ciò l'oggetto è tolto nelle sue determinatezze o nelle determinatezze che dovevano costituire la sua essenza...* In questo movimento l'oggetto non è più essenziale. Prima era l'Io, e poi l'Io è diventato inessenziale in quanto soggettivo; ma anche l'oggetto, perché l'oggetto è quello che è rispetto a un qui e a un ora, ma abbiamo visto che il qui e l'ora, che fanno dell'oggetto quello che è, sono propriamente indeterminabili e, quindi, anche l'oggetto diventa inessenziale. (41) *Dunque la singolarità sensibile...* La singolarità sensibile è ciò che mi appare nell'immediato. *...dilegua bensì nel movimento dialettico della certezza immediata, e diviene universalità, ma universalità soltanto sensibile.* Qualche cosa mi diviene sensibile nel momento in questo qualcosa mi diventa un significato. *L'opinare è dileguato, e il percepire prende l'oggetto com'esso è in sé o come Universale in generale; in esso, quindi, la singolarità sorge come singolarità vera, come esse-in-sé dell'uno, o come esser-riflesso in se stesso.* Soltanto quando c'è questo riflettersi su sé allora l'in sé diventa il sé. *Ma si tratta ancora di un esser-per-sé condizionato, accanto al quale viene a trovarsi un altro esser-per-sé, cioè l'universalità che, opposta alla singolarità, è da questa condizionata.* Quindi, abbiamo la singolarità dell'oggetto della percezione, ma l'universalità, cioè il significato, che ci consente di sapere che questo qualcosa è qualcosa. Siamo sempre alla questione di Parmenide: l'uno e i molti. La singolarità, per cui questa cosa mi si

presenta come uno, ma, per il solo fatto di percepirla, non è più uno, perché per percepirla deve essere posta come un universale, come un significato, e in quanto significato non è già più uno ma una moltitudine. *Questi due estremi...* La singolarità e l'universalità. ... *che si contraddicono, non stanno soltanto l'uno accanto all'altro, ma sono in un'unità; o, il che è lo stesso, ciò che quei due hanno a comune, l'esser-per-sé, è affetto dall'opposizione in generale, ossia neppure è un esser-per-sé.* Non è un esser-per-sé perché è anche un singolare, è universale ma anche singolare. Ci sono queste due cose che sono simultanee. *La sofisticeria del percepire cerca di salvare questi momenti dalla loro contraddizione e di tenerli fissi mediante la distinzione dei riguardi, mediante l'anche e l'in quanto; così come cerca infine di cogliere il vero mediante la distinzione dell'inessenziale e di un'essenza a questo opposta.* Da sempre gli umani cercano l'essenziale, che cosa è proprio di una certa cosa, eliminando l'inessenziale, cioè tutto ciò che non è proprio di questa cosa deve essere tolto: per esempio, ciò che io penso di questa cosa deve essere cancellato. *Solo, tali espedienti, anziché tenere in scacco l'illusione possibile nell'assumere, si dimostrano essi stessi nulli; e il vero, che deve venir guadagnato con questa logica della percezione, dimostra, sotto un medesimo e identico riguardo, di essere il contrario, e di aver quindi a propria essenza l'universalità priva di distinzioni e di determinazioni.* Questa operazione non riesce perché a questo punto, se tengo distinto l'universale dal singolare, perdo le determinazioni particolari; però, se mi appunto sul singolare mi perdo l'universalità. *Queste vuote astrazioni della singolarità e della ad essa opposta universalità...* Questo accade se si vogliono tenere separate, astratte, direbbe Severino. ...*così come dell'essenza che è congiunta con un inessenziale, di un inessenziale che è nello stesso tempo tuttavia necessario, sono le potenze nel gioco delle quali consiste l'intelletto percettivo, non di rado chiamato il sano intelletto umano o buon senso; esso, che si spaccia per una solida e reale coscienza, è, nel percepire, soltanto il gioco di queste astrazioni; e laddove esso opina di trovarsi nella condizione più ricca, trovasi invece nella più povera. Sbattuto qua e là da queste essenze nulle, dall'una vien gettato nelle braccia dell'altra; con la sua sofisticeria esso si dà cura di tener saldo e di affermare ora l'uno, ora proprio l'altro opposto; ma così si mette contro la verità, e la sua opinione della filosofia consiste nel credere ch'essa abbia a che fare soltanto con enti di ragione. In effetti la filosofia ha anche a che fare con simili enti, e li riconosce per le pure essenze, per gli elementi e le potenze assolute; ma così essa li conosce in pari tempo nella loro determinatezza e, quindi, li domina;...* Non li conosce soltanto in quanto significati universali, generali, ma anche nella determinazione particolare, singolare e universale. ...*l'intelletto percettivo li prende invece per il vero, e da essi vien gettato da un errore nell'altro.* Sia che si appunti su una cosa, sia che si appunti sull'altra, comunque perde di vista il vero; il vero non è altro che la sintesi, l'accadere di queste due cose simultaneamente. Che poi non sono altro che il mio dire e il ciò che dico. Le due cose sono sempre queste: il mio dire è il singolare, perché io dico una cosa, ben precisa; il ciò di cui dico è l'universale, perché si riferisce a cose che, per essere cose, devono essere significati. Quindi, questo singolare, il mio dire, viene affetto dall'universale, ma questo universale affetta il singolare, perché, una volta che questo significato si è posto, modifica anche la singolarità. *Quest'intelletto non giunge alla consapevolezza che tali essenze semplici sono quelle che dominano in lui, anzi opina di avere sempre a che fare con un contenuto e con una materia compatti, così come la certezza sensibile non sa che la vuota astrazione del puro essere è la sua propria essenza;...* *La vuota astrazione del puro essere, cioè, l'essere è nulla.* Vedete da dove arriva Heidegger. L'essere è nulla, è vuoto, perché non c'è materia, non c'è sostanza, è la condizione perché ci sia qualche cosa, come un universale; l'universale è vuoto in sé, non definisce nessuna cosa. Ha la necessità che ci sia la singolarità, e la singolarità ha la necessità che ci sia l'universalità, sennò è singolarità di che? ...*esse sono l'intelaiatura e la potenza dominatrice dell'intelletto medesimo; sono soltanto ciò che è il sensibile come essenza per la coscienza, ciò che determina le relazioni della coscienza con il sensibile e ciò in cui decorre il movimento del percepire e del suo vero.* Continua a insistere sulla necessità di questo movimento. Sta dicendo che la singolarità senza la universalità è niente, così come l'universalità, senza una singolarità, è vuota, è senza contenuto, non è determinata da

alcunché. *Tale decorso, - determinazione del vero e togliimento di questo determinare, ininterrottamente alternati, - ...* Quindi, determino il vero, determino che cos'è questo; ma questa determinazione viene tolta, viene tolta nel senso che questa determinazione si mostra falsa, si mostra non il vero, perché contiene il suo opposto e, quindi, deve essere tolta. Mi trovo, quindi, a dovere determinare e a dovere togliere questa determinazione, e avere a questo punto una sintesi, nel senso che né la singolarità né l'universalità, da sole, possono sussistere. *Tale decorso ... costituisce propriamente la vita di tutti i giorni e il costante lavoro della coscienza percettiva, la quale opina di muoversi nella verità. Qui la coscienza non fa che procedere senza posa verso il risultato onde tutte queste verità o determinazioni essenziali vengono egualmente tolte;...* Qui fa un discorso intorno alla chiacchiera, dove vengono, sì, tolte, volta per volta o la singolarità o l'universalità, ma a vantaggio ora dell'una ora dell'altra; non viene superata in una sintesi, non viene conservata, non permane l'una cosa o l'altra. *...tuttavia in ogni singolo momento essa è consapevole di quest'una determinatezza come del vero; quindi, di nuovo, dell'opposta.* Questo è vero, questo è falso. *In qualche modo la coscienza sospetta la loro inessenzialità;...* Che, cioè, sia la singolarità, sia l'universalità, prese per sé, siano inessenziali. Questo perché non bastano da sole, devono essere insieme. *Ma, per salvarle dall'imminente pericolo, si mette a sofisticare; e ciò che testé essa stessa affermava come il non vero, ora afferma come il vero. Mentre propriamente la natura di queste essenze non vere vuole spingere l'intelletto a raccogliere insieme, e quindi a togliere, i pensieri di quella universalità e singolarità, dell'anche e dell'uno, di quella essenzialità che è necessariamente congiunta con una inessenzialità e di un inessenziale che per altro è necessario, - pensieri di inessenze, - contro ciò l'intelletto recalcitra e si aiuta con i puntelli dell'in quanto e dei diversi riguardi, o col prendere su di sé l'un pensiero per mantenere l'altro separato e come vero. Ma è in sé e per sé la natura di queste astrazioni, quella che le raccoglie insieme; il buon senso è preda di loro che lo travolgono nel loro gorgo.* In questa sorta di circolo ermeneutico. Se io non vedo che l'essenziale sta nel cogliere questo movimento, sono preso e sballottato ora da un vero, ora da un altro, a seconda di quello che mi passa per la testa. *Esso vorrebbe conferir loro il carattere della verità, ora prendendo su di sé la loro non-verità, chiamando ora l'illusione una parvenza di cose infide e separando l'essenziale da ciò che a loro è necessario, e che pur deve essere inessenziale, e mantenendo quello, come lor verità, contro questo; - mentre così l'intelletto vuol conferir verità a quelle astrazioni, ad esse non mantiene la loro verità, ma a se stesso dà la non-verità.* Sempre nel voler mantenere distinti questi due aspetti manco la verità, dice Hegel, ma che cosa significa questo? È il discorso che faceva anche Severino: volendo tener distinte, quindi astratte, perdo il concreto, cioè, non tengo conto del modo in cui la cosa mi appare e l'intero mondo all'interno del quale questa cosa mi appare. È come se volessi sceverare, distinguere ciò che mi appare dal mondo, ma se io tolgo il mondo, che è la condizione attraverso la quale mi appare ciò che mi appare, scompare anche quella cosa. È questa la tragedia del pensiero occidentale. Se tolgo tutto ciò che costituisce la condizione perché qualche cosa mi appaia, cosa mi appare a questo punto? Qualcosa che risulta inessenziale. Qui ci ricollegiamo al discorso di prima, al fatto che il mio desiderio è rinviato a un'altra cosa, perché questa risulta inessenziale e, quindi, cerco qualcosa di essenziale, ma trovo un altro inessenziale, e così via all'infinito. Perché il linguaggio risulta, invece, essenziale? Perché è nel linguaggio che tutte queste cose trovano la loro collocazione. Il linguaggio come l'intero; intero senza il quale tutte queste cose non esisterebbero. È un altro modo di formulare la cosa che diciamo da sempre: qualunque cosa è qualcosa perché è nel linguaggio; quindi, non c'è modo di astrarla dal linguaggio. Questa è l'operazione che si tenta sempre di fare: astrarre qualcosa dal linguaggio; e, allora, scatta, Hegel lo dice, l'illusione che qualcosa che è strutturalmente inessenziale sia invece l'essenziale, ma non può essere essenziale; per essere essenziale occorre che abbia superato queste astrazioni. Abbiamo finito il secondo capitolo; il prossimo, il terzo, si chiama *Forza e intelletto, fenomeno e mondo ultrasensibile*. Però, è importante che rimanga ben chiaro ciò che ha detto fino a questo punto perché è proprio la base, la base su cui si muove tutta la *Fenomenologia dello spirito*, anche quando parlerà della dialettica servo-

padrone. Dice che il servo si libera del padrone attraverso il suo lavoro, perché il suo lavoro modifica le cose; mentre il padrone non modifica niente perché se ne sta lì in pancia, il lavoratore modifica le cose e si ritrova anche lui modificato da ciò stesso che ha modificato. Hegel riprende nel sociale ciò che aveva detto nelle prime pagine. In effetti, potremmo dire che il significante lavora il significato e ciò che gli ritorna è se stesso, cioè un significante ma in quanto altro, in quanto modificato dal significato. Per dirla in un altro modo ancora, il mio dire non è semplicemente l'espressione di un qualche che sta da qualche altra parte, il mio dire costruisce il ciò di cui dico, il mio fare, e questo fare, questo modificare, ritorna nel mio dire e lo modifica. È per questo che parlando mi trovo in un certo senso sempre spiazzato, perché ogni volta che parlo le cose che dico mi modificano, continuamente. Ciò nonostante è necessaria una determinazione, è necessario che ciò che dico sia quello che dico. Quindi, vedete che tornano esattamente i termini di Hegel: singolarità e universalità. Ed è l'unica cosa, come dicevo all'inizio, dalla quale è possibile trarre una soddisfazione che non sia sempre spostata, rinviata all'infinito su altre cose - oggi voglio questo, domani quell'altro, dopodomani quell'altro ancora, ecc. - ma ogni cosa sarà sempre in vista di qualche cos'altro, perché ogni singolo atto di parola è sempre in vista di qualche cos'altro, ma questo qualche cos'altro è il linguaggio. La parola rinvia a se stessa, il linguaggio non può rinviare ad altro che non sia se stesso. In questo caso il desiderio è soddisfatto, soddisfatto perché il ciò che desidero non rinvia ad altro se non a se stesso. Questo è un modo tra l'altro per costruire un'etica del linguaggio. La soddisfazione viene da lì, è l'unica soddisfazione praticabile, possibile, non ce ne sono altre, cioè, una soddisfazione che rinvia a se stessa.

Intervento:....

Non ci sarebbe più la necessità di imporre la propria volontà su altro o su altri. La volontà di potenza, anche lei, viene incanalata in ciò stesso di cui è fatta, cioè nel linguaggio, quello che chiamavo superpotenziamento intellettuale, e cioè un continuo riflettere del linguaggio su se stesso, ininterrotto. Come in uno specchio, viene continuamente riflessa e, quindi, diventa l'unico oggetto praticabile, l'unico oggetto del desiderio, l'unico che dia la soddisfazione, che cioè non sposti su altro. Quest'apertura all'etica del linguaggio, in effetti, pone le cose in un altro modo ancora: il linguaggio come il soddisfacimento, come ciò di cui si è soddisfatti. Il desiderio è tale in quanto rinvia sempre ad altro, ma se a un certo punto questo altro non può che rinviare a se stesso, allora ecco che si inizia a praticare il linguaggio nel senso di riflettere il linguaggio. Riflettere il linguaggio significa fare ciò che stiamo facendo: pensare le cose, pensare al fatto che ciascuna cosa si offre; non è un problema, ma si offre come problema, come qualcosa da interrogare perché, interrogandolo, mostra altri rinvii, altri aspetti, altre questioni, consente, cioè, di praticare il linguaggio e di trarne soddisfazione.

31 luglio 2019

Capitolo III pag. 108, *Forza e intelletto, fenomeno e mondo ultrasensibile. Questo universale incondizionato il quale è ormai il vero oggetto della coscienza...* Quindi, l'oggetto della coscienza è un universale, è il significato. *...è tuttavia ancora oggetto della coscienza medesima che non ha compreso peranco il suo concetto come concetto.* Non ha ancora inteso il concetto come concetto, cioè, in quanto significato, potremmo dire. *Le due cose sono essenzialmente da distinguere; alla coscienza l'oggetto, dalla relazione verso un Altro, è tornato in se stesso e quindi è divenuto, in sé, concetto;...* In questo movimento è ritornato e la coscienza lo accoglie come concetto. *Mediante il movimento della coscienza quell'oggetto è per noi così divenuto, che quella è intrecciata nel divenire di questo, cosicché la riflessione sui due lati è la medesima o è una riflessione sola. ... Così l'intelletto ha bensì tolto la sua propria non verità e la non verità dell'oggetto;...* L'ha tolta nel senso che la non verità dell'oggetto è l'opposizione; opposizione in quanto l'oggetto, cioè il significato, potremmo dire che è differente da sé. *...e ciò che così gli è risultato è il concetto del vero come vero che è in sé; che non è ancora concetto,*

o che manca dell'esser-per-sé della coscienza; un vero cui l'intelletto, senza in esso sapersi, lascia fare a suo modo. Questo oggetto è l'oggetto della coscienza che è in sé ma non è ancora per sé, cioè, non è ancora concetto, è semplicemente un puro cogliere qualcosa. A pag. 110. *Soltanto, esser per sé e comportarsi verso altro in generale, costituisce la natura e l'essenza del contenuto, la verità delle quali è di essere incondizionatamente Universale; e il risultato è senz'altro universale.* Quindi, l'esser per sé è comportarsi verso altro. Questione che ritorna continuamente. A pag. 111, il capitoletto si intitola *La forza e il gioco delle forze*. Qui il termine forza possiamo intenderlo come ciò che i Greci chiamavano *ἐνέργεια*, cioè il lavoro, il lavorare. *L'un momento appare dunque come l'essenza trattasi da parte, come universale mezzo o come il sussistere di materie indipendenti. Ma l'indipendenza di queste materie non è altro che questo mezzo;...* Prima parlava di queste materie che sono tutte presenti ma che non si compenetrano, non si affettano l'una con l'altra. Faceva l'esempio del sale che, sì, ha un peso, ma questo peso non affetta il fatto di essere cubico, ecc. *Ma dire: l'universale, in lui stesso, sta in inseparata unità con questa molteplicità, è come dire: queste materie sono ciascuna dove è l'altra: esse si penetrano reciprocamente, ma senza toccarsi, perché, viceversa, il molteplicemente distinto è altrettanto indipendente. Ma con ciò è anche in pari tempo posta la loro pura porosità o il loro esser-tolto.* Quando io parlo del sale ci sono tutti questi aspetti, ma il sale, in quanto tale, comporta che tutti questi elementi vengano tolti, non ci sono immediatamente. *A sua volta tale esser-tolto o la riduzione di questa diversità al puro esser-per-sé, non è altro che il mezzo stesso, e questa è l'indipendenza delle differenze. Ovverosia, le differenze indipendentemente poste passano immediatamente nella loro unità, e la loro unità immediatamente nel dispiegamento, e questo di nuovo nella riduzione.* Come che per cogliere il sale in quanto tale io devo togliere tutte cose, sennò il sale in quanto tale si disperde in infinite cose; pur tuttavia il sale è queste cose- Ecco che sia sempre al punto in cui diciamo che questo universale, questo oggetto, questa cosa, è uno e molti, simultaneamente. Poco più sotto. *...ecco che l'intelletto, a cui il concetto della forza appartiene,...* La forza è il lavoro del movimento dialettico. *...è propriamente il concetto che sostiene i distinti momenti come distinti;...* Il concetto mantiene distinti questi momenti - gli aspetti del sale. *... giacché essi, nella forza stessa, non debbono essere distinti;...* Perché in questo movimento dialettico, di fatto, non sono distinti, ma si distinguono nel concetto. *...la differenza sta quindi soltanto nel pensiero.* Questo è un elemento importante. Questa differenza che c'è all'interno dell'oggetto sta solo nel pensiero, cioè, è il pensiero che stabilisce tutti questi distinti. *Ossia, in quel che sopra si è discorso è stato posto soltanto il concetto della forza ma non la sua realtà. Ma in effetto la forza è l'incondizionatamente universale che ciò che è per un altro lo è anche in se stesso, o che ha in lui la differenza, perché questa è solo l'esser per un altro.* Questa è la forza: è il movimento per cui ciascuna cosa è quella che è in quanto è per un altro. *Affinché dunque la forza sia nella sua verità, essa deve venir lasciata interamente libera dal pensiero e posta come la sostanza di quelle differenze:...* quindi, la sostanza di quelle differenze non è che questo movimento. Questa è la sostanza. *...prima, essa come quell'intera forza essenzialmente restante in sé e per sé;...* Quindi, movimento che tuttavia resta in sé e per sé. *...poi le sue differenze come momenti sussistenti sostanzialmente o sussistenti per sé.* Come dire che la forza, questo movimento, necessita di qualcosa di fermo. Per potere dire che c'è movimento occorre che ci sia qualcosa di fermo rispetto al movimento, qualcosa che noi riteniamo fermo rispetto al movimento, sennò come cogliamo il movimento? A pag. 113, *Bisogna revocare la posizione nella quale la forza si poneva come un Uno, e la sua essenza, quella di estrinsecarsi, come un Altro che le sopraggiunga dall'esterno;...* Questa è una questione che lui riprende continuamente: non dobbiamo pensare la forza come un qualche cosa che si aggiunge. *...la forza è piuttosto essa stessa questo universale mezzo del sussistere dei momenti come materie;...* Sussistono in quanto all'interno del movimento. *...o essa si è estrinsecata; e ciò che avrebbe dovuto essere la sollecitazione altra da lei, lo è invece essa stessa. Essa ora esiste dunque come il mezzo delle materie spiegate; ma ha anche essenzialmente la forma dell'esser-tolto delle materie sussistenti o è essenzialmente Uno; essendo posta come il mezzo di materie, questo esser-uno è ora un Altro da lei, ed essa ha questa sua essenza*

fuori di lei. Sta dicendo che questa forza in quanto tale è Uno; tuttavia, essendo questa forza un movimento, un lavoro, è sempre necessariamente presa fra sé e qualche cos'altro che deve muovere o dalla quale è mossa, sollecitata. *Ma poiché essa deve essere necessariamente quale non è stata ancora posta, ecco che questo Altro sopravviene e la sollecita alla riflessione in se stessa, o toglie la sua estrinsecazione.* L'Altro sopravviene rispetto a questa, posta come Uno, e la sollecita alla riflessione su se stessa, perché l'Altro è sempre un Altro da sé. Quindi, questo Altro da sé comporta il sé e, pertanto, se poniamo questa forza come Uno, non possiamo comunque togliere il fatto che occorre che ci sia un Altro che la “costringa” a riflettere su di sé, cioè a ritornare in sé. *Ma in effetto essa stessa è questo esser-riflessa in sé o questo esser-tolto della estrinsecazione; l'esser-uno dispare com'esso apparve, ossia come un Altro; essa lo è da sé; è forza ricompresa in sé.* La forza, questo movimento, prima si espande verso l'altro; poi, in quanto altro da sé, ritorna su di sé ricomprimendosi. *Ciò che sorge come altro e che la sollecita sia alla estrinsecazione, sia al ritorno in se stessa, è, quale immediatamente risulta, esso stesso forza; giacché l'altro si mostra tanto come universale mezzo che come uno; e si mostra così che ciascuna di queste figure sorge in pari tempo solo come momento dileguante.* Ciascuna delle due cose non c'è per sé, non c'è senza l'altra; quindi, dilegua continuamente nell'altra, la quale per essere quella che è deve dileguare nella precedente, e così via. *(Nel frattempo entra un'altra persona).* Qui sta parlando della forza, cioè il movimento all'interno del concetto. Il concetto è fatto di un movimento continuo; questo movimento Hegel lo chiama “forza”. In greco, *energon*, è propriamente il lavoro; quindi, potremmo intendere la forza come il lavoro che c'è nella parola. *Da prima la seconda forza, come sollecitante, e cioè come universale mezzo, si contrappone, secondo il contenuto di questo mezzo stesso, a quella che è determinata come forza sollecitata;...* Quindi, abbiamo una forza che sollecita e l'altra che è sollecitata. *...ma poiché quella è essenzialmente alternazione di questi due momenti ed è essa stessa forza, ecco che, in effetto, universale mezzo essa è soltanto quando venga a ciò sollecitata; e similmente anche soltanto unità negativa o ciò che sollecita la forza al ritornare, lo è mediante il proprio venir sollecitata.* Come dire che questa forza, che da una parte sollecita ma dall'altra viene sollecitata, comporta sempre che uno dei due elementi si imponga sull'altro e, nel momento in cui si impone sull'altro, quest'altro dilegua. Poi, una volta che è sollecitata, questo essere sollecitata fa dileguare il sollecitante. È sempre un movimento simultaneo ma continuo, ininterrotto. *Il gioco di entrambe le forse consiste dunque in questo opposto esser-determinato di entrambe, nel loro esser-l'una-per-l'altra in questa determinazione, e nell'assoluto immediato scambio delle determinazioni;...* Passiamo a pag. 117. Parla dell'interno, dell'interno come essenza, qualcosa che è simile alla *cosa in sé* di Kant. *In quanto noi consideriamo il primo universale come il concetto dell'intelletto,...* Il primo universale è quello che appare. *...ove la forza non è ancora per sé, ecco che ora il secondo universale è l'essenza della forza, essenza quale si presenta come in sé e per sé.* Dapprima c'è il primo universale, che il concetto dell'intelletto, dopodiché questa forza, questo lavoro, non è ancora per sé, non ha ancora determinato l'elemento che deve ritornare per definire il concetto, per determinarlo. *O, viceversa, se noi consideriamo il primo universale come l'immediato che per la coscienza dovrebbe essere un oggetto effettuale, ecco che questo secondo universale è determinato come il negativo della forza sensibilmente oggettiva;...* Se ciò che io pongo come primo universale, il concetto dell'intelletto, è chiaro che ciò che interviene in un secondo momento sarà un qualche cosa che non è questa cosa, sarà un'altra cosa, e, quindi, sarà qualcosa che le si oppone, un negativo. A pag. 118 (54), *Il mondo ultrasensibile. L'interno, l'apparenza o fenomeno, l'intelletto. Tale verace essenza delle cose si è ora così determinata che non immediatamente è per la coscienza;...* La coscienza non riesce a cogliere direttamente la cosa in sé, c'è una mediazione. Vedremo adesso di che cosa è fatta questa mediazione. *Il medio che conchiude i due estremi (della forza), l'intelletto e l'interno, è lo sviluppato essere della forza, essere che per l'intelletto stesso è ormai un dileguare.* Tenete sempre conto che nella Fenomenologia dello spirito si pone questo schema, questo movimento, dove si pongono due elementi e dove uno dilegua per l'altro. Il fatto è che questo altro a sua volta dilegua. Prendiamo la questione del

significante e del significato. Dico qualcosa, dico un significante, ma questo significante non è significante senza il significato. Chiaramente, questo significato, nel dire il significante, dilegua, nel senso che ciò che dico è il significante e non il significato, tant'è che de Saussure poneva la barra tra significante e significato per indicare la non sovrapponibilità delle due cose. Quindi, questo significante muove verso il significato, che lo fa diventare significante, ma questo significante di prima non è più quel significante, perché è stato trasformato dal significato, ma senza il significato non potrebbe essere significante; quindi, questa trasformazione continua è inesorabile, inevitabile. È la stessa cosa che poi riprese anche Heidegger, parlando del mondo: io sono il mondo, trasformo il mondo continuamente con il mio progetto ma, una volta trasformato questo mondo, io stesso sono trasformato. C'è questo ritorno, è il famoso circolo ermeneutico. *Questo gioco delle forze è perciò il negativo sviluppato;...* Il gioco delle forze vuole dire che uno è positivo e l'altro è negativo; dove il negativo è sempre necessariamente presente, ovviamente. *...ma la verità del negativo è il positivo, vale a dire l'universale, l'oggetto che è in sé.* A pag. 121, verso la fine della pagina. *Ma di questo gioco delle forze noi abbiamo veduto che ha la seguente proprietà: la forza sollecitata da un'altra forza è a sua volta il sollecitante per quest'altra, la quale, anche, soltanto così diviene sollecitante.* Ci sta dicendo che l'uno e l'altra, sollecitante e sollecitata, si scambiano ininterrottamente: la forza sollecitante diviene a sua volta sollecitata, che sollecita poi quell'altra. *Così qui è presente il solo scambio immediato o l'assoluto scambiarsi della determinatezza costituente l'unico contenuto di ciò che sorge, quello cioè di essere o universale mezzo o unità negativa. Esso, nel suo determinato sorgere, cassa esso stesso immediatamente di essere così come esso sorge;...* Nel senso che in questo movimento muta continuamente. Questo movimento muta entrambe le cose, sia l'una che l'altra. *...con il suo determinato sorgere sollecita l'altro lato che, così, si estrinseca; ossia, questo lato è ora immediatamente ciò che doveva essere il primo.* Questo è il concetto fondamentale in Hegel: uno scambio ininterrotto. Parlando c'è uno scambio ininterrotto: il mio dire pone ciò che sto dicendo; ciò che sto dicendo modifica il mio dire; modificando il mio dire, di nuovo questo dire modifica ciò che sto dicendo, e così via all'infinito. *Entrambi questi lati, la relazione del sollecitante e la relazione del contrapposto contenuto determinato, sono, ciascun per sé, l'assoluto invertirsi e scambiarsi. Ma entrambe queste relazioni son di nuovo una medesima cosa; e la differenza di forma, essere ciò che sollecita e ciò che è sollecitato, è quella stessa che è la differenza di contenuto; vale a dire il sollecitato, come tale, il medio passivo; il sollecitante, invece, il medio attivo, l'unità negativa o l'uno.* Uno passivo e l'altro negativo, ma si scambiano continuamente. *Con ciò dilegua ogni differenza di forze speciali che in questo movimento dovrebbero in generale esser presenti l'una contro l'altra;...* Una è sollecitante e l'altra è sollecitata, sono una contro l'altra; però, non è così, ci sta dicendo. *...infatti esse dipendono soltanto da quelle differenze; e così anche, insieme con quelle due differenze, la differenza delle forze viene a coincidere con una differenza sola. In questo assoluto scambio non c'è dunque né la forza, né il sollecitare e venir sollecitato, né la determinatezza di essere mezzo sussistente e unità riflessa in se stessa; non c'è né qualcosa singolarmente per sé, né ci sono opposizioni diverse; - anzi quel che c'è in questo assoluto scambio è soltanto la differenza come universale, e come tale che ad essa si sono ridotte le molte opposizioni. Tale differenza come differenza universale è perciò il Semplice nel gioco della forza stessa, ed è il Vero di questo gioco; la differenza è la legge della forza.* Questa questione che ci sta dicendo è importante perché, in effetti, in questo continuo movimento, di fatto, c'è una differenza continua: la differenza tra sollecitante e sollecitato. Quindi, quando io pongo un'affermazione e voglio sapere che cos'è questa affermazione, se io guardo dentro questa affermazione, che cosa trovo? Qui c'è anche una critica a Kant: non è vero che la cosa in sé non è reperibile, è reperibile ma in quanto assoluta differenza: è un'assoluta differenza, nient'altro che questo. Quando io voglio sapere la cosa in sé, che cos'è veramente la cosa, mi trovo di fronte a un'assoluta differenza. Che è un po' ciò che diceva de Saussure: se voglio sapere che cos'è esattamente un significante, che cosa ritrovo? Trovo una relazione differenziale con tutti gli altri significanti; quindi, questo significante non è che pura

differenza: (60) *Da prima l'interno è soltanto l'universale in sé. Ma questo universale in sé semplice è in essenza, altrettanto assolutamente, la differenza universale: esso è infatti il risultato stesso dello scambio, ovvero sia lo scambio è sua essenza;... La sua essenza è lo scambio, non ha un'altra essenza, un'altra sostanza, è solo scambio; quindi, pura differenza. ...ma scambio come posto nell'interno, qual esso in verità è; scambio, quindi, accolto nell'interno come differenza altrettanto assolutamente universale che, quietata, resta eguale a se stessa.* Questa pura differenza rimane lì, c'è soltanto differenza. C'è soltanto differenza nel momento in cui voglio trovare la cosa in sé, ovviamente. *Ossia, la negazione è momento essenziale dell'universale;... Questo universale è fatto di negazione. Essendo nient'altro che differenza, e chiaro che nella differenza ciascun elemento nega quell'altro. ...ed essa o la mediazione sono dunque, nell'universale, una differenza universale. Questa è espressa nella legge come costate immagine della labile apparenza. Poco più avanti. ...la molteplicità, cioè, contraddice al principio dell'intelletto, al quale, come coscienza dell'interno semplice, il vero è l'unità in sé universale.* La coscienza cerca l'oggetto in quanto unità, non in quanto differenza, per in quanto differenza non si conoscerà mai; quindi, deve cercare qualcosa che sia sé. *Esso deve quindi piuttosto far coincidere le molte leggi in una legge; così, per es., si son concepite come una legge la legge secondo la quale una pietra cade, e la legge secondo la quale muovonsi le sfere celesti. Ma con questo reciproco coincidere, le leggi perdono la loro determinatezza; la legge diviene sempre più superficiale; e con ciò si arriva in effetto a trovar non l'unità di quelle leggi determinate, ma una legge che tralascia la loro determinatezza: proprio come l'unica legge che unifica in se stessa la legge della caduta dei gravi sulla terra e quella del movimento celeste, che esprime in effetto queste due. L'unificazione di tutte le leggi nell'attrazione universale non esprime nessun ulteriore contenuto, tranne il mero concetto stesso della legge che ivi è posto come essente. L'attrazione universale dice solamente che tutto ha una costante differenza verso altro. Se si attraggono è perché sono differenti. Con ciò l'intelletto ritiene di aver trovato una legge universale in grado di esprimere l'universale effettualità come tale; ma, nel fatto, non ha trovato che il concetto stesso della legge;... Quando si stabilisce una legge, con questa legge non è che sappiamo come stanno le cose, ma semplicemente abbiamo stabilito un concetto di legge. ...ogni realtà è in lei stessa conforme alla legge. Da quel momento ogni realtà si conforma alla legge. L'espressione dell'attrazione universale ha peraltro una grande importanza, perché essa è diretta contro quel rappresentare privo di pensiero, cui tutto si offre nella forma dell'accidentalità, e per cui la determinatezza ha la forma dell'indipendenza sensibile.* Andiamo avanti, a pag. 128. *Ciò che dunque l'intelletto esprime è soltanto la necessità propria, differenza che esso soltanto così istituisce, esprimendo in pari tempo che la differenza non è una differenza della cosa stessa. Appartiene all'intelletto, non alla cosa. Tale necessità che sta soltanto nella parola, è quindi il racconto dei momenti che ne costituiscono il circolo; essi vengono bensì distinti, ma della loro differenza dicesi parimente non essere differenza della cosa stessa; e perciò essa vien subito tolta di nuovo; questo movimento dicesi dichiarare o spiegare. Quando si spiega qualche cosa, che cosa fa l'intelletto? Toglie tutto ciò che considera non vero e accoglie solo ciò che considera vero. È una critica che Hegel sta facendo al pensare comune, alla scienza, non alla scienza come la intende lui, ovviamente. Il singolo accadimento del lampo, per es., viene assunto come un universale, e questo universale viene espresso come la legge dell'elettricità; poi la spiegazione riassume la legge nella forza come essenza della legge. Questa forza è allora così costituita che, quando si estrinseca, sorgono elettricità opposte le quali, di nuovo, dileguano l'una nell'altra; cioè la forza è appunto costituita come la legge: si dice che entrambe non siano per nulla distinte. In questo movimento tautologico l'intelletto, come risulta, rimane attaccato alla calma unità del suo oggetto, e il movimento cade solo nell'intelletto, e non nell'oggetto; siffatto movimento è un dichiarare che non solo non dichiara nulla, ma che è a tal segno chiaro, che, mentre vorrebbe dire qualcosa di differente dal già detto, non dice proprio niente, anzi ripete soltanto la stessa cosa. In questo movimento tautologico è chiaro che non c'è la possibilità di andare oltre; nella tautologia si ripete ciò che si è già detto. Infatti, dice, Con questo movimento, nella cosa stessa non sorge nulla di nuovo; anzi esso vien preso in considerazione soltanto come movimento dell'intelletto. Pag. 129 (67). Dacché*

peraltro il concetto come concetto dell'intelletto è ciò stesso che è l'interno delle cose, questo scambio come legge dell'interno diviene per l'intelletto. Questo scambio di forze, questo movimento dialettico, diviene, ma diviene per l'intelletto, non esiste di per sé. Esso sperimenta dunque come sia la legge dell'apparenza stessa che divengano delle differenze che non sono tali, o che l'omonimo si respinge da se stesso; e come anche le differenze siano solo tali da non essere differenze, e quindi da togliersi; impara dunque come sia legge dell'apparenza che il non omonimo si attrae. I contrari si attraggono, gli identici si respingono. E questa è una seconda legge il cui contenuto è opposto a ciò che dianzi fu chiamato legge, cioè alla differenza che resta costantemente eguale a se stessa;... Afferma delle cose ma poi le riprende e le riarticola in un altro modo. Nel gioco delle forze tale legge risultò proprio come questo assoluto passare e come puro scambio; l'omonimo, la forza, si scompone in un'opposizione che dapprima appare come una differenza indipendente, ma che in effetto dimostra di non esserlo;... Prima, scomponendosi, questa forza appare come due cose indipendenti tra loro, ma, dice Hegel, non è proprio così. ...infatti ciò che si respinge da se stesso è l'omonimo, e ciò che è respinto ha poi essenzialmente la capacità di attrarsi, ché esso è il medesimo; quindi la differenza istituita, non essendo differenza, si toglie di nuovo. Lui prende l'omonimo, che è lo stesso; questo stesso si divide nello stesso e in altro da sé; quindi, questo stesso è anche differente, ma, una volta posto come differente, è il fatto di essere differente ciò che in un certo senso lo rende identico, perché la sua specificità è questa. Essa si presenta allora come differenza della cosa stessa o come differenza assoluta; e questa differenza della cosa non è dunque altro che l'omonimo il quale si è respinto da sé, e perciò pone soltanto un'opposizione che non è opposizione. Mentre prima diceva che la differenza non appartiene alla cosa... dice si presenta allora come differenza della cosa stessa o come differenza assoluta. Perché? Perché questa differenza della cosa non è altro che la stessa cosa ma in quanto altra cosa. Ciascuna cosa è per sé in quanto altro. È questo che è sempre presente in Hegel. Anche nella tautologia: se io dico $A \text{ è } A$, questo A si sdoppia in due A e una si oppone all'altra, non sono la stessa cosa. A pag. 134 parla dell'infinità, che rappresenta questo movimento continuo, ininterrotto, e che poi lui chiama l'infinità della vita, qualcosa che non può fermarsi su alcunché. In effetti, ciò che ci sta dicendo è che l'essere, così come è stato pensato, non c'è; l'essere è un continuo dileguare e comparire, un continuo dileguare e ristabilirsi, per dileguare di nuovo in altro. Lui ha parlato dell'inverso: ciascuna cosa è in sé ma anche altro da sé e, quindi, c'è una sorta di continua inversione dove il sé medesimo si trasforma in altro da sé e questo altro da sé torna nel sé medesimo. ...nella differenza che è interna, l'opposto non è soltanto Uno di Due, - altrimenti esso sarebbe un essente e non un opposto;... Non è soltanto Uno. Se fosse soltanto Uno sarebbe un qualcosa che è. ...anzi è l'opposto di un opposto, ossia l'Altro è immediatamente esso stesso presente in quell'opposto. L'Altro non è qualcosa che si aggiunge da fuori ma è qualcosa che è sempre presente nell'in sé, in ciò che appare: ciò che appare è sempre ciò che appare in quanto è anche ciò che non appare, in quanto è Altro. Questo Altro, ciò di cui è fatto, è ciò che consente a quell'uno di essere quello che è; così come tutti i significanti, che sono differenti da un significante, sono necessari perché quel significante esista. Io posso ben porre qui il contrario, e là l'altro di cui esso è il contrario: dunque il contrario da un lato, in sé e per sé senza l'Altro; ma appunto perché io ho qui il contrario in sé e per sé, esso è il contrario di se stesso, o ha in effetto già immediatamente presente in lui l'Altro. È chiaro che se di una cosa pongo il suo contrario, e poi faccio il contrario di questo contrario, ritorno da dove sono partito. È questa l'infinità, di cui parla, questo movimento continuo, ininterrotto. A pag. 135 (73) Questa infinità semplice o il concetto assoluto, è da dirsi l'essenza semplice della vita, l'anima del mondo, il sangue universale che, onnipresente, non vien turbato né interrotto da differenza alcuna e che è, anzi, tutte le differenze, nonché il loro esser-tolto;... È tutte le differenze: il significante è tutti gli altri significanti in quanto tolti, sennò non c'è. Questa infinità semplice è eguale a se stessa perché le differenze sono tautologiche: sono differenze che non sono differenze. Tale essenza eguale a se stessa si rapporta quindi soltanto a se stessa. A se stessa: e così ciò a cui tende il rapporto è un Altro, e il rapportarsi a se stesso è piuttosto lo scindere; ossia proprio quella

autoeguaglianza è differenza interna. Se io mi rapporto soltanto a me stesso, è chiaro che ci sono io e me stesso, siamo in due; c'è, quindi, una scissione, ne parlerà a breve. A pag. 136, verso la metà. *L'eguale a se stesso si scinde; il che significa: esso si toglie come qualcosa già scisso, si toglie come esser-altro. L'unità della quale si vuol dire che da essa la differenza non può venir fuori, è essa stessa in effetto soltanto l'un momento della scissione; è l'astrazione della semplicità che sta di contro alla differenza.* L'uguale a se stesso si scinde: $A=A$; quindi, questa A si è scissa in $A=A$; il che significa che esso, l'uguale a se stesso, si toglie come qualcosa di già scisso. Questa A, che dovrebbe essere uguale a se stessa, si toglie in quanto tale, perché abbiamo di fronte non più la A ma una scissione: $A=A$. *Ma se l'unità è proprio l'astrazione...* Qui c'è Severino: l'unità è l'astrazione. *...se è solo l'Uno degli opposti, allora è già detto ch'essa è lo scindere;...* Questa unità è già una scissione, perché se io voglio dire che A è A, per confermarla, per stabilirla, devo scinderla. *Quindi anche le differenze della scissione e del divenir eguale a se stesso non sono che questo movimento del togliersi;...* Per dire che A è se stessa devo scinderla, $A=A$; quindi, la A in quanto tale non c'è, si è tolta, c'è soltanto questa scissione; tuttavia, questa scissione è la condizione perché ci sia la A, perché questa scissione parla delle A. *...perché, essendo l'eguale a se stesso che deve ancor scindersi, - ossia diventare il proprio contrario, - un'astrazione, o già esso stesso qualcosa di scisso, il suo scindere è un togliere ciò che esso è; ed è dunque il togliere il suo stato di scissione.* Quindi, c'è questa scissione, la A che si scinde in $A=A$, ma, per potere identificare la A, devo togliere questa scissione, perché sennò la A è anche il suo opposto, quindi, è anche non-A. Pertanto, devo porre questa scissione per poterla togliere. Vedete che qui c'è Severino. Infatti, lui come risolveva il problema? Facendo quella sua famosa formula: $(A=A)=(A=A)$. A pag. 137. *Ma questo divenir-eguale è altrettanto immediatamente uno scindere; ché l'intelletto toglie le differenze e pone l'Uno della forza soltanto istituendo una nuova differenza di legge e forza, la quale in pari tempo non è differenza; e proprio perché questa differenza non è tale, procede esso stesso di nuovo a togliere questa differenza, lasciando che la forza abbia proprio la stessa costituzione della legge.* Questa differenza, nella scissione, deve togliere la scissione per stabilire la A; quindi, prima c'è la scissione, per potere stabilire che è una A, ma poi devo togliere questa scissione per tornare a stabilire che è una A, perché se è scissa non è una A ma un'altra cosa, è una scissione di A. A pag. 138. *Poiché l'oggetto della coscienza è questo concetto dell'infinità...* L'oggetto della coscienza si occupa di questa infinità, cioè di questo movimento ininterrotto. *...essa è, così, coscienza della differenza come differenza immediatamente altrettanto tolta; la coscienza è per se stessa, è il distinguere dell'indistinto o autocoscienza. Io mi distinguo da me stesso; e in quest'atto è immediatamente per me che questo distinto non è distinto. Io, l'omonimo, mi respingo da me stesso; ma questo distinto, ossia qualcosa che è inegualmente posto, mentre è distinto, immediatamente più non costituisce per me una differenza.* Per potere dire io devo scindere questo io, cioè devo dire io e poi porre l'io come oggetto, come oggetto di ciò che sto dicendo; però, sono sempre io e, quindi, ecco che questo distinto si scinde: soltanto scindendosi posso dire io. E qui si avvicina alla questione dell'autocoscienza. *La coscienza di un Altro, di un oggetto in generale, è anch'essa necessariamente autocoscienza, esser-riflesso in se stesso, coscienza di se stesso nel suo esser-altro.* È la coscienza che si accorge... Diciamola così, partendo dall'in sé e il per sé: la coscienza coglie l'oggetto; l'oggetto con il per sé diventa determinato, ma questa determinazione, questo universale, non è poi così determinato perché si scompone in infinite cose. Quindi, l'in sé si rivolge al per sé, come il significante si rivolge al significato per determinarsi, per sapere che cos'è, ma per sapere che cos'è si accorge che questo "che cos'è?" lo rinvia continuamente ad altro. A questo punto, ritorna su di sé in quanto infinità, diciamola così; e, allora, chi garantisce che questa cosa è questa cosa? Chi la percepisce, questo io, è lui che dovrebbe garantire questa identità, solo che questo io, a sua volta, si scinde: per potere dire "io" devo scindere. Risuona in questo caso la battuta di Rimbaud, che diceva "Io è un altro". Ora, la coscienza, a questo punto, diventa autocoscienza – lo vedremo nel prossimo capitolo – nel momento in cui accoglie il fatto che il per sé a cui si rivolge, in effetti, è per l'io, per l'in sé che l'ha posto, e che, quindi, in questo movimento

l'in sé scompare nel per sé, il significante scompare nel significato. Tenete conto che queste relazioni sono sempre alquanto problematiche, ma usiamole lo stesso. Il significante scompare nel significato; questo significato non può essere, tuttavia, determinato in alcun modo perché è un'infinità di elementi. Tuttavia, io devo determinarlo; e, quindi, che cosa succede? Succede che questo significato, questo per sé, torna nell'in sé ma tenendo conto di tutto ciò che ha dovuto togliere per potere fermare qualcosa. Qualcosa deve essere fermato, non c'è movimento se non si parte da qualcosa di fermo, ma perché qualcosa sia fermo devo determinarlo togliendo tutto ciò che questa cosa non è, quindi, identificandola in qualche cosa. Il lavoro che fa la coscienza, per Hegel, è questo cammino dall'in sé al per sé, dove la coscienza trova il per sé, cioè la cosa, l'oggetto, il significato, ma la trova sempre per un altro. Ma chi è questo "per un altro"? Non è altro che per sé. Quindi, la coscienza che ritorna su se stessa, dopo aver colto l'oggetto in quanto differente, e diventa autocoscienza, cioè si rende conto che quell'oggetto è differente per lei, per la coscienza - è la coscienza che ha fatto tutto questo lavoro, questa forza. Quindi, l'autocoscienza diviene per sé e si accorge che tutto questo lavoro non porta ad altro che a tenere conto del fatto che l'in sé è per l'oggetto, ma l'oggetto è per l'in sé perché è l'in sé che lo pone in quanto tale. Il significato è per il significante, non esiste il significato da sé. Quindi, in tutto questo movimento l'autocoscienza non è altro che l'accorgersi che - torniamo a usare i termini significante e significato - che il significante necessita del significato, che dovrebbe determinare il significante, ma non lo determina se non come infinito; e, quindi, torna al significante, ma questo significante al quale torna come infinito vede il primo significante, dal quale si era partiti, un altro significante, per cui non è più lo stesso di prima. Ecco perché parlando ci si altera continuamente; ciò che si dice modifica immediatamente e continuamente il mio dire, il quale mio dire modifica il ciò che io dico, e ciò che dico modifica il mio dire, incessantemente e ininterrottamente. Ed è questo che costituisce l'autocoscienza; l'autocoscienza è rendersi conto di questo, e cioè che quando dico qualche cosa il ciò che dico è per me che lo sto dicendo; è questo io che sta dicendo questa cosa ciò per cui il per sé è per me; poi, dice Hegel, diventa il per noi, cioè siamo noi che stabiliamo che la cosa sta in un certo modo. Il "per noi" non è molto diverso da ciò che Peirce chiamava "verità pubblica" o che Heidegger chiamava la "chiacchiera": siamo noi con le nostre conoscenze, con le nostre fantasie, con le nostre storie, con i nostri racconti, che stabiliamo il significato di una certa cosa, che diventa per noi. Ma questo significato di per sé non è altro che un puro movimento. Se io voglio sapere esattamente che cos'è quel significato, cercando l'essenza della cosa in sé, trovo sempre e soltanto differenze, nient'altro che questo. La differenza è una relazione. Lo diceva anche Greimas: A e B, una volta che sono in relazione, non sono più A e B, sono una relazione, cioè una differenza. Quindi, a questo punto, come percepisco qualche cosa? La percepisco sempre e soltanto all'interno di una serie di rinvii, e quindi di differenze, dove un qualche cosa si determina. Viene determinata, sì, in quanto io tolgo tutte le opposizioni, ma, togliendo queste opposizioni, mi illudo di determinare qualche cosa, ma in realtà tutte queste opposizioni rimangono, non vengono eliminate, sono sempre lì. Quindi, di fatto, ciò che io percepisco, aveva ragione Hjelmslev, è l'oggetto che non è altro che l'intersezione di un fascio di relazioni. È questo che percepisco ed è in questo modo che io ho esperienza della percezione: attraverso differenze. Differenze dove a un certo punto qualche cosa si determina, ma si determina unicamente togliendo le sue opposizioni, ma togliendole solo per poterla determinare. Una volta determinata, togliendo le opposizioni, questa cosa, che dovevo determinare, si è alterata, non è più quella di prima. Esattamente come dice Severino rispetto all'essere e al non essere: ho l'essere ma, se non tolgo il non essere, questo essere è autocontraddittorio; allora, devo porre il non essere ma come non non essere, quindi, come tolto; ma, una volta tolto il non essere, l'essere da cui sono partito, che prima era autocontraddittorio, è diventato incontraddittorio e, quindi, è cambiato, è diventato un'altra cosa. Potremmo dire, forzando un po' la cosa, che ciò che percepisco è sempre qualche cos'altro.

A pag. 139 (76) *Noi vediamo che nell'interno dell'apparenza l'intelletto non è in verità nient'altro*

dall'apparenza stessa,... L'intelletto è ciò che appare, è quella cosa che mi appare. ...*ma non com'essa in quanto gioco di forze; sì bene è quest'ultimo nei suoi momenti assolutamente universali e nel movimento di essi; e in effetto fa esperienza solo di se stesso.* Di che fa esperienza l'intelletto? Solo di se stesso, non fa l'esperienza della cosa, non può farla. *Elevata sopra la percezione, la coscienza si presenta conclusa con l'ultrasensibile attraverso il medio dell'apparenza, mediante il quale essa guarda in quello sfondo. I due estremi, quello de puro interno e quello dell'interno che guarda in questo puro interno,...* Abbiamo l'interno, l'essenza, e poi l'intelletto che guarda questo puro interno. ...*sono venuti ora a coincidere;...* Sono diventati la stessa cosa. C'è questo interno e io che lo guardo: siamo la stessa cosa. *Tale cortina è dunque caduta dinanzi all'interno; è presente cioè l'atto per cui l'interno guarda nell'interno; è presente cioè il guardare dell'omonimo indistinto il quale respinge se stesso e si pone come interno indistinto, ma pel quale è altrettanto immediatamente presente l'indistinzione di entrambi i termini.* Un guardare l'interno e, poi, un guardare mentre si guarda l'interno; come dire che l'intelletto vede la cosa ma, in realtà, vede soltanto se stesso. È questo che fa l'intelletto: non vede la cosa. Per questo motivo, dicevo, vede sempre altro. Questa è l'autocoscienza: questo guardare l'interno e questo guardare il guardare l'interno. *È chiaro allora che dietro la cosiddetta cortina che dovrebbe occultare l'interno, non c'è niente da vedere, a meno che noi stessi non ci rechiamo là dietro, e perché si vegga, e perché là dietro ci sia qualcosa che possa esser veduto.* Quando io cerco di andare dietro la cosa, cosa vedo se non sempre me stesso, cioè il mio intelletto che sta ponendo quella cosa che io voglio vedere? Lo ha detto chiaramente: dietro a questa cosa non c'è niente; ma se io vado dietro, allora vedo me che vado dietro. Il prossimo capitolo è quello sull'autocoscienza. È uno dei capitoli più importanti della *Fenomenologia dello spirito*, perché è la questione essenziale; tutto ciò che abbiamo detto fino adesso ci conduce all'autocoscienza, alla sintesi.

7 agosto 2019

Questo IV Capitolo, che si chiama *La verità della certezza di se stesso*, è un capitolo breve ma decisivo. Ci sono due aspetti importanti: l'uno è il passaggio dalla coscienza all'autocoscienza; l'altro, invece, è il porre l'autocoscienza come un qualche cosa che si sdoppia, e cioè l'autocoscienza si rivolge a un'altra autocoscienza. Questa è la base del discorso che comincerà a fare nel capitolo successivo intorno al servo e al padrone. Infatti, la sezione successiva si chiama *Indipendenza e dipendenza dell'autocoscienza; signoria e servitù.* È un'autocoscienza duplicata. Comincia, quindi, a dire come la coscienza si volge in autocoscienza. Potete pensare così la coscienza: l'enunciato "Io sono". Già, ma sono che cosa? È qualcosa che rimane indeterminato, non è ancora per sé, è in sé, pura percezione. L'autocoscienza, invece, dice "Io sono Io". Vedete già in questa formulazione "Io sono Io" una sorta di doppio: Io e Io. Ma vediamo cosa ci dice Hegel. *Nelle forme della certezza finora incontrate, alla coscienza il vero è qualcos'altro da essa stessa.* Questo lo aveva già detto: il vero non posso trovarlo fuori dalla coscienza, sennò non lo raggiungerò mai. *Ma il concetto di questo vero dilegua nell'esperienza che di esso vien fatta.* Sta dicendo che l'esperienza che io faccio del vero dilegua, perché questa cosa, che io credo vera, si mostra essere non vera. *L'oggetto era in sé immediatamente, e costituiva l'essente della certezza sensibile, la cosa concreta della percezione, la forza dell'intelletto; ma l'oggetto mostra piuttosto di non essere in verità così; anzi risulta che tale in sé costituisce un modo nel quale l'oggetto è solo per un Altro; il concetto di esso si supera nell'oggetto effettuale, o la prima rappresentazione immediata si supera nell'esperienza;...* Prima c'è la percezione immediata e poi c'è l'esperienza della cosa. Ovviamente, l'esperienza della cosa è già un interrogare, è già un aggiungere elementi. ...*e nella verità andava perduta la certezza.* Ero certo che la cosa era così ma, una volta raggiunta la verità, la verità è un'altra, dice che questa cosa non è così. Quindi, cerco la certezza, immaginando che la certezza corrisponda alla verità, ma quando trovo la verità perdo la certezza. *Ma ormai è sorto ciò che non si attuava nelle precedenti relazioni: vale a dire una certezza eguale alla sua verità; infatti la certezza è*

il suo proprio oggetto a se stessa, e la coscienza è a se stessa il vero. La coscienza ha se stessa come proprio oggetto, perché io penso di una cosa che sia proprio quella e, quindi, questo oggetto lo immagino, lo suppongo essere quello che è. Quindi, è come se attribuissero all'oggetto la sua verità, cioè è vero per conto suo; mentre la verità, ci dice, appartiene alla coscienza, non all'oggetto. *La coscienza quindi è bensì anche un esser-altro, vale a dire: la coscienza distingue; ma distingue qualcosa ch'è per essa, in pari tempo, un non-distinto.* La coscienza distingue qualche cosa per poterla cogliere, ma questo qualcosa che distingue, in quanto tale, è un indistinto in quanto è sempre per altro, non è altro che una serie di relazioni. *Se noi chiamiamo concetto il movimento del sapere,...* Movimento, quindi, che giunge alla cosa e si accorge che la cosa è nella coscienza. *...e oggetto il sapere come unità quieta o come Io, vediamo allora che non solo per noi, ma anche per il sapere stesso l'oggetto corrisponde al concetto.* Quindi, l'oggetto non ha una vita propria, non esiste di per sé. Porre l'oggetto come concetto comporta che l'oggetto è un risultato. Le cose si pongono sempre come risultato di un lavoro dialettico: la cosa non è mai quella che è per sé - ma anche il per sé, come sappiamo, è un risultato. *O, nell'altra guisa, chiamando concetto ciò che l'oggetto è in sé,...* L'oggetto che è in sé, così come si mostra, è un concetto. *...e oggetto ciò ch'esso è come oggetto o per un Altro...* Il concetto non è altro che l'oggetto in sé. Concetto o significato. Potremo dire che l'oggetto non è altro che un significato. Poi, dice più o meno la stessa cosa: *ciò ch'esso è come oggetto o per un Altro;* quindi, l'oggetto è una relazione, in quanto è qualcosa che è per un Altro. *...è chiaro allora che l'esser-per-sé e l'esser-per-un-altro siano lo stesso;...* Infatti, questi due passaggi, questi due momenti, sono gli stessi. *...infatti, lo in-sé è la coscienza; ma essa è anche ciò per cui un altro (lo in-sé) è;...* Quindi, la coscienza è l'in sé, ma non soltanto, è ciò per cui un altro (lo in sé) è. L'in sé è ciò che mi appare, ma è anche ciò che mi appare qualche cosa che è per altro; quindi, è in sé ma anche per altro. *...l'Io è il contenuto del rapporto, nonché il rapportare medesimo;...* Vedete come insiste a porre la questione, anche se in termini mai diretti, della relazione. Ci sono sempre relazioni in Hegel. A pag. 144 (2), *L'autocoscienza in sé.* Qui passiamo dalla coscienza all'autocoscienza, dall'"Io sono" all'"Io sono Io". Mentre il primo, l'"Io sono", rimane indeterminato, ancora non so cosa sono Io, cosa sono? Sono una macchina da scrivere? No, sono Io, e, quindi, a questo punto lo determino, questo "Io sono Io" è l'autocoscienza, è il per sé, è la determinazione. *Con l'autocoscienza noi siamo entrati nel peculiare regno della verità.* Perché lì c'è la verità. *Bisogna vedere come la figura dell'autocoscienza sorge da prima. Se noi consideriamo questa nuova figura del sapere, - il sapere di se stesso, - in relazione al precedente, - il sapere di un altro, - ecco che quest'ultimo è bensì dileguato;...* Cioè: il sapere di se stesso si può porre a condizione che dilegui il sapere di un altro; vale a dire, per potere dire che qualcosa è se stesso devo eliminare ciò che è altro rispetto a lui. Pensate sempre a quella cosa che faceva Severino e che abbiamo evocato mille volte: essere e non essere. Io pongo l'essere, ma se non pongo anche il non essere per poi toglierlo, questo essere rimane adiacente al non essere e, quindi, è essere ma anche non essere, e questa è una contraddizione. Quindi, devo porre il non essere per toglierlo. *...ma i suoi momenti si sono tuttavia conservati...* Ciò che ho tolto si conserva; se io tolgo il non essere dall'essere, sì, certo, non c'è più ma si conserva, e si conserva perché è la condizione perché l'essere sia esattamente quello che è, cioè incontraddittorio. Qualche riga dopo. *Quel che sembra essere andato perduto è solo il momento principale, vale a dire il semplice, indipendente sussistere per la coscienza.* È questo che sembra essere perduto: quando parlo di essere non parlo di non essere, ma per potere parlare di essere in modo incontraddittorio ci deve essere il non essere. *Ma in effetto l'autocoscienza è la riflessione dall'essere del mondo sensibile e percepito, ed è essenzialmente il ritorno dall'esser-altro.* Quindi, *la riflessione dall'essere del mondo sensibile e percepito e, a seguire, il ritorno dall'esser-altro,* cioè, perché sia quello che è occorre che ci sia l'altro da sé in quanto tolto. *Autocoscienza, essa è movimento; ma poiché distingue da sé solo se stessa come se stessa, ecco che, ad essa, la differenza, immediatamente come un esser-altro, è tolta;...* Solo a questa condizione l'autocoscienza è determinata: se tolgo tutto ciò che non è. A pag. 145. *Quindi per essa l'esser-altro è come un essere,*

o come un momento distinto;... Questo essere altro non è che sia nulla, è un essere, c'è, ma è distinto. ...ma, come secondo momento distinto, è per essa anche l'unità di se stessa con questo distinto. Riprendiamo l'esempio di Severino, con il quale è più facile intendere: essere e non essere. Anche questo non essere è ed è distinto dall'essere, ma costituiscono una unità; soltanto se costituiscono una unità l'essere è in contraddittorio, soltanto se, per usare le parole di Severino, è il concreto: mentre i due momenti sono gli astratti, il concreto è l'essere in quanto ritornato dal non essere in quanto tolto. Introduce, poi, la questione della concupiscenza o appetito. Per comporre questa unità è chiaro che io devo avere una sorta di appetito, cioè lo inseguo, lo desidero, verso ciò che devo togliere. Lo desidero in quanto è ciò che è necessario che ci sia per essere tolto. E conclude dicendo *L'autocoscienza si presenta qui come il movimento nel quale l'opposizione viene tolta: e a lei ne diviene l'eguaglianza si se stessa con sé.* Togliere l'opposizione: chiaramente, sappiamo che questa è la condizione perché io possa determinare qualcosa: togliere l'opposto. Tutta la dialettica sta qua. Una volta tolto l'opposto non è che mi rimane solo uno dei due. No, mi rimane il primo che, però, non è più quello di prima, è un'altra cosa. Dopo c'è quest'altro capitoletto, *La vita.* La vita per Hegel non è altro che questo movimento. *L'oggetto il quale per l'autocoscienza è il negativo...* Il negativo è ciò che gli si oppone. *...da parte sua per noi o in sé è tuttavia ritornato altrettanto in se stesso, quanto, d'altra parte, ritornata in se stessa è anche la coscienza.* Quest'oggetto, il negativo, è tornato alla coscienza, cioè, è stato accolto in quanto quell'elemento che devo negare per potere affermare il primo. *Per tale riflessione in se stesso l'oggetto è divenuto vita.* Questa è una nozione che, posta così, sembra abbastanza irrilevante, ma invece per Hegel la l'oggetto, le cose, sono la vita. Sono la vita perché le cose sono prese in questo continuo movimento dell'autocoscienza, cioè, prese nel continuo movimento di porre e togliere. *Ciò che l'autocoscienza distingue da sé (considerandolo) come essente,...* L'autocoscienza distingue da sé qualche cosa che non è autocoscienza. *...in lui, in quanto è posto come essente, non ha meramente il modo della certezza sensibile e della percezione, anzi è un essere riflesso in se stesso;...* Questa cosa che l'autocoscienza distingue da sé non ha meramente il modo della certezza sensibile e della percezione, è un essere riflesso in se stesso, cioè, esiste in quanto preso nella coscienza. *...e dunque l'oggetto dell'immediato appetito...* Ciò che io cerco per togliere. *...è un vivente.* Capite che qui si pone una distanza infinita da tutta la filosofia che lo ha preceduto e che pensava l'oggetto come inerte, *caput mortuum*, qualche cosa che è senza vita: l'oggetto, per antonomasia, è ciò che non ha vita. E, invece, no, per Hegel è la vita, l'oggetto è vivo. È vivo perché questo oggetto della percezione vive in quanto preso nel movimento della mia coscienza. *Infatti lo in-sé o l'universale risultato della relazione dell'intelletto con l'interno delle cose, è il distinguere dell'indistinguibile o l'unità del distinto.* È sempre questo lavoro: distinguo ciò che è l'indistinto o distinguo dall'indistinto, perché finché permane come indistinto non posso distinguere nulla, non posso percepire nulla. Devo distinguere ma distinguo l'indistinto. *Ma questa unità...* Alla quale punta la coscienza per distinguere. *...come abbiamo visto, è altrettanto il suo respingersi da se stessa;...* In quanto si mostra differente. *...e questo concetto si scinde nell'opposizione dell'autocoscienza e della vita;...* L'autocoscienza, cioè questo riflettersi della coscienza su di sé, è della vita; la vita non è nient'altro ciò con cui l'autocoscienza ha a che fare. *...quella è l'unità per la quale è l'infinita unità delle differenze;...* Queste differenze formano una unità. Questa unità è fatta di differenze. *...la vita peraltro è solo questa unità stessa, per modo che tale unità non è in pari tempo per se stessa.* Questa vita, le cose che vivono, è questa unità, ma, allo stesso tempo, questa unità non è per se stessa, è sempre per altro. Ricordate qui la questione che poneva Heidegger, è la stessa cosa – Heidegger ha preso tantissimo da qui: l'essere sempre per altro; la questione stessa del progetto è l'esserci che è sempre rivolto ad altro, proiettato. *Quanto indipendente è dunque la coscienza, altrettanto lo è in sé il suo oggetto.* È indipendente in quanto si pone come unità. Quindi, è apparentemente indipendente, anche se sappiamo che questa unità è fatta di infinite differenze. *Tanto più quindi l'autocoscienza che è senz'altro per sé e che contrassegna immediatamente il suo oggetto con il carattere del negativo, o che da*

prima è concupiscenza, farà esperienza dell'indipendenza dell'oggetto medesimo. Faccio uno schemino: l'oggetto esiste nella coscienza, sennò non alcuna esistenza; la coscienza è un'unità, perché è qualcosa di determinato – “Io sono”; anche se non ho ancora quella determinatezza che verrà dall'autocoscienza la coscienza determina, individua, qualche cosa; quindi, essendo la coscienza apparentemente qualche cosa di indipendente, pone anche l'oggetto, che è in sé e nella coscienza, come qualcosa di indipendente. Da qui viene la supposizione che l'oggetto sia qualcosa di indipendente, perché è nella coscienza, la mia coscienza la avverto come qualcosa di indipendente e, quindi, ciò che le appartiene è altrettanto indipendente. (4), poco più avanti. *L'essenza è l'infinità come l'esser-tolto di tutte le differenze...* Questa è l'essenza delle cose: è l'infinità di cui è fatta e che io tolgo. Se io tolgo questa infinità di cui è fatta, mi rimane l'essenza. ...è il puro movimento di rotazione; è la quiete di lui stesso come infinità assolutamente inquieta; ed è anche l'indipendenza stessa nella quale son risolte le differenze del movimento, è l'essenza semplice del tempo, la quale in tale autoeguaglianza è la compatta figura dello spazio. Sta dicendo soltanto che questa infinità, di cui è fatta l'essenza, una volta tolta pone l'essenza come un qualcosa di quieto; pur essendo una quantità infinita di cose è qualcosa di quieto. A pag. 147. *I membri indipendenti sono per sé; ma questo esser-per-sé è piuttosto immediatamente la loro riflessione nell'unità, proprio nello stesso modo in cui quest'unità è la scissione delle figure indipendenti.* Questo essere per sé non è altro che la riflessione verso l'unità. Sappiamo che c'è l'unità e poi l'autocoscienza, ma questo essere per sé, da dove arriva? Viene dalla coscienza, l'autocoscienza viene dalla coscienza, è un movimento partito dalla coscienza, dall'in sé. Quindi, ci sta dicendo che questo essere per sé è il riflettersi di vari membri indipendenti, di cui è fatto e che sono per sé, ma, dice, questo essere per sé è la loro riflessione nell'unità. Cioè, tutti questi membri indipendenti si riflettono e si rivolgono nell'unità, diventano una unità; ma questa unità non è altro che la scissione nelle figure indipendenti. Questa unità è fatta di infinite cose, ma queste infinite cose, prese tutte assieme, sono una unità. Ciò che appare unitario, di fatto, è fatto di una infinità di elementi, e ciascuno di questi elementi è fatta sua volta di una infinità di elementi. Il che è esattamente il funzionamento del linguaggio: ogni termine che interviene, come dice già de Saussure, è in una relazione differenziale con tutti gli altri; quindi, è tutta questa infinità di cose. *L'unità è scissa...* È la scissione nelle figure indipendenti; quindi, è scissa, di fatto, perché non è fatta da altro che di questi elementi indipendenti. *L'unità è scissa, perché è unità assolutamente negativa o unità infinita. Ed essendo essa il sussistere,...* L'unità è il sussistere: questo aggeggio qui è un'unità. *Ed essendo essa il sussistere, ecco che anche la differenza ha indipendenza soltanto in essa. Questa indipendenza della figura appare come qualcosa di determinato, qualcosa che è per Altro, giacché essa è uno scisso; e quindi il togliere la scissione avviene mediante un Altro.* Questa unità è scissa in vari elementi. Ora, questa unità è ciò che per noi è il sussistere di qualcosa: una cosa sussiste in quanto unità. Dice che allora anche questa differenza, di cui è fatta l'unità, ha indipendenza soltanto in essa, cioè, esiste soltanto in essa. Soltanto qui appare come qualcosa di determinato, e cioè appare come qualcosa che è quello che è. *Questa indipendenza della figura appare come qualcosa di determinato, qualcosa che è per Altro:* perché qualcosa sia determinato, se voglio determinarlo, devo dire qualche altra cosa. La determinazione non è una semplice percezione, ma è un processo; quindi, se qualcosa è determinato è determinato per altro, cioè, c'è un'altra cosa che lo determina; così come il significato di una parola è per altro, è per altri significanti, per altre parole. Possiamo andare avanti. C'è una questione importante, e cioè come tutto questo porti alla dialettica servo-padrone. A pag. 149 (71) *L'io e la concupiscenza o l'appetito.* Questo è un aspetto che è fondamentale, perché se non ci fosse questo appetito, questa concupiscenza, questo qualcosa che poi verrà chiamato desiderio anche nella psicoanalisi, questo tendere verso un qualche cosa di cui un elemento necessita per potere determinarsi. Vale a dire, io ho bisogno che ci sia un qualche cosa che si opponga a ciò che io voglio porre, per potere porre esattamente quella cosa. È sempre il discorso dell'essere e del non essere. Potremmo dire che l'appetito è verso il non essere come negazione del

non essere, che ha bisogno di esserci perché l'essere sia quello che è. *Giacché dalla prima immediata unità si torna, attraverso i momenti della figurazione e del processo, all'unità di entrambi, e, quindi, alla primitiva sostanza semplice, ecco che quest'unità riflessa è diversa dalla prima.* Si torna a questa unità di entrambi, attraverso i momenti della figurazione e del processo, ma una volta che si arriva a questa unità questi elementi non sono più quelli di prima, sono un'altra cosa. E, infatti, dice *...ecco che quest'unità riflessa è diversa dalla prima.* Quella che appariva. C'è una prima unità che appare, che è fatta di vari momenti differenti tra loro; poi, attraverso il processo dialettico questi momenti si ricompongono in unità, attraverso l'autocoscienza, ma quando tornano a questa unità, questa non è più l'unità di prima. *Di fronte a quell'unità immediata, ossia enunciata come un essere, la seconda è l'unità universale che ha in lei tutti questi momenti come tolti.* I momenti della figurazione e questo processo, tutte queste cose ci sono, devono esserci, ma in quanto tolte. Solo a questa condizione allora ci appare qualche cosa come unità universale *che ha in lei tutti questi momenti come tolti.* Parafrasando Severino, si torna all'essere come unità universale, ma perché tutto ciò che gli si oppone è stato posto e tolto. A pag. 150 (9) *Il semplice Io è questo genere o l'universale semplice, per il quale le differenze sono nulle; ma lo è, soltanto quando esso stesso Io sia l'essenza negativa dei momenti indipendenti e figurati che si son venuti formando.* In questo caso parla dell'Io come oggetto ma è lo stesso discorso di prima: l'Io si pone come universale semplice a condizione che tutte le sue figure, tutto ciò di cui è fatto, e il processo, per cui ciò di cui è fatto si ricompono in un'unità, tutto questo viene tolto, perché tutte queste cose sono altro rispetto all'Io, anche se sono ciò di cui è fatto l'Io, e devono essere tolte. *E l'autocoscienza quindi è certa di se stessa soltanto perché toglie questa alterità che le si presenta come vita indipendente; essa è concupiscenza o appetito.* Come fa l'autocoscienza essere sicura di sé, come faccio a essere sicuro che io sono io? Come lo so? Perché ho tolto tutto ciò che è altro da me, tutto ciò che non sono io. Questa autocoscienza, questo "Io sono Io", per potere porsi deve togliere tutto ciò che non sono io, ma come io posso stabilirmi se non in relazione ad altri? Se io fossi solo al mondo, sarei io? A questo punto, io rispetto a che? Io sono rispetto a qualche cosa. Per potere dire che io sono io è necessario che ci siano altre autocoscienze, per le quali io sono io, cioè, che mi riconoscono come io. È questo che avvia tutto il processo dialettico servo-padrone, di cui parlerà nel capitolo successivo: l'autocoscienza, per essere tale, deve porsi ma deve togliere ciò che le si oppone. Che cosa si oppone all'autocoscienza? Ciò che non è autocoscienza, ciò che non sono io, e che devo togliere. Ma se per potere dire che io sono io necessito di altri, allora è come se io dovessi porre degli altri per poterli togliere. Quindi, devo porre l'altro, scritta in minuscolo – che Hegel distingue l'Altro, che è l'essere per altro, l'Altro radicale, assoluto, dall'altro come l'altrui – quindi, devo porre un'altra autocoscienza, come opposizione a ciò che io sono, per poterla togliere. Solo a questo punto io posso stabilirmi con certezza in quanto "Io sono Io", ma devo porla questa altra autocoscienza. Qui ci sarebbe tutto un discorso interessante da fare, che Hegel naturalmente non fa, ma, a parte il rinvio immediato alla questione della volontà di potenza, qui si fa un passaggio in più: per potere esplicarsi la volontà di potenza, se seguiamo il discorso di Hegel, deve porre l'altro per poterlo eliminare, per poterlo controllare, per poterlo dominare. Solo a questa condizione può affermarsi come autocoscienza, cioè, può affermarsi in quanto tale, come un qualche cosa che è quello che è, come verità. Posso affermarmi come verità a condizione di porre un altro da me ed eliminarlo, controllarlo, dominarlo, ecc. Questo, dicevo, è interessante perché, intanto, ci dice a che cosa serve l'altro, e anche perché in un certo senso è necessario inventarsi l'altro, costruirlo. Certo, diventa il nemico, ma un nemico creato per esserlo, perché soltanto se è nemico, se è in opposizione, allora l'autocoscienza diventa per sé, sennò è sempre per un altro. Infatti, poi lui distinguerà tra il concetto dell'autocoscienza per sé, che sarebbe il padrone, e il concetto di autocoscienza per altro, che sarebbe il servo che, sì, autocosciente, ma la sua autocoscienza è sempre per altro, non arriva a essere per sé per una serie di motivi. In questo caso il servo dovrà lavorare per potere eliminare questo altro da sé, che è il padrone.

Intervento: Questione dell'identità...

Certamente. Identità sempre in relazione ad una alterità, che deve esserci perché l'identità sia. Tutta la lettura che fa Kojève va abbastanza in questa direzione. (10) *L'autocoscienza, dunque, mediante il suo rapporto negativo, non è in grado di togliere l'oggetto; anzi non fa che riprodurre l'oggetto nonché l'appetito. In effetto, qualcos'altro dall'autocoscienza è l'essenza dell'appetito; e con tale esperienza alla stessa autocoscienza si è presentata una tale verità. In pari tempo tuttavia, l'autocoscienza è altrettanto assolutamente per sé, e lo è soltanto mediante il togliere l'oggetto; e gliene deve derivare il suo appagamento, perché essa è la verità. In forza dell'indipendenza dell'oggetto, l'autocoscienza può quindi giungere all'appagamento sol quando l'oggetto stesso compia in lui la sua negazione;...* Deve compiere in sé questa negazione di se stesso perché in sé il negativo, ciò che esso è deve essere per l'altro: come dire che l'autocoscienza ha bisogno, per potere porsi, dell'oggetto in quanto altro da sé. Tutto ciò che è altro dall'autocoscienza deve essere tolto, ma il problema è che, per poterlo togliere, prima deve porlo e, quindi, non può fare a meno dell'oggetto, non può fare a meno dell'altro. Deve esserci questo altro per poterlo togliere, perché soltanto se lo tolgo allora io sono io; soltanto e tolgo il non essere l'essere è essere. A pag. 151. *Nella vita, che è l'oggetto dell'appetito,...* L'appetito si rivolge alle cose, potremmo dire, per poterle dominare. ...*la negazione è; o in un altro, vale a dire nell'appetito; o è come determinatezza verso un'altra figura indifferente; o è come universale natura inorganica di quella vita. Ma siffatta indipendente natura universale, nella quale la negazione sta come negazione assoluta, è il genere come tale, ossia è l'autocoscienza. L'autocoscienza raggiunge il suo appagamento solo in un'altra autocoscienza. Cioè: ha bisogno dell'oggetto per poterlo togliere, così come l'essere ha bisogno del non essere per potere essere "essere". Qui, come vedete, si incomincia a porre l'autocoscienza e l'altra autocoscienza. Dice L'autocoscienza raggiunge il suo appagamento, toglie ciò che le impedisce di essere quella che è, di essere per sé; solo in un'altra autocoscienza, perché soltanto togliendo l'altra autocoscienza, la prima rimane quella che è; ma quest'altra deve esserci per potere essere tolta. L'altro, l'altrui, devo costruirlo per poterlo togliere. Il che è esattamente quello che Severino dice rispetto all'essere, né più né meno. Individua tre momenti in cui viene a compiersi il concetto dell'autocoscienza. a) *puro Io indistinto è il suo primo immediato oggetto;...* L'autocoscienza è coscienza di sé, in prima istanza, coscienza dell'Io. Infatti, io sono io, intanto. b) *Ma questa immediatezza è anch'essa assoluta mediazione,...* Ogni volta che qualcosa è immediatezza è anche mediazione e ogni volta che è mediazione deve anche essere immediatezza. Questo è il movimento continuo. ...*essa è solo come togliere l'oggetto indipendente, o essa è l'appetito. Che cosa fa l'immediatezza? Toglie l'oggetto indipendente; solo così è immediatezza, solo così è percezione di qualche cosa, cioè, toglie tutto ciò che deve togliere. L'appagamento dell'appetito è bensì la riflessione dell'autocoscienza in se stessa...* Appagamento dell'appetito significa: avere tolto ciò che si oppone. L'appetito – da prendere nel senso latino, *ad petere*, volgersi verso qualche cosa - è verso ciò che si oppone. ...*o è la certezza diventata verità. Riflessione dell'autocoscienza in se stessa: ma per riflettersi in se stessa, e quindi determinarsi, deve togliere tutto ciò che autocoscienza non è, tutto ciò che le si oppone. c) ma la verità di quella certezza è piuttosto la riflessione duplicata, è la duplicazione dell'autocoscienza. Se io devo togliere tutto ciò che non è autocoscienza, che cosa devo porre? Devo porre un'altra autocoscienza per poterla togliere e stabilire così la mia. Quest'oggetto per l'autocoscienza è un'altra autocoscienza, cioè, è un qualcosa che mi si oppone in quanto autocoscienza. Io diceva prima: l'autocoscienza pone se stessa come oggetto della coscienza. È questo l'oggetto che deve togliere l'autocoscienza: deve togliere un'altra autocoscienza, perché l'autocoscienza ha posto se stessa come oggetto della coscienza; quindi, questa coscienza si ritrova di fronte un oggetto che è l'autocoscienza che, sì, si è riflessa in se stessa, ma per potersi riflettere in se stessa, cioè essere per sé, deve togliere questo oggetto che le si oppone. Il fatto è che questo oggetto che per la coscienza le si oppone è un'altra autocoscienza. (12) Questa è un'autocoscienza per una autocoscienza, e soltanto così essa in effetto è; ché soltanto così divien per lei l'unità di se stessa**

nel suo esser-altro. Io che è l'oggetto del suo concetto, in effetto non è oggetto; ma l'oggetto dell'appetito è soltanto indipendente: esso è infatti l'incancellabile sostanza universale,... Conclude, a pag. 152. *Quel che per la coscienza si viene istituendo, è l'esperienza di ciò che lo spirito è, questa sostanza assoluta la quale, nella perfetta libertà e indipendenza della propria opposizione, ossia di autocoscienze diverse per sé essenti, costituisce l'unità loro: Io che è Noi, e Noi che è Io.* L'autocoscienza ha bisogno, deve creare altre autocoscienze, per poterle togliere, per potere compiere quel lavoro dialettico che porterà l'autocoscienza ad essere per sé, perché ha colto l'oggetto che le si oppone, e l'oggetto che le si oppone è un'altra autocoscienza. Ed è il lavoro che fa il lavoratore per acquisire la sua coscienza "eliminando" il padrone. Il lavoro del popolo - questo è Marx - per giungere alla coscienza di classe; per Hegel, per giungere all'autocoscienza per sé. Ma questa autocoscienza per sé non è che può eliminare l'altra autocoscienza. Certo, deve toglierla per potersi porre come per sé, ma alla fine, come molti hanno inteso, tutto ciò che le si oppone, e che toglie, diventa Sapere Assoluto, per cui non ha più nulla che le si oppone. Questo come punto di arrivo. E, invece, no, questo è solo il punto di partenza.

14 agosto 2019

Questo capitolo che approcciamo è intenso; è anche controverso, perché ci sono interpretazioni differenti sulla questione dell'autocoscienza. Come spesso accade, le letture non sono mai univoche. In ogni caso, vedrò di porre la questione nei termini che a noi interessano di più: termini linguistici, semiotici. Ciò che Hegel sta facendo, la scienza dell'esperienza della coscienza, non è altro che la scienza, cioè un sapere di come si ha esperienza del linguaggio. Senza linguaggio non c'è nessuna coscienza, di nessun tipo. Quindi, è un modo per intendere che gli umani sono parlanti. Hegel pone una questione importante: mostra in modo ancora più preciso il funzionamento del linguaggio. Pone la questione della coscienza: la coscienza si volge in autocoscienza nel momento in cui c'è un prendere atto che ciò di cui si ha coscienza è per sé in quanto è altro da sé, cioè è per sé ma anche per altro; e questo sarebbe l'"Io sono Io". Ma possiamo pensarla anche in questo modo, e cioè la coscienza, l'in sé, come l'affermare qualcosa. L'affermare è qualcosa che è in sé, sembra indipendente, è ciò che per Hegel sarebbe il signore: ciò che è in sé e per sé, ma è identico, non è per altro, almeno apparentemente. Il ciò che affermo, invece, è ciò che è per altro, è, cioè, per ciò che ho affermato, è per la mia affermazione; come dire che il ciò che affermo è ciò che lavora. Qui c'è l'avvio per ciò che affermerà Marx, perché ciò che affermo sarebbe il servo, ciò che è per un altro. Dunque, dicevo, il ciò che affermo è ciò che lavora per potere far sì che ciò che affermo sia effettivamente ciò che affermo; così come il significante ha un significato. Il significato "lavora", nel senso che crea, produce, costruisce ciò che, poi, il significante, alla fine, risulta, cioè come qualcosa che significa qualcosa. Per cui, questa autocoscienza, come dicevo, è la coscienza che prende atto del fatto che ciò di cui è cosciente è per sé in quanto è altro da sé. Anche l'autocoscienza, come la coscienza, ha un oggetto cui si rivolge. Già nelle prime pagine Hegel diceva che la coscienza è un muoversi verso qualcosa, cioè verso l'oggetto. L'oggetto, come dice lui, è per la coscienza, non è per sé in quanto tale; è per la coscienza che c'è l'oggetto. Ora, potete pensare l'autocoscienza - ciò che risulta da questo lavoro della coscienza rispetto al suo oggetto, che è quello che è in quanto differisce da sé, cioè per sé e per altro - l'autocoscienza non è esente dalla dialettica, non è esente quindi da questo movimento. Anche l'autocoscienza pone un oggetto, solo che l'oggetto che pone l'autocoscienza è sempre l'autocoscienza. A questo punto Hegel dice che questo sdoppiarsi dell'autocoscienza è ciò che dà l'avvio alla dialettica servo-padrone. La prima autocoscienza coglie questo oggetto, che non è altro che se stessa, cioè, pone se stessa come oggetto, ma, ponendosi come oggetto, questo oggetto differisce dalla prima autocoscienza e, quindi, è un'altra autocoscienza. Ed è qui che ci sono le interpretazioni che differiscono: per es. l'interpretazione di De Negri, il traduttore classico di Hegel, pone queste due

autocoscienze come opponentesi, si oppongono tra loro; per Sini, invece, non c'è questa opposizione, nel senso che questa opposizione si risolve in un'unica autocoscienza: non rimangono due autocoscienze, l'autocoscienza è una. Ma il problema, che in Hegel in effetti non è molto chiaro, è se queste due autocoscienze appartengano alla struttura stessa dell'autocoscienza, cioè del discorso, in definitiva – l'autocoscienza non è altro che un discorso – cosa che in effetti sembra dire in alcuni punti, ma in altri punti invece parla di queste due autocoscienze come di due individui, di due persone. E, allora, è l'una cosa o l'altra? E se sono entrambe, come avviene il passaggio da una struttura dell'autocoscienza, che si sdoppia, alla posizione di due individui, come servo e padrone? Non è molto chiaro in Hegel. La posizione di Sini è, in effetti, abbastanza interessante perché pone la questione di un'unica autocoscienza, e cioè lo sdoppiarsi dell'autocoscienza è uno sdoppiarsi che poi si risolve in un'unica autocoscienza, perché la prima autocoscienza vede nell'altra autocoscienza, ponendo se stessa come oggetto, questo oggetto; si confronta con questo oggetto. Naturalmente, questo oggetto è il negativo, ciò che deve essere tolto perché la prima autocoscienza possa affermarsi in quanto per sé. Però, dice giustamente Hegel, se toglie questa altra autocoscienza toglie se stessa, perché è sempre lei. Ora, non si tratta tanto di risolvere questo problema, che non so neanche se sia risolvibile, Hegel è abbastanza oscuro a questo riguardo. Rimane il fatto che sicuramente l'autocoscienza, prendendo se stessa come oggetto, si trova nella condizione dialettica, per cui c'è un elemento, che è il negativo, che deve essere tolto a vantaggio della sintesi. Quindi, tutto si svolgerebbe nella struttura dell'autocoscienza, senza richiedere la presenza di altri. D'altra parte, c'è un'altra questione che interroga, e cioè il fatto che noi nasciamo nel linguaggio, come ci ha detto Heidegger moltissime volte; nasciamo in un linguaggio che non abbiamo inventato noi ma che ci troviamo. Quindi, ci troviamo immersi in discorsi che non sono il mio discorso, ovviamente. Ma questi altri discorsi, perché possano essere presi in quanto discorsi, occorre che intervenga tutto quel lavoro che Hegel descrive, della coscienza che coglie un elemento, coglie ciò che in definitiva le appartiene. Come dice Hegel: non c'è qualcosa fuori della coscienza; se c'è qualcosa è perché è nella coscienza. E, quindi, che cosa accade? Accade qualcosa per cui è come se il mio discorso – usiamo discorso al posto di autocoscienza – si sdoppiasse, cioè prendo il mio discorso come oggetto; quindi, ho il mio discorso, il mio dire, e poi la consapevolezza del mio discorso; per cui, ecco, è come se ci fossero due discorsi, che sono sempre il mio, ma sono due, perché il primo ha preso se stesso come oggetto, cioè lo ha considerato come oggetto.

Intervento: C'entra qualcosa la questione del metalinguaggio?

Non c'entra la questione del metalinguaggio, siamo ancora al di qua, nel senso che sarebbe il modo in cui, in effetti, il discorso percepisce se stesso. Perché la coscienza possa percepire se stessa, porsi cioè come oggetto, deve percepirsi, quindi, non c'è ancora metalinguaggio. Potrà intervenire dopo, ovviamente, ma è come se nel riconoscersi si sdoppiasse, cioè, per potere riconoscersi deve sdoppiarsi, deve porsi come sé ma anche come altro da sé. È questo punto che è complesso in Hegel. Come nell'esempio che facevamo, io sono io: per potere dire che io sono io è come se mi dovessi sdoppiare; ci sono io e poi io che dico "io sono io". Sono due cose diverse: il primo io non è il secondo io, il secondo io è l'oggetto del primo io. È come se Hegel dicesse che perché ci sia questa autocoscienza, ché mi renda conto delle cose, queste cose si sdoppiano. È inevitabile, perché devo prendere il mio stesso dire come oggetto. Ciò che Hegel sta descrivendo appare come qualcosa di strutturale, cioè che non può non essere; se c'è percezione c'è questa struttura, se c'è percezione c'è sdoppiamento; per percepire me, io devo sdoppiarmi. È come se non potessi non farlo, fa parte del modo in cui funziona il linguaggio. D'altra parte quando affermo qualche cosa, questa mia affermazione, in effetti, si sdoppia in ciò che affermo e in ciò che è l'affermato; possiamo dire l'affermante e l'affermato. Questo sdoppiamento non è altro che la distanza che il linguaggio instaura, e senza la quale distanza non c'è niente; se non c'è questo sdoppiamento non c'è la distanza e io non sono più io, cioè, non sono niente. Fuori dal linguaggio, dove non c'è questa

distanza, non ci sono neanche le cose; perché ci siano le cose da percepire occorre che ci sia questa distanza. Hegel chiama sdoppiamento questa distanza, sdoppiamento dell'autocoscienza, che è la stessa cosa. Per questo, dicevo, è qualcosa di assolutamente strutturale. Come accennavo prima, se questa cosa appartiene unicamente alla struttura del discorso, potremmo dire il linguaggio, o se si rileva tra individui – Hegel lo dice: due individui, uno di fronte all'altro. Heidegger ci indica una via, e cioè il fatto che nasciamo nel linguaggio, nella chiacchiera, per essere più precisi. Quindi, nasciamo immersi in discorsi che, di fatto, sono già tutti sdoppiati: chiunque affermi qualche cosa si sdoppia nell'affermante e nell'affermato. Che sono due cose diverse, così come lo sono il significante e il significato: l'affermato è il significato, l'affermante è il significante, ma perché questo significante sia significativo occorre che ci sia il significato, e cioè che ci sia qualcosa di affermato. Ma, allora, questo qualcosa di affermato è ciò che, ritornando sul significante, lo rende quello che è, cioè un significante. Che tuttavia non è più quello di prima, perché c'è stato un lavoro nel frattempo, il lavoro di ciò che Hegel chiama il servo, vale a dire, ciò che è per altro. Mentre per il signore il godimento è immediato, vuole la cosa e se la prende, per il servo, invece, è mediato; mentre il signore è indipendente, il servo è dipendente, sarebbe il "per altro". È il per altro nel senso che si pone come quell'elemento che serve al padrone per ottenere l'oggetto che vuole. Il servo si occupa di fare questa operazione, cioè fornire questo oggetto al signore. Il signore si pone come per sé, come qualche cosa che è indipendente, ma che ha bisogno tuttavia del servo perché il servo gli fornisce l'oggetto di cui ha bisogno, che desidera, che vuole. Ora, la cosa si può intendere anche in termini strutturali, e cioè se poniamo il servo, il per altro, come il significato – il significato è sempre per altro, è una relazione, quindi, è sempre uno spostamento. L'affermazione, invece, no, è uno, è come se fosse l'uno: io affermo qualcosa; e questa affermazione, certo, è in attesa che l'affermato confermi la mia affermazione. È in questo senso che l'affermato sarebbe la figura del servo, che è per altro, cioè per l'affermante, il signore. In questi termini si semplifica un po' la questione di Hegel ma non toglie questa difficoltà di cui dicevo prima, anche se si può poi intendere, in effetti, come funziona. Il discorso pone se stesso come oggetto. Quando fa questo? Quando ha bisogno di porsi come vero. Allora, il discorso cerca di stabilirsi ponendo se stesso come oggetto, quindi come opposizione, da togliere, in modo da rimanere identico a sé. Deve togliere questo sdoppiamento. Non può farlo, naturalmente, perché è la struttura stessa del linguaggio che sdoppia. Come dicevo questo sdoppiamento non è altro che la distanza che la parola stessa, dicendosi, instaura e che consente di prendere le distanze tra soggetto e oggetto. Sono poi la stessa cosa, ma questa distanza che si instaura è quella che mi consente di pensare un oggetto, sennò non lo posso pensare, perché non c'è. Il tentativo, dunque, è quello di togliere lo sdoppiamento. Sembra che Hegel voglia andare in questa direzione, da parte sia del signore, che immagina che servendosi del servo possa raggiungere l'oggetto, e, quindi, goderne immediatamente; come dire che il significante – perdonate l'antropomorfismo – come se il significante volesse raggiungere il significato immediatamente, che il significato sia identico a sé, che sia quello che vuole il significante. Ciò che incontra è, invece, un significato, che è il lavoro, nel senso che è una relazione continua con altre cose, e quindi è come se non riuscisse a trovare la sua verità. E, in effetti, Hegel lo dice: la posizione del padrone è in un certo qual modo deficitaria rispetto a quella del servo, perché il padrone non raggiungerà mai l'autocoscienza piena, perché sempre debitore nei confronti del servo, il quale servo continua a lavorare ma, lavorando, continua a spostare la questione, e quindi non avrà mai la certezza di sé. È come se il significante cercasse nel significato la certezza di sé. Cosa trova? Trova un rinviare infinito. Mentre, dice sempre Hegel, per il servo la situazione è migliore: il servo si trova a essere strutturalmente per altro e, quindi, si pone nei confronti dell'oggetto non come qualcosa che deve essere immediatamente appetito e posseduto, ma come qualcosa che deve essere conosciuto, manipolato, elaborato, perché è per altro, è per il signore, cioè lavora per il signore. Quindi, la sua relazione con l'oggetto è sempre dipendente dal fatto di dovere modificare l'oggetto. Ciò che fa il servo è elaborare continuamente la relazione, perché è di

questo che è fatto, è fatto di relazioni. Ma, compiendo questa operazione, può raggiungere la coscienza di sé, cioè l'autocoscienza; cosa che, invece, è negata al padrone per i motivi che dicevo prima. Per Hegel, tra i due il servo è l'unico che possa raggiungere l'autocoscienza, nel senso che il lavoro che compie è quel lavoro che gli consentirà di acquisire la consapevolezza di sé, cioè di essere lavoro in atto. In seguito, Marx prenderà tutto da lì. Essendo lavoro in atto il servo ha la possibilità di porsi come autocoscienza, cioè autoconsapevolezza di sé. È soltanto attraverso questa fase, dice Hegel, di essere lavoro in atto, che il servo, mano a mano, passo dopo passo, può acquisire l'autocoscienza, cioè la sua verità. Quella verità che è inaccessibile al padrone diventa accessibile al servo, attraverso il lavoro. Per tradurla in termini semiotici: il lavoro del significato, che non è altro che la messa in atto di relazioni, è ciò che consente al significato di stabilire il significante in quanto significante, il quale, però, a quel punto non è più padrone, è il significato che determina il significante, è lui che lo determina. Il significante non si determina da sé; mentre il significato, attraverso il suo lavoro, può determinare il significante, cioè lo fa essere quello che è. La questione del servo e del padrone non è altro che una descrizione teorica delle basi su cui si fonda la volontà di potenza. Tutta la dialettica servo-padrone, cioè tutto ciò che riguarda la volontà di potenza, è qualche cosa che appartiene alla struttura del linguaggio. O si prende coscienza di questo, oppure, se non si prende coscienza di questo, se non si giunge cioè alla autocoscienza, se la coscienza non giunge a considerare che ogni volta è un atto linguistico e che, in quanto tale, è sempre per sé in quanto è per altro ed è per altro i quanto è per sé, se non si raggiunge questa consapevolezza, questa autocoscienza, allora si immagina che tutto questo avvenga al di fuori del linguaggio, e cioè che il servo e il padrone siano realmente due persone. Hegel lo dice a un certo punto: due individui, l'uno di fronte all'altro. Ma perché sia possibile pensare in questi termini a due individui, l'uno di fronte all'altro, è necessario che si sia già compiuto questo percorso dell'autocoscienza. In altri termini ancora, è necessario che ci sia accorti che si sta parlando e che, per parafrasare Heidegger, ci si sia fatti carico di questo problema, e per problema intendo il linguaggio. Se non ci si fa carico di questo, allora si immagina che tutto questo avvenga fuori dal linguaggio, e cioè che il signore e il servo siano due personaggi. Possono esserlo, naturalmente, nel momento in cui anche questi due personaggi si immaginano fuori dal linguaggio. Questa consapevolezza, questa autocoscienza, nell'accezione che sto indicando, non è altro che ciò che Heidegger indica come l'autentico. Se non c'è questo allora c'è la chiacchiera, il servo e il padrone rappresentati sono nella chiacchiera. Nell'autocoscienza, nell'autentico, il servo e il padrone sono momenti dell'atto linguistico, indissolubili e inscindibili, esattamente come lo sono il significante e il significato. È una lettura di Hegel che autorizza a fare queste considerazioni, però, non è esattamente in questa direzione che lui va: Hegel non è interessato alla semiotica. Però, il dire che l'autocoscienza, il discorso, il dire - un dire consapevole - si sdoppia, che è necessariamente sdoppiato, questo non è altro che ciò che la semiotica, un secolo dopo, ha detto. Si sdoppia l'autocoscienza, cioè, il dire, dicendosi, si sdoppia. A pag. 153. *L'autocoscienza è in sé e per sé in quanto e perché essa è in e per sé per un'altra; ossia essa è soltanto come un qualcosa di riconosciuto.* Qualcosa di riconosciuto: questo ci dice che è necessario questo sdoppiamento, questa distanza; solo a questa condizione posso riconoscere qualcosa. Se non c'è questo sdoppiamento, questa distanza, non posso riconoscere niente, perché non c'è nulla di determinato, non essendoci la distanza non ci sono né io né l'oggetto. (14) *Per l'autocoscienza c'è un'altra autocoscienza; essa è uscita fuori di sé.* Questa autocoscienza che è uscita fuori di sé non è altro che il discorso che vuole se stesso come oggetto. A pag. 154 (15) *Essa deve togliere questo suo esser-altro.* Pensate al significante e al significato. Il significante è l'affermante, dicevamo prima; il significato è l'affermato. Il significante, per porsi in quanto significante, in quanto uno, deve muovere verso il significato, che lo fa essere quello che è, ma una volta che il significato lo ha determinato in quanto significante, è come se il significante avesse tolto il significato. Questo perché il significante, a questo punto - ed è per questo che è differente dal primo significante - è un

significante che è diventato veramente significante, cioè, è tornato a essere quell'uno, quell'intero, il quale naturalmente è tale perché c'è stato qualcosa che è per altro, cioè il significato. Dovete tenere conto di questo movimento continuo, anche perché l'autocoscienza, nel momento in cui il significante ha tolto il significato per potersi stabilire come significante, si trova nuovamente preso nella dialettica: continuerà a porre se stesso come oggetto e, quindi, a estroflettersi in qualche modo come autocoscienza; sarà comunque sempre di nuovo in questo movimento per cui si pone di nuovo come identico, ma questo identico è identico per avere tolto una differenza, avere tolto un altro significato, e così via all'infinito. A pag. 158 (24) *In questa esperienza si fa chiaro all'autocoscienza che a lei la vita...* Cioè l'oggetto, le cose. ...è così essenziale, come lo è l'autocoscienza pura. *Nell'autocoscienza immediata l'Io semplice è l'oggetto assoluto, che peraltro per noi o in sé è l'assoluta mediazione, e ha per momento essenziale l'indipendenza sussistente.* L'Io semplice è l'oggetto assoluto, che è assoluta mediazione. È mediazione perché comunque è sempre per sé in quanto è per altro. *Resultato della prima esperienza è la risoluzione di quell'unità semplice; mediante quell'esperienza son poste un'autocoscienza pura e una coscienza la quale non è pura per se stessa, ma per un altro: vale a dire che è come coscienza nell'elemento dell'essere o nella figura della cosalità.* Significante è, diciamo, questa coscienza pura, la quale è tale sempre in relazione, in vista di, direbbe Heidegger, di qualche cos'altro, di ciò che ha tolto per potere essere quella che è. *Entrambi i momenti sono essenziali; poiché da prima essi sono ineguali ed opposti...* Sono ancora tenuti come astratti rispetto al concreto. ...essi sono come due opposte figure della coscienza; l'una è la coscienza indipendente alla quale è essenza l'esser-per-sé... È evidente che questa è la figura del padrone. ...l'altra è la coscienza dipendente alla quale è essenza la vita o l'essere per un altro; l'uno è il signore, l'altro il servo. È abbastanza chiaro se pensate al significante e al significato. L'uno è per sé, l'affermante; io affermo ed è chiaro che se affermo, affermo qualcosa; quindi, l'affermante è debitore del fatto che per esserci l'affermante deve esserci qualcosa che viene affermato. C'è sempre un qualche cosa che viene affermato; e io lo tolgo; è il significato cui il significante si rivolge per essere significante: passa dal significato e torna al significante, ma questo significante è sempre affermatore, ha sempre un qualche cosa che afferma. Per quanto lo tolga c'è sempre perché per poterlo togliere ci deve essere; e qualcosa si determina, si stabilisce per sé, solo se toglie ciò che quella cosa non è. Questo è il criterio fondamentale, che poi Severino ha ripreso in tutta la sua opera: perché qualcosa sia quella che è occorre che abbia tolto ciò che quella cosa non è. È questo che sta dicendo Hegel ed è questo ciò su cui Severino ha costruito il suo discorso. Poi qui spiega che il signore si rapporta all'oggetto come qualcosa di indipendente, come un qualche cosa che sta lì e che lui deve prendere. Come lo prende? Utilizza il servo per questo, ha bisogno del servo, il quale si fa carico di lavorare per lui per modificare l'oggetto, per renderlo usufruibile, per rendere l'oggetto dipendente, anche perché, finché è indipendente, gli si oppone e quindi non sa che cosa farne. L'opera del servo è quella di rendere l'oggetto dipendente e, quindi, fa in modo che il signore se ne serva. Tenete conto che tutto il discorso circa il significante e il significato - il significante come il signore e il significato come servo - è esattamente la stessa cosa. La cosa più importante qui da intendere è che tutto questo processo porta all'autocoscienza, alla consapevolezza, al farsi carico del problema, a lavorare il problema. Questa scienza dell'esperienza della coscienza, non è altro che un percorso che punta a fare in modo che chi lo percorre giunga a questa autocoscienza. Questa autocoscienza, quindi, non è altro che la consapevolezza di essere parlanti e di non potere non esserne consapevoli, con tutto ciò che questo comporta. La prima cosa è una delle prime che ha detto, che l'oggetto è per la coscienza, non è per sé, e che per essere quello che è, è necessario che ci sia la sua negazione, tolta ma è necessario che ci sia, perché solo così, e questo Severino lo dice continuamente, ho la certezza incontrovertibile che qualcosa è così; solo che questo processo è infinito, viene rilanciato ininterrottamente in Hegel. La consapevolezza di tutto questo processo potremmo chiamarla autocoscienza o discorso consapevole di sé. Il prossimo capitolo è *Libertà dell'autocoscienza; stoicismo, scetticismo e coscienza infelice*. Sono movimenti filosofici ma per Hegel

sono figure di come queste altre due figure, il servo e il padrone, si siano strutturate, configurate, nella storia della filosofia, nella storia del pensiero.

21 agosto 2019

Ciò che ci sta dicendo Hegel è che la dialettica è un processo che procede per integrazione. In effetti, la parola che lui usa, *Aufhebung*, letteralmente superamento, il sollevarsi, potrebbe tradursi, anche se non è la traduzione corretta, integrazione forse rende bene il pensiero di Hegel. Integrazione, vale a dire, il procedere conservando ciò che mano a mano fa parte del processo e proseguire, ma sempre conservandolo. Qui in questo capitolo Hegel pone una questione che è importante. Il titolo è *Libertà dell'autocoscienza; stoicismo, scetticismo e la coscienza infelice*. Sottotitolo *Introduzione. Il grado della coscienza fin qui raggiunto: il pensare*. Quello che Hegel intende con pensiero non è ciò che, per esempio, intende Heidegger, ma il pensiero per Hegel è uno dei momenti che occorre considerare per giungere alla ragione. Per Hegel è la ragione il punto di arrivo, non il pensiero. Il percorso che abbiamo fatto muove dalla sensazione, poi la percezione, poi l'intelletto e poi la ragione. Il pensiero ha a che fare, diciamola così, con l'intelletto. *All'autocoscienza indipendente, sua essenza è, da una parte, soltanto la pura astrazione dell'Io; d'altra parte, mentre questa astrazione si coltiva e si dà delle differenze, tale distinguere non diviene, a quell'autocoscienza, l'essenza oggettiva che è in sé; questa autocoscienza dunque non diviene un Io veramente capace di distinguersi nella sua semplicità, o un Io che, in quell'assoluta distinzione, resti uguale a se stesso*. Dice che questa autocoscienza indipendente – indipendente è un termine importante perché vuol dire che non dipende da altro – la sua essenza, da una parte è soltanto pura astrazione dell'Io – un Io astratto –; dall'altra, *mentre questa astrazione si coltiva e si dà delle differenze*, cioè, l'Io si accorge di differenze, *tale distinguere non diviene, a quell'autocoscienza, l'essenza oggettiva che è in sé*, cioè, non fa di queste differenze la propria differenza da sé, vale a dire, questo Io non si pone come risultato di un lavoro di estroflessione e ritorno in sé, ma potremmo dire si pone come una specie di in sé. Questo in sé è indipendente e questo fatto, di essere indipendente, ci mostra che posto come non dipendente da altro e, quindi, è come se non partecipasse della dialettica, cioè non partecipasse di quella che prima chiamavo integrazione, ma ponesse la coscienza e l'autocoscienza, l'in sé e il per sé, come due distinti, e sono certamente distinti, ma come separati; non due distinti come momenti di un'unità, cioè, momenti di una sintesi, come risultato. *...poiché nel concetto della coscienza indipendente l'essere-in-sé o della cosalità... L'essere-in-sé è la percezione, la sensibilità. ...che nel lavoro riceveva la forma, non è per nulla una sostanza diversa dalla coscienza;... Cioè: la coscienza non si pone come un qualche cosa che ha un opposto, vale a dire, non si pone in un processo dialettico ma è come se rimanesse separata, separata dal suo opposto*. A pag. 166. *...non essere oggetto a sé come Io astratto, ma come Io che nello stesso tempo ha il valore dell'essere-in-sé... Questo Io ha il valore dell'essere-in-sé, non è il risultato di un processo, ma è qualcosa che viene posto come separato dal suo opposto, quindi, fuori dalla dialettica*. Ora, dice che questo Io, che ha valore dell'essere-in-sé, *...o il comportarsi verso l'essenza oggettiva in modo che essa abbia il valore dell'essere-per-sé di quella coscienza per la quale essa è, questo vuol dire pensare*. Questo pensare per Hegel, intanto comporta un lavoro, un concetto è sempre un lavoro, ma mettiamola così: c'è l'Io, poi c'è l'oggetto, ma questi due elementi rimangono separati. Il pensare, per Hegel, è cogliere sì questa oggettività ma coglierla come fuori dell'Io, quindi, coglierla sì ma fuori da un processo dialettico. Come dicevo prima, non siamo ancora alla ragione, che invece è il risultato del processo dialettico. *Al pensare l'oggetto si muove non in rappresentazioni o in figure, ma in concetti; vale a dire in un distinto essere-in-sé, il quale immediatamente per la coscienza non è da essa per nulla distinto*. Per la coscienza non è distinto, non è qualcosa di opposto, qualcosa da integrare, ma rimane qualcosa di separato. *...un concetto è in pari tempo un essente; e tale differenza, in quanto è nella coscienza stessa, è il suo contenuto*

determinato;... Questa differenza tra il rappresentato e il fatto che questo rappresentato sia un oggetto, ecco, tutto ciò rimane nell'Io, cioè, il fatto che sia un oggetto non è posto come qualcosa che si contrappone all'Io, cioè il non-*Io*, ma rimane nell'Io; è come se il mondo esterno in qualche modo venisse cancellato, perché l'oggetto esterno viene tutto assorbito nel pensiero. ...*ma essendo questo contenuto in pari tempo concettualmente concepito, essa rimane immediatamente consapevole della sua unità con questo essente determinato e distinto*:... Sa che non si tratta di un oggetto che non è l'Io ma lo assume nell'Io. ...*e ciò non come nella rappresentazione, dove la coscienza deve ricordarsi in modo speciale che questa è una rappresentazione sua; anzi a me il concetto è immediatamente concetto mio*. Ciascuno sa che un suo concetto è suo. *Nel pensare Io sono libero perché non sono in un Altro, anzi rimango direttamente presso di me, e l'oggetto che mi è l'essenza è, in unità inseparata, il mio essere-per-sé; e il mio movimento in concetti è un movimento entro se stesso*. Come dire che il movimento, che è della dialettica, rimane nell'Io, non esce fuori dell'Io. Chiaramente, per Hegel questo indica un problema, nel senso che, non tenendo conto dell'opposizione che c'è tra Io e non-*Io*, si trova chiaramente di fronte a una difficoltà, che vedremo tra poco rispetto allo stoicismo, allo scetticismo e alla coscienza infelice, che sarebbe quest'ultima il discorso religioso. *Ma nella determinazione di questa figura dell'autocoscienza...* Quella in cui questo movimento rimane in me stesso. ...*occorre soprattutto stabilire questo punto: che cioè tale figura è coscienza pensante in generale, o che il suo oggetto è unità immediata dell'essere-in-sé e dell'essere-per-sé*. Unità immediata dell'essere-in-sé e dell'essere-per-sé, cioè, non mediata. Sappiamo che questi due elementi sono mediati nella dialettica: c'è un terzo elemento tra questi due elementi, che sono opposti, terzo elemento che è la relazione. Qui, invece, non c'è più la relazione, il terzo elemento. Infatti, dice, *unità immediata dell'essere-in-sé e dell'essere-per-sé*, cioè una specie di incollamento. *La coscienza a sé omonima, respingentesi da se stessa, diviene un elemento che è in sé*;... Quindi, rimane tutto nell'in sé, non è più un risultato. Sappiamo che l'in sé va al per sé, che il significante va al significato e che dal significato torna al significante e lo rende quello che è; quindi, il secondo significante è il risultato di questo processo. ...*ma essa coscienza è tale elemento soltanto come essenza universale in generale, non già come quest'essenza oggettiva nello sviluppo e nel movimento del suo essere molteplice e vario*. Si è persa la molteplicità, la varietà, la possibilità di distinguere. È come se il pensiero diventasse il tutto, come poi ci spiegherà rispetto allo stoicismo: il mondo esterno non c'è, c'è soltanto il mio pensiero. A pag. 167, *Lo stoicismo. Questa libertà dell'autocoscienza...* Una finta libertà. ...*sorta nella storia dello spirito come apparenza consapevole di sé, si è, - com'è noto, - chiamata Stoicismo. Il suo principio è: la coscienza è essenza pensante, e qualcosa ha per essa medesimo valore di essenzialità o è per lei vero e buono, solo in quanto la coscienza ivi si comporti come essenza pensante*. Qualunque cosa è valutata in base all'essere solo pensiero. In effetti, se noi escludiamo il processo dialettico, cioè questo procedere per integrazione, diventa abbastanza chiaro che l'in sé, la coscienza, diventa il principio fondante di tutto; però, avendo estromesso in un certo qual modo il per sé – estromesso nel senso che lo ha assunto in sé senza averlo inserito nel processo, cioè senza averlo considerato come tale – cosa fa lo stoicismo? Considera tutto il mondo esterno, ma potremmo dire i concetti, i significati, come inessenziali; è come se non ci fossero più, come se i significati fossero in qualche modo inglobati nel significante, il quale è come se non avesse più bisogno del significato, come se visse per sé, e quindi non c'è più un rinvio. Ovviamente, questa operazione non può riuscire perché il significante senza il significato non esiste. Infatti, qui Hegel sta cercando di definire una situazione particolare, quella dello stoicismo, facendoci rendere conto di come sia una modalità di pensiero, insieme con lo scetticismo e la coscienza infelice, modalità fallite del pensiero che dovrebbe giungere alla ragione. Se ci si arresta su questi punti, non si raggiunge la ragione e, quindi, non si raggiunge per Hegel il Sapere Assoluto. *L'espandersi molteplice e in sé distinguentesi della vita, il suo singolarizzarsi e complicarsi, è l'oggetto verso il quale l'appetito e il lavoro esplicano la loro attività*. L'appetito, cioè, la tensione verso l'oggetto. *Tale molteplice operare si è ora contratto nella distinzione semplice, che è nel*

puro movimento del pensare. Non quella differenza che si presenta come cosa determinata, o come coscienza di un determinato esserci naturale, come un sentimento o come appetito e come fine per l'appetito stesso ... non quella differenza ha più essenza;... Come dovrebbe essere la differenza tra coscienza e autocoscienza. ...ma soltanto quella differenza che è pensata o immediatamente non distinta da me, quella soltanto ha più essenza. Non quindi la differenza che c'è tra un elemento e se stesso, ma soltanto quella che è pensata o immediatamente non distinta da me. Solo questa ha essenza, cioè si pone come qualcosa che ha valore. L'unico valore è il pensiero, pensiero che non tiene assolutamente conto del fatto che per essere pensiero necessita del suo contrario che deve essere tolto. Se non si compie questa operazione, questo contrario, che deve essere tolto, permane, ma come permane nello stoicismo? Permane come qualcosa di inessenziale. È il modo che lo stoicismo si inventa per eliminare l'alterità, per eliminare l'Altro; vale a dire, eliminare l'alterità per cercare in qualche modo di poter stabilire con certezza che le cose stanno in un certo modo; in definitiva, si tratta sempre di questo. Tale coscienza è quindi negativa verso la relazione signoria-servitù: il suo operare non è né quello del signore che trova la propria verità nel servo, né quello del servo che trova la propria verità nella volontà del signore e nel servizio reso; anzi il suo operare è di esser libera sul trono e in catene... Questa libertà è una parvenza di libertà. Le catene sono quelle che lo stoicismo stesso si crea, e cioè una realtà inessenziale dalla quale deve tenersi lontano, non può confrontarsi. ...è di riservarsi l'inerzia che dal movimento dell'esistenza, così dall'agire come dal patire, si rifugia sempre nell'essenza semplice del pensiero. Qualunque cosa, tutto ciò che riguarda il non-Io, il mondo esterno, chiamiamolo così provvisoriamente, deve scomparire a vantaggio dell'essenza semplice del pensiero. In effetti, essendo il mondo esterno totalmente inessenziale, non gli darà alcun peso e, quindi, qualunque cosa gli capiti non lo interessa. La pervicacia è la libertà che si fa baluardo della singolarità e che sta nell'ambito della servitù; mentre lo stoicismo è la libertà che, - uscendo sempre da lei stessa, - ritorna nella pura universalità del pensiero, e che poté affiorare come universale forma dello spirito del mondo soltanto in tempi di generale paura e servitù, ma anche di generale cultura che aveva elevato il formare all'altezza del pensare. Per lo stoicismo la libertà esce sempre da se stessa perché di fatto non la accoglie; la libertà è in senso negativo in quanto si è estromessa dal mondo esterno; quindi, pensa, essendo solo pensiero, di essersi liberata di tutte le avversità. Sebbene ora a questa autocoscienza l'essenza non sia né un altro a essa, né la pura astrazione dell'Io... Non è altro da se stessa, cioè, è fuori dal processo dialettico. Sappiamo che ciascun elemento è se stesso ma anche altro da sé, e non può non essere entrambe le cose. ...anzi Io che ha in lui l'esser-altro, ma come differenza pensata... Questa differenza c'è, anche lo stoicismo se ne accorge, ma è una differenza che è puramente pensata. Non immagina che questa differenza sia un processo che è necessario al pensare e che senza questa differenza non c'è pensiero possibile. Immagina che questa differenza sia puramente pensata. ...così che nel suo esser-altro è immediatamente ritornato in sé;... Cioè, cancella l'esser-altro. La libertà dell'autocoscienza è indifferente verso l'esistenza naturale e quindi la ha, alla sua volta, liberamente dimessa;... La libertà dell'autocoscienza è indifferente verso l'esistenza naturale: l'esistenza naturale, per Hegel, sappiamo che sono le cose, quindi sono i concetti, in definitiva. È come se lo stoicismo si fosse, in un certo qual modo, liberato dal lavoro del concetto. Quindi, se ne sta tutta bella leggera, immaginando che essendosi liberata dalla fatica, come direbbe Hegel, del concetto, e abbia raggiunta questa sorta di atarassia, cioè questo benessere assoluto, di cui parlavano gli stoici. Si è liberata dalla fatica del concetto, ha eliminato il concetto facendolo suo - io sono il concetto -, pensato, solo pensato, non messo all'opera, mai fatto lavorare. La libertà nel pensiero ha soltanto il pensiero puro per sua verità,... Sappiamo, invece, che per Hegel la verità non è altro che il processo dialettico, la verità è il risultato di un lavoro del concetto. Come dicevamo la volta scorsa, il significato, cioè il concetto, è ciò che lavora – sarebbe il servo – a vantaggio del padrone, cioè dell'affermante, del significante che afferma qualche cosa. Il lavoro del concetto è dare al significante una sua identità, una sua essenza; come dire “tu significante sei questo che io ti dico che sei”, perché io sono il

significato che tu sei. Sarebbe il lavoro del servo che lavora per il padrone. In questa allegoria il padrone sarebbe il significante, l'affermante. *...verità che è senza il riempimento della vita...* Per Hegel la vita è il processo dialettico, sono le cose, sono ciò che si incontra. *...ed è quindi soltanto il concetto della libertà, ma non proprio la libertà vitale, giacché a tale libertà essenza è soltanto il pensare in generale, è la forma come forma, che, distaccatasi dall'indipendenza delle cose, è ritornata in sé.* È esattamente quello che vi dicevo, cioè, questa libertà è una libertà fittizia perché è fatta solo di pensiero, è distaccata dal concetto, e immagina così di essersi liberata dalla fatica del concetto. Ma, chiaramente, questa libertà è solo pensata. Infatti, diceva prima che crede di essere libero ma, in realtà, è in catene, incatenato alla necessità di cancellare in qualche modo il lavoro del concetto, di cancellare l'autocoscienza in definitiva. *Solo, distaccandosi qui il concetto, come astrazione, dalla molteplice varietà delle cose, esso non ha in lui contenuto alcuno, ma ne ha uno che gli è dato.* Gli è dato per la coscienza, dalla sua sensibilità, da ciò che vede, da ciò che pensa. *Invero la coscienza, pensando il contenuto, lo cancella come un essere estraneo;...* Il contenuto, il concetto, diventa un essere estraneo. *...ma il concetto è concetto determinato, e tale sua determinatezza è l'estraneo ch'esso ha in lui.* Questo concetto, in effetti, è quella cosa che ha anche una determinazione, così come per il significante il significato è ciò che lo determina; se io tolgo il significato il significante diventa indeterminato, cioè non serve più a niente. Ecco perché a un certo punto dice a pag. 169 *...siccome esse tuttavia non possono effettivamente giungere ad alcuna espansione di contenuto, cominciano presto ad ingenerare tedio.* Ci si annoia a morte, nel senso che le cose non significano più niente, perché propriamente non ci sono, non hanno una determinazione. Come ci arriva a questo? Perché dice *Alla domanda che cosa sia vero e buono, offriva ancora una volta in risposta il pensare stesso privo di contenuto...* Cioè, sono niente. Non sono niente appunto perché al significante ho tolto il significato: il significante senza significato è niente. *Tale coscienza pensante, così com'essa si è determinata, cioè come libertà astratta, non è dunque che l'imperfetta negazione dell'esser-altro:...* È la negazione dell'esser-altro, dell'alterità, ma è imperfetta, perché la negazione dell'esser-altro "perfetta" sarebbe la negazione che consente di negare l'altro ma accogliendolo in quanto negato. Qui lo immagina soltanto come pensato, come un prodotto del suo pensiero, che non ha nessuna essenza in sé e che, quindi, non ha nessuna determinazione. C'è il significato, certo, ma questo significato è soltanto nel mio pensiero, non c'è propriamente; ma se non c'è in quanto determinazione, questo mio pensiero lui stesso rimane indeterminato. Infatti, Hegel diceva giustamente che per lo stoicismo non c'è nessuna possibilità di stabilire né il vero, né il buono, né il bello, cioè di determinare qualcosa in quanto tale. E questo, come giustamente diceva, comincia a generare tedio perché, non essendoci nessuna determinazione, non c'è nessuna possibilità di stabilire delle differenze e, quindi, di procedere, si ferma lì. È un discorso che si chiude in se stesso, impedisce di procedere, di andare oltre. L'andare oltre è un andare oltre per integrazione e nello stoicismo non c'è niente da integrare, perché *non è dunque che l'imperfetta negazione dell'esser-altro: non avendo fatto che ritrarsi entro sé dall'esserci, essa non è giunta a compiersi come assoluta negazione dell'esserci in lui.* L'assoluta negazione, cioè: la negazione che consente all'esserci di essere ciò che è. Questa negazione dell'esser-altro per cui io posso affermare che la coscienza è in sé. Devo sempre negare, ma per potere negare deve esserci questa determinazione in quanto altro da me. Se non c'è, se immagino che sia soltanto nel mio pensiero, non ho niente da negare. *A lei il contenuto vale bensì soltanto come pensiero; ma anche come determinato; e la determinatezza, egualmente, vale come la determinatezza ut sic.* Una determinatezza che non è il risultato di un processo, ma una determinatezza *ut sic*, in quanto tale, fine a se stessa. Un altro modo di non cogliere il processo dialettico, dice Hegel, è lo scetticismo, che definisce come la realizzazione di ciò che per lo stoicismo è soltanto il concetto. Lo stoicismo pone l'esser-altro come qualche cosa di inessenziale e si rivolge tutto al pensiero. Lo scetticismo fa dell'esser-altro, sì, sempre qualcosa di inessenziale, ma un qualcosa che è sempre in una opposizione continua con l'io: l'io, l'Altro, sempre in una opposizione continua. Perché può fare questo? Perché continua a

pensare i termini del processo dialettico non come momenti di una unità, quindi come il risultato di un processo, ma come, sì, distinti, ma separati. E allora succede quello che anche Severino diceva, e cioè o c'è l'uno o c'è l'altro, se c'è l'uno si nega quell'altro: se ci sono io non c'è il non-Io, se c'è il non-Io non ci sono io. Si rimpalla continuamente tra questi due opposti, senza accorgersi che questi due opposti, di fatto, fanno parte di un'integrazione, di un risultato, perché questi due elementi sono in relazione tra loro. Lo scetticismo cancella la relazione, li mantiene come separati, e quindi sono continuamente in lotta tra loro perché o c'è il positivo o c'è il negativo, se c'è il negativo non c'è il positivo. A pag. 169, verso la fine. *Il pensiero diventa pensare perfetto che annienta l'essere del mondo moltepliciamente determinato; e la negatività dell'autocoscienza libera, in questo vario e diverso configurarsi della vita, diventa la negatività reale.* Cioè: negare realmente del positivo nei confronti del negativo, e viceversa. *È chiaro che come lo stoicismo corrisponde al concetto della coscienza indipendente...* Indipendente nel senso che la coscienza non è per altro ma solo per sé. *...già apparsa come relazione signoria-servitù, così lo scetticismo corrisponde alla realizzazione di quella coscienza, come ad atteggiamento negativo verso l'alterità; corrisponde cioè all'appetito e al lavoro.* Questo è il modo dello scetticismo di rispondere alla questione dell'alterità. La pone in termini realistici; la pone, quindi, come la contrapposizione tra due elementi. E qui c'è una questione importante: il servo e il padrone, come dicevamo la volta scorsa, in realtà sono due figure che fanno parte del pensiero; il servo e il padrone non sono disgiungibili, non possono essere separati, così come non si può separare il significante dal significato. Il servo è il pensiero, vale a dire, il lavoro del concetto che dà al significante, cioè al signore, la sua verità. Qual è la verità del significante? Il suo significato, così come la verità del significato è il significante che lo afferma. Pensata in questi termini la dialettica servo-padrone diventa più intelligibile. Non so perché sia venuta in mente a Hegel questa storia del servo e del padrone, ma va bene così. La questione importante è intendere come la negazione della integrazione, cioè del processo dialettico, porti all'impossibilità della ragione, porti cioè all'impossibilità di accogliere il lavoro che il linguaggio compie mentre è in atto. Questo lavoro che fa il linguaggio – significante e significato, la relazione tra i due, il terzo elemento - è importantissimo, perché se mantengo separati il significante dal significato non capisco nulla di quello che succede. È questa relazione che fa dei due, come già diceva de Saussure, un segno, cioè qualcosa di utilizzabile, per dirla in modo spiccio, sennò non è utilizzabile. Così come, infatti, risulta non utilizzabile lo stoicismo, perché a un certo punto si ferma, si chiude il discorso, non va più da nessuna parte; allo stesso modo, anche lo scetticismo non va più da nessuna parte, perché in questa opposizione, realisticamente intesa, tra positivo e negativo, che si rimpallano continuamente, anche in questo caso il pensiero diventa inutilizzabile. Sapete che lo scetticismo è quella corrente di pensiero che negava la possibilità di stabilire qualunque verità. Perché è impossibile affermare qualunque verità? Perché qualunque affermazione della verità può essere confutata. A questo punto verrebbe da dire: ma allora la confutazione è la verità. No, perché anche la confutazione viene confutata. E, infatti, a un certo punto Hegel dice che è come quei bambini dispettosi, per cui se uno dice A l'altro dice B, ma se il primo dice A l'altro risponde B, dice sempre il contrario. Quindi, lo scetticismo è quell'altra forma di pensiero che, eliminando il processo dialettico, cioè questo procedere per integrazione, tenta in modo fallimentare di eliminare l'alterità. Come la elimina? Rappresentandola realisticamente in questa opposizione, che diventa naturalmente irriducibile, perché se non è pensata come relazione tra i due c'è un aut-aut, l'uno esclude l'altro e, quindi, se sostengo l'uno nego quell'altro, e viceversa. Nello scetticismo c'è l'impossibilità di fermare qualcosa. Ecco perché è inutilizzabile, perché dice che nulla è affermabile e, quindi, nulla è utilizzabile: se voglio utilizzare qualcosa devo fermarla, deve essere quello che è. Ora, sappiamo che è quello che è in relazione a una differenza, ma deve essere quello che è per essere utilizzabile, sennò che cosa utilizzo? Lo scetticismo dice che questa cosa è sempre differente da sé e, quindi, non è utilizzabile. Ecco perché, dice Hegel, è un pensiero che è fallimentare, perché non porta da nessuna parte, non ha nessun utilizzo per il

pensiero. Il pensiero, per potere procedere, ha bisogno di reperire qualcosa per poi, da lì, andare oltre. Per potere stabilire una differenza occorre che ci sia un'identità, occorre che sia identico a sé; allora, da quel punto, posso procedere e stabilire delle differenze. Se questa identità non c'è, ma ci sono solo differenze, non c'è neanche più la differenza, perché la differenza non è più differente da niente. Questo è il problema dello scetticismo. A pag. 171. *Ciò che dilegua è il determinato o la differenza che, in un modo o nell'altro, s'impone come differenza solida e immutabile. Tale differenza non ha in lei nulla di permanente, e deve dileguare al pensare, appunto perché il distinto consiste nel non essere in lui stesso, nell'aver una propria essenza solo in un altro; ma il pensare è il rendersi conto di tale natura del distinto, è l'essenza negativa come essenza semplice.* Lo scettico dilegua ogni differenza, *il distinto consiste nel non essere in lui stesso, nell'aver la propria essenza solo in un altro.* Questa distinzione, dice, non ce l'ha la cosa. Questo è importante. Come ha sempre sostenuto, questa differenza non è nella cosa in quanto tale, ma è in un altro: questo distinguersi è un distinguersi da altro, da ciò che non è, non è nella cosa stessa. Se fosse nella cosa stessa, questa cosa stessa sarebbe strutturalmente altra da sé e, quindi, sarebbe inutilizzabile; allora, non ci sarebbe, perché una differenza che muove non da una identità ma da altre differenze non è differenza perché non c'è più nulla da cui differisce. È questa la questione principale per Hegel, e cioè che nello scettico il distinto è nella cosa, è in lui stesso e non in altro. Chiaramente, essendo in lui stesso, non c'è quel processo di integrazione, quel processo dialettico, perché la differenza non è più tra un elemento e il suo opposto, il suo esser-altro, ma è nella cosa stessa, è in lui stesso, ed essendo in lui stesso, come vi dicevo, non è utilizzabile, è un discorso che non ha nessuna possibilità di andare da nessuna parte. A pag. 173. *Se le viene indicata l'eguaglianza, essa mostrerà l'ineguaglianza; se poi dinanzi a lei venga tenuta ferma l'ineguaglianza che essa ha testé profferito, allora passa oltre a indicare l'eguaglianza. In effetto il suo chiacchierare è un litigio da ragazzi testardi, dei quali l'uno dice A quando l'altro dice B, per dire B quando l'altro dice A; e così ciascuno, restando in contraddizione con se stesso, si paga la soddisfazione di restare in contraddizione con gli altri. È in contraddizione con se stesso e, quindi, è contraddizione anche con gli altri, e si appaga di questo. Nello scetticismo la coscienza fa in verità esperienza di sé come di una coscienza contraddicentesi entro se stessa; da tale esperienza scaturisce una figura nuova, la quale riconnette entrambi i pensieri tenuti separati dallo scetticismo. La mancanza di pensiero dello scetticismo verso se stesso...* Notate: la mancanza di pensiero dello scetticismo verso se stesso. Lo scetticismo non pensa, per parafrasare Heidegger. Se pensasse, si renderebbe conto che, perché possa fare le cose che fa, non deve essere quello che dice di essere. È sempre questa la questione. *La mancanza di pensiero dello scetticismo verso se stesso dovrà dileguare, giacché in effetto è pur sempre una sola coscienza a possedere in lei quei due modi. La nuova figura sarà quindi per sé la duplicata coscienza di sé...* Qui introduce la questione del pensiero religioso. *...come coscienza che si rende libera, che non è soggetta a mutamento ed è eguale a se stessa; e sarà coscienza di sé come coscienza che si confonde e s'inverte in modo assoluto; e sarà la coscienza di questa sua propria contraddizione.* Qui lo anticipa: il discorso religioso non è altro che prendere coscienza di questa situazione autocontraddittoria e viverla fino in fondo.

28 agosto 2019

Pag. 174. *Questa coscienza infelice scissa entro se stessa è così costituita che, essendo tale contraddizione della sua essenza una coscienza...* Cioè, lo sa. *...la sua prima coscienza deve sempre avere insieme anche l'altra; e in tal modo, mentre essa ritiene di aver conseguita la vittoria e la quiete dell'unità, deve immediatamente venir cacciata da ciascuna (delle sue due coscienze).* Questa è la premessa che fa Hegel. Ricordate il discorso che faceva rispetto allo scetticismo: c'erano questi due poli nei quali l'uno nega sempre quell'altro – se affermo uno allora questo affermare l'uno immediatamente si sposta sulla sua negazione, se ci si ferma sulla sua negazione di nuovo si ritorna ad affermare il primo, e così via. Per Hegel questo è un modo di pensare inconcludente. Ma anche

qui ci sono due momenti, però qui il discorso è differente, perché entrambe queste due coscienze non vengono cacciate l'una dall'altra ma tendono a comporsi in una unità. Cosa che poi avverrà nella Ragione, ma questo lo vedremo nel capitolo successivo. È un'unità a cui tendono queste due coscienze, quindi, a essere qualcosa di unitario, di intero, per potersi affermare. È chiaro che se una coscienza è la negazione dell'altra, in questo processo una delle due deve scomparire. Ma il discorso religioso non riesce a fare questo, non riesce cioè a integrare la sua negazione nell'affermazione. Questo lo farà la Ragione. Dice che questa coscienza duplicata *essa stessa è l'intuirsi di un'autocoscienza in un'altra;...* Questa autocoscienza si intuisce in quanto ce n'è un'altra. *...essa stessa è l'una e l'altra autocoscienza, e l'unità di entrambe le è anche l'essenza;...* Perché è questo ciò che cerca, ciò che vuole, ciò a cui tende. *...ma essa per sé non è ancora questa essenza medesima; essa per sé non è ancora l'unità di tutte e due le autocoscienze.* Permangono due in quanto distinte e separate. (43) *La coscienza trasmutabile. Essendo essa da prima solo l'unità immediata di entrambe le autocoscienze, ma non essendo entrambe per lei lo stesso, per lei anzi essendo opposte; l'una, quella semplice e intrasmutabile, le è l'essenza; mentre l'altra, quella che si trasmuta per molte guise, le è l'Inessenziale. Ambedue sono per essa essenze reciprocamente estranee; essa stessa, essendo la coscienza di questa contraddizione, si pone dal lato della coscienza trasmutabile ed è a se stessa l'Inessenziale; ma come coscienza dell'intrasmutabilità o dell'essenza semplice deve in pari tempo procedere a liberarsi dall'Inessenziale, vale a dire a liberare sé da se stessa.* Hegel introduce questi termini: l'intrasmutabile e il trasmutabile. Si considera l'intrasmutabile come l'universale, il concetto, l'intero, ciò che è necessariamente quello che è; mentre il trasmutabile anziché essere l'universale è il singolare, cioè, l'immanente, l'accadere, che è sempre accidentale. L'intrasmutabile interviene qui, sì, certo, come l'intero, come l'universale, ma lo si intende meglio se lo si pone anche come il divino. Hegel non cita mai dio, il nome dio non compare mai, però, parlando dell'intrasmutabile allude a qualcosa del genere, perché in effetti ciò che è universale, la verità, l'intero nella religione – sta parlando della religione – è dio, ovviamente. Quindi, da una parte pone una coscienza intrasmutabile, cioè quella consapevolezza di qualche cosa di divino, di qualcosa di universale, qualche cosa che è da raggiungere; dall'altra parte, pone una coscienza trasmutabile, che è quella con cui ciascuno ha a che fare, cioè limitata, particolare, singolare, immanente, il qui e ora. Più avanti prosegue. *Ma mentre le due coscienze le sono egualmente essenziali e contraddittorie, essa è soltanto il movimento contraddittorio, nel quale il contrario non giunge alla quiete nel proprio contrario, anzi si riproduce in quello nuovamente soltanto come contrario.* Cerca di eliminare l'altro come contrario ma, volendo fare questo, si ritrova il contrario di quell'altra, e quindi non riesce a cavarsi d'impiccio. *Noi assistiamo così alla lotta contro un nemico,...* Il nemico sarebbe questa situazione di opposti, che necessariamente insistono. *...contro il quale la vittoria è piuttosto una sottomissione:...* Perché per ciascuno dei due vincere sarebbe come sottomettersi all'altro. *...aver raggiunto un contrario significa piuttosto smarrirlo nel suo contrario.* *La coscienza della vita, la coscienza dell'esistere e dell'operare della vita stessa, è soltanto il dolore per questo esistere e per questo operare; quivi infatti come consapevolezza dell'essenza ha soltanto la consapevolezza del suo contrario,...* Consapevolezza dell'essenza, cioè di ciò che è veramente, non ha altro che questo: il sapere che è il suo contrario. *...ed è quindi conscia della propria nullità.* Vedete come comincia a prendere forma la figura della coscienza infelice, cioè della coscienza religiosa, che considera se stessa una nullità a fronte dell'intrasmutabile, del divino. *Da questa posizione essa inizia la sua ascesa verso l'intrasmutabile. Ma tale ascesa non è che quella consapevolezza medesima, ed è quindi immediatamente la coscienza del contrario...* Tale ascesa, dice, non è altro che la propria consapevolezza di volere ascendere. E, quindi, rivelandosi come consapevolezza, volontà di ascendere, di fatto, si pone nella condizione di non poterlo raggiungere, perché si pone proprio come coscienza, esattamente come ciò che non è intrasmutabile. *L'intrasmutabile che entra nella coscienza è quindi parimente toccato dalla singolarità...* Cioè: questo intrasmutabile, che entra nella coscienza e di cui la coscienza vuole impadronirsi, è toccato dalla

singularità perché questo intrasmutabile appartiene in qualche modo alla mia coscienza, che è singolare, è mia. Quindi, è come se viziassi l'intrasmutabile del fatto che in qualche modo è mio. ...ed è presente soltanto insieme con questa che, lungi dall'essere stata cancellata nella coscienza dell'intrasmutabile, vi ricompare di continuo. Io voglio raggiungere l'intrasmutabile ma, in questo volerlo raggiungere, mi rendo conto che io non lo sono e, quindi, non posso che continuamente prendere atto della limitatezza, per cui più voglio raggiungerlo più mi rendo conto della mia limitatezza. (45) *La figura dell'intrasmutabile. Ma in questo movimento la coscienza duplicata fa esperienza appunto di quello scaturire della singularità nell'intrasmutabile e dell'intrasmutabile nella singularità.* La singularità ritrova l'intrasmutabile come suo obiettivo, come ciò a cui tende, ma questa consapevolezza dell'intrasmutabilità non può che ritornare alla coscienza che vuole essere ciò che non è, e quindi sempre limitata. *Si attua per essa la singularità in genere nell'essenza intrasmutabile, e si attua in pari tempo la sua in lei. Giacché la verità di siffatto movimento è appunto l'esser-uno di questa coscienza duplicata. Ma da prima questa unità le si attua in modo tale che elemento dominante vi è tuttora la diversità dei due membri.* Ciò che la coscienza rileva è la persistenza di questi due elementi: la coscienza dell'intrasmutabile, il divino, e la coscienza di non esserlo, e quindi voler giungere al divino. Ma non riesce a separare le due cose in modo definitivo, perché punta all'unità; non riesce a porle come distinte in modo definitivo, in modo da lasciarle per sempre separate, perché sarebbe la rinuncia all'intrasmutabile, al divino. A pag. 177. *Ciò che qui si presenta come modo e relazione dell'intrasmutabile, risultò quale esperienza che l'autocoscienza scissa fa nella sua infelicità.* Questo è un tema fondamentale: la scissione dell'autocoscienza. Sappiamo che l'autocoscienza non è altro che la consapevolezza di sé, di essere pensanti, ma questa scissione dell'autocoscienza, che non riesce a trovare la propria unità, che invece troverà con la ragione, questa scissione è ciò che produce la sofferenza. Perché? Infatti, parla a un certo punto anche di nostalgia e, come sappiamo, Hegel non solo conosceva perfettamente il greco ma anche la filosofia greca. Nostalgia viene da νόστος, letteralmente il ritorno, ma per ritornare occorre una distanza, ci vuole un qualche cosa a cui ritornare: se ritorno è perché non sono là, ovviamente. Potremmo tradurla così, forse in modo grammaticalmente meno corretto ma concettualmente più appropriato, come dolore per la distanza, distanza, che, come sappiamo, appartiene al linguaggio. Il dolore per la distanza è ciò che fa sì che la sofferenza, e qui arriviamo a un punto importante, incominci ad avere valore. *In effetto, avendo l'intrasmutabile assunto una figura, il momento dell'al di là non solo è rimasto, anzi è addirittura rafforzato; giacché se, da una parte, mediante la forma dell'effettualità singola questo momento sembra sia stato avvicinato alla coscienza singola, esso, d'altra parte, le sta di contro come un impenetrabile...* Cioè: si è avvicinato, nel senso che io lo voglio questo intrasmutabile, voglio possedere questo divino; me lo figuro, però, in questo figurarmelo, non solo non riesco ad assumere questo intrasmutabile ma si rafforza sempre di più in quanto elemento irraggiungibile, che deve, come vedremo tra poco, rimanere irraggiungibile. ... *giacché se, da una parte, mediante la forma dell'effettualità singola questo momento sembra sia stato avvicinato alla coscienza singola, esso, d'altra parte, le sta di contro come un impenetrabile Uno sensibile con tutta la crudezza di una realtà effettuale;...* Nonostante questo, questo mi sta di contro come un Uno che sta per conto suo, che non riesco a raggiungere mai. ...*la speranza di potersi unificare con l'intrasmutabile deve rimanere speranza, deve cioè restare senza compimento e senza presenzialità;...* Non deve mai essere presente. Dio devo sempre rappresentarmelo, ma non può né deve apparire. Dovesse apparire sarebbe immediatamente arrestato e giustiziato, come d'altra parte è accaduto. ...*ché tra speranza e compimento spazia appunto l'accidentalità assoluta o l'indifferenza immobile implicita nella figurazione stessa, cioè nel fondatore elemento della speranza. Per via della natura dell'Uno nell'elemento dell'essere, per via dell'effettualità di cui si è rivestito, accade necessariamente ch'esso sia dileguato nel tempo e nello spazio, e che sia stato lungi e senz'altro lungi rimanga.* Questo Uno, che diventa un essere in quanto tale, occorre che rimanga irraggiungibile. (48) *Mentre da prima il mero concetto della coscienza scissa*

si determinava come il processo per cui essa toglievassi come singola per diventare coscienza intrasmutabile... Che cosa fa questa coscienza scissa? Cerca di togliere la coscienza singola per diventare coscienza intrasmutabile. È questo che voleva fare: togliermi di mezzo in quanto animale, in quanto persona, in quanto peccatore, ecc., per arrivare all'intrasmutabile; solo a questo punto ho riunito in un tutto e, quindi, non più questa distanza, perché tutte queste operazioni sono messe in atto per evitare la distanza. Tutto ciò senza rendersi conto che questa distanza stessa, cioè il funzionamento del linguaggio, è ciò che consente di costruire tutte queste cose; però, è avvertita come l'impossibilità della felicità. Infatti, nella tradizione cristiano-cattolica il paradiso è il luogo della verità, dove si contempla la verità, dove ogni cosa ha trovato la sua verità, dove non c'è più il falso, dove cioè il significante e il significato hanno fatto un tutt'uno: non c'è più nessuna distanza tra i due, la cosa è quella che è e non è altro dicendosi. È questa la verità del paradiso. *...il suo travaglio, la sua aspirazione hanno ormai questa determinazione: essa toglie piuttosto la sua relazione col puro intrasmutabile non figurato e si procura il rapporto soltanto con l'universale figurato. Ché a tale coscienza essenza e oggetto è ormai l'esser-uno del singolo con l'intrasmutabile, così come, nel concetto, l'oggetto essenziale era soltanto l'intrasmutabile astratto, privo di figurazione; e ciò da cui essa deve distaccarsi, è ora la relazione di questo assoluto esser-scisso del concetto.* Prego di porre attenzione a quest'ultima riga che è esplicativa di tutto: *ciò da cui essa deve distaccarsi, è ora la relazione di questo assoluto esser-scisso del concetto.* La scissione che c'è nel concetto, la distanza che c'è nel concetto: è questo che deve essere eliminato per arrivare al divino, all'intrasmutabile, cioè al concetto universale, al tutto, all'intero, alla verità. A pag. 180. *Tuttavia qualche cosa non è per lei (la coscienza): non è per lei che questo suo oggetto, l'intrasmutabile, il quale a lei ha essenzialmente la figura della singolarità, sia lei stessa, lei stessa cioè la singolarità della coscienza.* Non è per lei che questo intrasmutabile sia a lei, alla coscienza: non lo può raggiungere, non lo raggiungerà mai. *Si presenta così l'interiore movimento del pur animo che sente bensì se stesso, ma si sente dolorosamente come scissione; movimento di una infinita nostalgia...* Il dolore per la distanza. *... la quale ha la certezza di avere a propria essenza un siffatto puro animo, - puro pensare pensantesi come singolarità, - da venir conosciuta e riconosciuta da quell'oggetto, proprio perché quell'oggetto stesso pensa sé come singolarità.* Rileggo perché è importante. Questa coscienza si sente dolorosamente come scissione ... una infinita nostalgia ... la quale ha la certezza di avere a propria essenza un siffatto puro animo ... da venir conosciuta e riconosciuta da quell'oggetto, proprio perché quell'oggetto stesso pensa sé come singolarità. Cioè: la nostalgia riguarda il dolore per la lontananza, riguarda il non venir riconosciuti dall'intrasmutabile, da dio. Ci vuole un suo riconoscimento che dia la certezza. Se al posto di dio ci mettiamo il concetto, cioè il significato, è chiaro che il significante si aspetta dal significato il proprio significato, la propria essenza. A pag. 181. *Come, da una parte, adoperandosi a raggiungere sé nell'essenza, essa attinge soltanto la propria separata effettualità, così, d'altra parte, non può attingere l'Altro come qualcosa di singolo e di effettuale.* Non può attingere l'Altro, non può prenderselo. È questo il grossissimo problema. *Dove questo vien cercato, la non può venir trovato; perché esso deve appunto essere un al di là, un qualcosa siffatto da non poter venir trovato.* A questo punto si pone una questione interessante. Che cosa fa la sofferenza? Mi dice che questo intrasmutabile, il divino, non è raggiungibile. Quindi, finché soffro io garantisco l'esistenza dell'intrasmutabile, perché se lo raggiungessi diventerebbe un singolare. È un po' il discorso che faceva Heidegger rispetto all'essere e all'ente: se io pongo l'essere come un qualche cosa, non sto più parlando dell'essere ma di un ente, cioè di un qualche cosa. E così potete pensare anche tutta questa situazione, cioè, sono io che con tutta la mia sofferenza, con il dolore della distanza, mantengo la distanza. In un certo senso, è un modo per farmi padrone di questa distanza, per gestirla: se non posso eliminarla, la padroneggio. Se soffro allora vuol dire che questa distanza c'è. A un certo punto il cristianesimo ha posto la sofferenza come un valore, vale a dire, come un qualche cosa che, essendo un valore, dà importanza. Ancora oggi è così: chi soffre è importante, chi soffre merita rispetto. Se pensate a tutta la storia dell'al di là, al soffrire

in terra per poi potere godere nell'al di là... Sì, anche, ma occorre qualcosa anche nell'al di qua, che dia un supporto. Ciò che viene dato nell'al di qua è questo: la tua sofferenza ha valore, ti rende rispettabile, perché gli altri ti rispettano, e quindi ti pone nel vero. La sofferenza è il vero, non si mente nella sofferenza. Perché si ritiene che Gesù Cristo abbia detto la verità? Perché ha sofferto sulla croce, per stabilire che quello che diceva era vero: se soffro, se mi sacrifico, questo mio sacrificarmi in vera ciò che affermo. Come dire: Tizio è morto per le proprie idee. È un esempio abbastanza evidente di come il proprio sacrificio inveri il proprio pensiero, lo rende vero. La cosa interessante è che questa modalità, cioè di nobilitare la sofferenza, è ciò che ha consentito di sottomettere, di soggiogare l'intera popolazione per duemila anni; come dire: tu soffri ma in cambio io ti do potere, il potere della sofferenza, il potere della verità, il potere del rispetto. Ecco che cos'ha in cambio ed ecco perché le persone si assoggettano così facilmente. Pensate a ciò che accade anche attualmente nel mondo: un governo che proponga un periodo, come si usa dire oggi, di lacrime e sangue. Ora, i cittadini, che si sentissero proporre una cosa del genere, rovescerebbero all'istante quel governo, se non fosse che sono intrisi della religiosità e della sofferenza, per cui questa sofferenza, che viene proposta loro, ha un vantaggio, un tornaconto. Il mio soffrire è ciò che mi rende importante. Importante, perché? Qui c'è un passaggio dove parla di un medio fra i due estremi, tra l'intrasmutabile e il singolare, un medio che fa da tramite e che mette in connessione me con l'intrasmutabile - in definitiva, sarebbe il prete, ma non solo, anche l'uomo politico. Quest'ultimo mette in connessione il cittadino con l'intrasmutabile, in questo caso la verità assoluta, nel senso dell'ideologia politica come un qualche cosa che si pone come il bene assoluto, che può essere dio o il bene assoluto per i cittadini, per la società, per la civiltà. L'idea è che il politico costituisca quell'elemento che fa da tramite che, dicendo cosa si deve fare, può mettere in relazione il cittadino con l'intrasmutabile, cioè con dio o con il bene assoluto della società, della civiltà, di quello che si vuole.

Intervento: I cittadini prendono di mira i politici perché attribuiscono loro una sorta di onnipotenza. Da qui il senso di tradimento...

Quando per qualche motivo non è supportata questa fantasia di non poter accedere all'intrasmutabile, questa cosa viene presa come un tradimento. Quindi, chiaramente, il cittadino se la prende con il politico che in questo caso ha fallito, cioè lo ha tradito: facendo quello che lui mi dice, mi aveva promesso il paradiso, cioè il bene assoluto e, invece, non è così. Con il prete è più facile sgattaiolare, perché dio non c'è. Quello che mi interessava sottolineare è questo aspetto, che in Hegel non c'è, l'ho tratto io, naturalmente, non c'è neanche in Kojève e neanche in Jean Wahl, che sono quelli che più di altri hanno riflettuto su questo aspetto della coscienza infelice, del servo-padrone, ecc., e cioè questa nobilitazione della sofferenza. La sofferenza è il dolore della distanza. Distanza, potremmo dire semioticamente, tra significante e significato, ma soprattutto tra me e l'intrasmutabile, tra me e il divino, tra me e il concetto, tra me e ciò che mi fa essere quello che sono. È l'essere, potremmo dire, comunemente inteso: ciò che fa essere me quello che sono realmente. Come dicevo, questo rende conto della possibilità di tenere sottomessa la popolazione intera perché in cambio gli si dà questo, non tanto l'idea di un paradiso nell'al di là... sì, anche, ma non basta, ci vuole qualche cosa qui, adesso: io ti do la mia vita ma in cambio dammi qualche cosa, cioè l'idea di essere importante; se faccio ciò che tu mi dici io sono importante, perché sono nella via che porta, come dice Hegel, all'intrasmutabile, al divino, alla verità o all'essere. È un modo che si può anche porre perché rende conto, come dicevo prima, di come sia stato possibile, come continui a essere possibile, l'assoggettamento della popolazione intera. Cosa che si chiede persino Luttwak: come è possibile che tutti si sottomettano a malversazioni, estorsioni, senza aprire bocca, anzi, contenti. Certo, la questione del potere, di cui parla Nietzsche è fondamentale, anche quella di cui parla La Boétie, ma c'è un qualche cosa di più, c'è un qualche cosa che viene dato qui e adesso: io ti impongo di soffrire... anzi, c'è già questa sofferenza che è la sofferenza che si instaura con la distanza, cioè, non riesci a essere quello che vuoi essere. Ricordate

Freud, l'Io ideale e l'ideale dell'Io: l'Io ideale è ciò che vorrei essere, l'ideale dell'Io è ciò che dovrei essere. C'è sempre questo movimento, questa spinta verso un intrasmutabile, di cui si immagina che finalmente raggiunto io sono quello che sono. Solo che questo, nel discorso religioso, deve rimanere, come ci dice Hegel, irraggiungibile, perché se lo raggiungo istantaneamente cessa di essere l'intrasmutabile.

Intervento: La promessa della politica è l'eliminazione della distanza...

Sì, ma non deve farlo. Anche se lo potesse, per assurdo, non lo deve fare. Il compito di un governo non è quello di fare il bene dei cittadini ma di promettere il bene dei cittadini. Deve rimanere una promessa, così come nel discorso religioso l'al di là deve rimanere una promessa, questo intrasmutabile deve rimanere una promessa mai raggiungibile. A pag. 184 (57) *Che la coscienza intrasmutabile rinunci alla sua figura e la elargisca, di ciò appunto la coscienza singola rende grazie;...* La coscienza singola, cioè la persona, immagina che sia questo intrasmutabile a dare, a lei, questa speranza. Infatti, la speranza è una delle virtù teologali, viene data da dio, non se la può dare l'uomo; viene data da dio come dono per raggiungere qualcosa che non deve raggiungere. Questo è l'inganno incredibile, che però ha funzionato e continua a funzionare, perché il discorso religioso non appartiene solo alla religione intesa come istituzione organizzata, ecc., ma in qualunque discorso si trova la struttura religiosa, cioè, qualunque discorso vuole porsi come il vero, quindi, eliminando, facendo tutt'uno con ciò che lo nega. Non integrandolo o superandolo, come dice Hegel, ma eliminandolo come falso, così come fa la scienza, come fa la logica. *...vale a dire, essa interdicesi l'appagamento della consapevolezza della sua indipendenza, e rinvia l'essenza dell'operare lungi da sé, all'al di là. A ogni modo, mediante questi due momenti del reciproco abbandonarsi delle due parti, sorge alla coscienza la sua unità con l'intrasmutabile. Solo, tale unità è in pari tempo affetta da separazione, è di nuovo infranta in se stessa, e di nuovo ne scaturisce l'opposizione dell'universale e del singolo.* Qui sembra parli Parmenide, non ci siamo mossi di una virgola. Sì, l'intrasmutabile promette, come dire "ci sei quasi, però, ci manca ancora un po'". È da duemila anni che ci manca ancora un po' per raggiungere questo intrasmutabile, così nella religione come nella politica, che a questo punto appaiono avere esattamente la stessa struttura. A pag. 186 (61) parla del mediatore. *Col sentimento della sua infelicità...* Abbiamo visto che la sua infelicità è il dolore per la distanza che la separa dal divino. *...e con la miseria dell'operare di tale coscienza...* Miseria perché è sempre inadeguata, insufficiente. Per questo Freud aveva connesso il discorso ossessivo con il discorso religioso: questo sentimento di costante inadeguatezza, incapacità, ecc., per cui "non sono mai all'altezza". *Col sentimento della sua infelicità e con la miseria dell'operare di tale coscienza si congiunge tuttavia la consapevolezza della sua unità con l'intrasmutabile.* C'è questa unità perché io so che c'è dio, non chiedetemi come faccio a saperlo ma lo so; quindi, c'è un'unità fra me e lui, solo che non riesco a raggiungerla. *Infatti il tentato annientamento immediato del suo effettuale essere...* Devo annientare il mio essere effettuale, cioè ciò che sono di fatto, se voglio raggiungere dio, devo annientarmi in quanto animalità. *...è mediato dal pensiero dell'intrasmutabile, e avviene in questo rapporto.* Comincia a esserci un mediatore, il pensiero dell'intrasmutabile, che mi dice che io devo liberarmi del corpo - questo è un tema classico del cristianesimo sin dai tempi dei padri della Chiesa. *Il rapporto mediato costituisce l'essenza del movimento negativo, nel quale la coscienza si dirige contro la sua singolarità che non di meno, come rapporto, è in sé positiva e produrrà per la coscienza quella stessa sua unità.* Questa coscienza è sì povera in sé, però contiene in sé anche questo rapporto che ha con l'intrasmutabile - che non è poco. *Questo rapporto mediato è quindi un sillogismo nel quale la singolarità, che da prima si fissa come opposta allo in-sé, è conchiusa con quest'altro estremo solo mediante un terzo.* Rapporto mediato tra me e l'intrasmutabile: questo rapportarsi avviene, dice Hegel, attraverso un terzo che mi consente il passaggio, che mi dice quello che devo fare per raggiungere l'intrasmutabile. *Attraverso questo medio l'estremo della coscienza intrasmutabile è per la coscienza inessenziale, in cui è parimente implicito di essere, alla sua volta, per quell'estremo solo attraverso questo medio. Esso è quindi tale che rappresenta ed è reciprocamente il ministro dell'uno*

presso l'altro. Questo medio è esso stesso un'essenza consapevole, in quanto operare che media la coscienza come tale: il contenuto di questo operare è l'estinzione che la coscienza imprende della sua singolarità. Questo è sempre l'obiettivo: l'estinzione della coscienza in quanto singolarità; in quanto Io limitato devo eliminarmi, devo cancellarmi, ma attraverso questo medio, questo ministro che mi dice che cosa devo fare per raggiungere il divino. Questo mediatore... È il prete e anche, come abbiamo visto, l'uomo politico. ...in quanto sta in immediato rapporto con l'essenza intrasmutabile... Lui sa, il prete sa che cosa vuole dio da me; il politico sa qual è il bene assoluto del cittadino, quindi, dell'umanità, della civiltà, del progresso, ecc. ...funge da ministro consigliando ciò che è giusto. L'azione, essendo essa un seguire una risoluzione esterna... Perché è lui che me l'ha detto. ...cessa, secondo un lato dell'operare o del volere, di essere la propria. Non sono più io che decido ma è lui che mi dice quello che devo fare, perché lui sa. Ma alla coscienza inessenziale resta ancora il lato oggettivo dell'azione stessa, vale a dire il frutto del proprio lavoro e il godimento. Io ho fatto delle cose, ho rinunciato a me, a una serie di cose, mi sono sacrificato, ho fatto la comunione, insomma, ho fatto quello che mi si diceva di fare. Questo godimento essa respinge parimente via da sé, e rinuncia sì al suo volere, sì a una effettualità ottenuta nel lavoro e nel godimento; rinuncia all'effettualità da una parte come alla raggiunta verità della sua indipendenza autocoscienza,... A questo deve rinunciare, il fatto di rendersi conto di avere operato in un certo modo instaura una coscienza che sa di avere fatto delle cose, e quindi una sorta di indipendenza: sono io che ho fatto tutte queste cose. ...giacché la coscienza si mette a fare qualcosa di completamente estraneo, qualcosa che ad essa coscienza dà la rappresentazione e parla il linguaggio di una cosa priva di senso;... Tutti i cerimoniali ecclesiastici, ecc. ...d'altra parte rinuncia alla effettualità come proprietà esterna, - giacché dimette qualcosa del possesso che si era guadagnato a forza di lavoro; e d'altra parte ancora rinuncia al godimento conseguito, - giacché con il digiuno e con i castighi se lo interdice di nuovo interamente. Nonostante si sia dato da fare e, quindi, abbia raggiunto in qualche modo, e questo Hegel lo dice, la possibilità di una autocoscienza piena, cioè della ragione, ma questo significherebbe togliere l'intrasmutabile, significherebbe togliere dio, togliere la promessa, togliere la possibilità della promessa, cioè, togliere il valore della sofferenza e, quindi, "io soffro per niente". Capite cosa succederebbe se io mi rendo conto che la mia sofferenza è per niente. E, allora, ecco i castighi, il digiuno, le flagellazioni, solo per avere pensato una cosa del genere. Alla fine conclude così. A pag. 190. Ma per essa stessa l'operare e il suo effettuale operare restano un operare meschino;... È come se non potesse fare valere la propria opera, il proprio pensiero, il proprio esistere, perché avverte la minaccia mortale di eliminare dio. Eliminando dio elimina il valore della sofferenza. Eliminando il valore della sofferenza mi ritrovo a dover ammettere che soffro per niente. ...il suo godimento resta il dolore, e l'esser-tolto di essi resta, nel significato positivo, un al di là. Nell'al di là si cesserà di soffrire, quindi, verrà tolto il negativo, ciò che si oppone, ciò che mi impedisce nella fantasia di essere quello che sono; questo nell'al di là, per il momento no, per il momento permane questa opposizione per cui io sono sempre in attesa di sapere cosa veramente sono. Ma questo oggetto dove a tale coscienza il suo operare e il suo essere, come operare ed essere di questa coscienza singola, sono essere e operare in sé, le è sorta la rappresentazione della ragione, cioè la rappresentazione della certezza della coscienza, di essere, nella sua singolarità, assolutamente in sé, o di essere ogni realtà. Questa sarebbe la ragione, a cui tutta l'esperienza della coscienza punta, cioè, non attendere più di essere ciò che sarò in un al di là, ma di rendermi conto di essere, qui e in questo momento, ciò che sono, di essere ciò che dico, in definitiva. Mi è parso utile riflettere su questa questione, che Hegel sembra suggerire, della sofferenza come valore assoluto.

4 settembre 2019

Siamo pag. 193, al Capitolo V che si chiama *Certezza e verità della ragione*. Leggiamo questa prima pagina che è importante. *Nel pensiero, ch'essa ha attinto, che la coscienza singola è, in sé, essenza*

*assoluta, la coscienza ritorna in se medesima. Quando si accorge di essere essenza di sé ritorna su di sé e prende atto di questa cosa. Per la coscienza infelice l'esser-in-sé è l'al di là di se stessa. Ma il movimento di tale coscienza ha compiuto in lei questo: di aver posto la singolarità nel suo completo sviluppo, o la singolarità che è coscienza effettuale, come il negativo di lei stessa, vale a dire come l'estremo oggettivo; di aver svincolato da se stesso il suo esser-per-sé, e di averne fatto un essere; in tale passaggio si è sviluppata per la coscienza anche l'unità sua con questo universale, - unità che, - il Singolo tolto essendo l'universale, - per noi non cade più fuori della coscienza; e che, - mantenendosi la coscienza in questa sua negatività, - costituisce nella coscienza come tale la sua essenza. Mentre nella coscienza infelice si mantenevano questi due opposti ben separati, tant'è che l'uno era l'aspetto animale, l'altro invece era l'al di là, il divino, ma sempre distanti, perché l'uomo non può essere dio. In questo processo, ci dice Hegel, la coscienza si è accorta in qualche modo di sé, dell'universale che essa rappresenta; come se lo stoicismo, lo scetticismo, la coscienza infelice, cioè, il discorso religioso, fossero stati tutti passaggi nella storia del pensiero, dello spirito, come dice lui, quasi necessari per fare in modo che la coscienza, passo dopo passo, acquisisse se stessa in modo sempre più preciso, sempre più determinato. Ciò che sta dicendo, e lo vedremo anche nelle pagine successive, è il passaggio da tutto ciò alla ragione, che rappresenta il momento in cui la coscienza diventa non solo autocoscienza che ritorna nella coscienza ma prende atto che questo movimento è il suo, che questo movimento è lei stessa, non è un qualche cosa che acquisisce dall'esterno o che le accade, ma che lei stessa è fatta di questo movimento continuo. A pag. 194, dove parla dell'idealismo. *Ma come ragione l'autocoscienza, fatta sicura di se stessa, ha assunto verso quei due negativi un atteggiamento di quiete e li può sopportare; essa è infatti certa di se stessa come realtà, ossia è certa che ogni realtà non è niente di diverso da lei;...* Quindi, non c'entra più la realtà assoluta, dio, l'al di là, da qualche parte, ma si rende conto che la realtà è tutta la realtà. Kojève riporta la frase tedesca *An sich alle Realität*, in sé tutta la realtà, usando il termine tedesco *Realität* e non *Wirklichkeit*: *Realität* è la realtà effettuale, ciò con cui ho a che fare continuamente. Quindi, la ragione come tutta la realtà. *Intendendosi a questo modo, quella autocoscienza viene a trovarsi in tal condizione come se il mondo le si presentasse ora per la prima volta. (3) La ragione è la certezza della coscienza di essere ogni realtà...* Adesso qui occorrerebbe verificare l'originale tedesco, ma probabilmente parla di *Realität* e non di *Wirklichkeit*. ...così l'idealismo esprime il concetto della ragione. Anche questo è come una sorta di passaggio. Lui se la prende un po' con Fichte, il quale mantiene questi due opposti in modo tale che l'Io diventa, sì, tutta la realtà ma questa realtà è soltanto il prodotto dell'Io. Per Hegel, invece, la questione non è posta in questi termini perché dicendo che la realtà intesa come *Realität*, è qualche cosa che è prodotta e pensata dall'Io e basta, mantiene questi due negativi come opposti; mentre, come dicevo, per Hegel non è così, questi due opposti devono integrarsi in una sintesi, per cui non c'è più l'Io e la realtà, come pensava Fichte, ma c'è una nuova cosa, un nuovo mondo, una nuova cosa che appare e che dice che Io e la realtà siamo lo stesso, che è poi ciò che Heidegger dirà, e cioè che ciascuno è il mondo in cui è inserito, di cui è fatto. *A quel modo che la coscienza sorgente come ragione ha in sé immediatamente quella certezza...* Cioè: di essere la realtà. ...in modo non diverso anche l'idealismo immediatamente la esprime: *Io sono Io, nel senso che Io il quale mi è oggetto, è oggetto proprio con la coscienza del non-essere di qualsiasi altro oggetto;...* Dicendo "Io sono Io" sto dicendo che non sono un'altra cosa. ...è oggetto unico, è ogni realtà e presenzialità: - non dunque come nell'autocoscienza in generale, e neppure come nell'autocoscienza libera:... Ma l'autocoscienza non è ogni realtà sol per sé, bensì anche in sé (*an sich*), tosto che divenga questa realtà o anzi come tale si dimostri. Essa si dimostra così durante il cammino dove, da prima, nel movimento dialettico dell'opinione, della percezione e dell'intelletto, dilegua l'esser-altro come in sé; e poi così dimostrasi durante il cammino dove, nel movimento attraverso l'indipendenza della coscienza in signoria e servitù, attraverso il pensiero della libertà, attraverso la liberazione scettica e la lotta di liberazione assoluta della coscienza scissa in se stessa, l'esser-altro per essa stessa dilegua in quanto è solo per essa. La coscienza, cioè, si accorge di essere solo per se stessa,*

non è più per altro; questo per altro è dileguato, nel senso che questo esser-per-altro viene integrato nella coscienza, che quindi è in sé e per sé: non c'è più la separazione. Lui insiste in questo cammino, lo cita due o tre volte: tutto questo è un cammino, è un processo, un procedere. Poi, critica ancora Fichte. Pag. 196 (4) *L'idealismo che invece di presentare quel cammino, comincia con quell'affermazione, è dunque soltanto un puro asseverare che né riesce a concepire se stesso, né può rendersi concepibile ad altri. L'idealismo enuncia una certezza immediata alla quale stanno di contro altre immediate certezze che peraltro, durante quel cammino, sono andate perdute.* L'idealismo enuncia, sì, una certezza, però ci sono anche delle altre certezze. Queste altre certezze, che dileguano nell'idealismo, sono state necessarie lungo questo cammino per potere giungere alla certezza che afferma "Io sono Io". *La ragione fa appello all'autocoscienza di ogni e qualunque coscienza: Io sono Io; mio oggetto e mia essenza è: Io; e nessuna coscienza smentirà alla ragione questa verità.* Io sono Io, ma questa verità è una certezza che è il risultato di un cammino, non è qualcosa che si impone, che piomba dal cielo, è il risultato di un processo dialettico dove la coscienza è ritornata in sé e si è resa conto di essere se stessa, di non dipendere più dall'altro, perché l'altro è dileguato in sé, non è più contrapposto. *Ma poiché la ragione fonda la verità sopra questo suo appello, essa sanziona la verità dell'altra certezza, vale a dire di quella che suona: c'è per me un Altro; altro dall'Io mi è oggetto ed essenza; ossia: mentre Io mi sono oggetto ed essenza, io lo sono soltanto in quanto mi ritraggo dall'altro in generale, e mi metto accanto a lui come un'effettualità.* Se io mi metto accanto a lui come un'effettualità, è chiaro che rimaniamo due oggetti contrapposti. *Soltanto quando la ragione, come riflessione, si solleva da questa opposta certezza, la sua affermazione di sé si presenta non solo come certezza e come asserzione, ma anche come verità; e non accanto ad altre verità, ma come l'unica verità. L'immediato sorgere della verità è l'astrazione del suo esser-presente del quale essenza ed essere-in-sé sono assoluto concetto, vale a dire il movimento del suo esser-divenuto.* È sempre il risultato di una integrazione. Poi, pone la questione delle categorie. C'è l'Io che si pone come se stesso, però l'Io vede anche molte altre cose, molte altre categorie. Tuttavia, ciò che interessa a Hegel è che tutte queste altre categorie, di fatto, appartengono già all'Io, sono già nell'Io. Questa è una questione importante in tutta la *Fenomenologia*: non c'è un andamento, un percorso temporalmente lineare, ma c'è sempre un ritornare su se stesso tale per cui ciò che viene dopo è la condizione di ciò che viene prima. È questo che lo porta a dire che la ragione non è un qualche cosa che interviene dopo – i passaggi che fa li fa a scopo descrittivo – ma la ragione viene prima. Perché ci siano tutti questi passaggi, che abbiamo visti, è necessario che ci sia la ragione, cioè il risultato, la fine, l'ultimo elemento: l'ultimo elemento è la condizione perché ci sia il primo. Questo, forse, lo avevamo già visto nella *Prefazione*. È questa la cosa importante da tenere presente nella *Fenomenologia*: ciò che appare, il fenomeno, ha come condizione, per Hegel, la ragione; è perché c'è la ragione che possono avvenire tutti questi passaggi, questo cammino. Questo ci rimanda in modo interessante a ciò che diceva Severino. Ricordate "la lampada che è sul tavolo"? "La lampada che è sul tavolo" è il concreto. Certo, è fatto di astratti, ma questo concreto è ciò che appare. È vero che io devo conoscere gli astratti, ma in realtà quegli astratti, che io conosco e come condizione perché possa cogliere il concreto, non sono quegli astratti che io colgo nel concreto. Ecco la questione della *Fenomenologia*: da una parte, è vero che io devo sapere che cos'è una lampada e che cos'è un tavolo, che in questo caso sono astratti, ma dicendo "questa lampada che è sul tavolo" questi astratti, la lampada e il tavolo, non sono gli astratti di cui parlavo prima, sono un'altra cosa. È un concetto complesso ma fondamentale per intendere tutta la questione della *Fenomenologia*; che ci porta a considerare un'altra cosa ancora, e cioè: in che modo mi appaiono le cose, in che modo si manifestano? Ciò che fino ad ora ci ha raccontato Hegel – si può leggere la *Fenomenologia* come un romanzo – ci dice che le cose che vediamo sono per noi, sono nella coscienza, solo in questo modo le cogliamo, in quanto sono nella coscienza, in quanto sono nel linguaggio. Ora, tenendo conto dell'esempio di Severino, ciò che mi appare che cos'è? "Questa lampada che è sul tavolo" che cos'è in realtà? È un racconto, vale a dire, tutti questi

elementi sono presi in una struttura, in un concreto, in cui si raccontano, si dicono e, dicendosi, pongono una questione, e cioè che ogni cosa che appare in quanto racconto. “Questa lampada che è sul tavolo” mi appare in quanto inserita in questo racconto di questa lampada che è sul tavolo. È un raccontino piccolo, ma pur sempre un racconto. La questione ancor più interessante da porsi è questa, e cioè l’eventualità che la condizione che qualunque cosa appaia è che sia un racconto, per cui solo a questa condizione qualcosa appare. Questo è in accordo anche con ciò che dicevo del fenomeno: il fenomeno appare ma appare in seguito a un percorso, a un cammino, è un risultato, il risultato di un cammino dove ciò che mi appare fa sì che l’inizio di tutto questo cammino sia. Derrida era andato vicino a questa questione ma l’aveva svolta sino a un certo punto. Ma ciò che interessa è proprio questo aspetto preciso, quello del fenomeno e di come intendere tutta la fenomenologia. La fenomenologia è l’apparire di qualcosa in quanto racconto, in quanto si racconta, nel senso che è soltanto perché è un racconto che esiste per me. Infatti, parla di “esiste per me”, “esiste per noi”, che, come dicevo prima, non è lontano da ciò che diceva Heidegger rispetto al mondo: qualcosa esiste perché è nel mondo, che io sono. D’altra parte Heidegger conosceva molto bene Hegel. Quindi, ogni cosa che mi appare mi appare perché è un racconto, un racconto che mi appartiene, di cui io sono fatto. In questo senso possiamo intendere ciò che Hegel diceva all’inizio: questa cosa è per me perché è nella mia coscienza, quindi, è per me qualcosa. È la stessa questione. A pag. 198 (6) *Ora, siccome alla ragione appartengono e la pura essenza delle cose e la loro differenza...* Le cose sono in quanto tali perché differiscono da altro. ...*non si potrebbe propriamente più parlare di cose...* Perché appartengono alla ragione. Questa è una critica anche a Kant. ...*vale a dire di un alcunché il quale per la coscienza sia soltanto il negativo di se stessa.* È importante che ci sia il negativo di se stessa, ma questo negativo deve essere integrato nella cosa, non rimane come negativo a sé stante. È il discorso che faceva Severino del soggetto e del predicato: se è soggetto non è predicato, dove il predicato sarebbe il negativo del soggetto. *Che se le molte categorie sono specie della categoria pura, questa è il loro genere o la loro essenza, e non è opposta a loro.* Sta dicendo che tutte queste categorie che negherebbero l’unità della cosa, in realtà, appartengono già alla cosa, sono già lì. Cosa diceva Heidegger? Diceva che noi siamo già nel linguaggio, non è che a un certo punto ci siamo, nasciamo nel linguaggio, siamo già lì. Quindi, tutte queste differenze sono già tutte lì. A pag. 199. *Ma questo altro di tale categoria...* Ogni categoria ha sempre un altro che gli si oppone. ...*sono soltanto le altre prime categorie, vale a dire l’essenza pura e la differenza pura; e in quella categoria, cioè appunto nell’esser-posto dell’Altro o in questo Altro stesso, la coscienza è altrettanto lei stessa.* La coscienza è anche questo Altro e, quindi, non gli si oppone più, ma diventa lei stessa. *La categoria pura rinvia alle specie, le quali passano nella categoria negativa o nella singolarità; ma quest’ultima rinvia a quelle: essa stessa è pura coscienza che in ogni specie resta a sé questa chiara unità con sé, unità la quale, non di meno, vien richiamata ad un Altro che, mentre è, è dileguato, e mentre è dileguato, è di nuovo prodotto.* È il movimento della dialettica: qualcosa dilegua ma viene integrata, ma in questa integrazione qualcosa di nuovo si pone come Altro, e così via. Ma non rimane mai come Altro separato; sarebbe in questo caso la coscienza infelice, il discorso religioso. A pag. 199 (7) *Qui noi vediamo la coscienza pura posta in duplice modo; posta, cioè, la prima volta come l’inquieto va e vieni che percorre tutti i suoi momenti nei quali le aleggia quell’esser-altro che si toglie nell’atto stesso dell’attingerlo; posta, la seconda volta, piuttosto come l’unità quieta e certa della sua verità. Per questa unità quel movimento è l’altro, mentre per tale movimento l’altro è quella quieta unità; e coscienza e oggetto si alternano in queste reciproche determinazioni.* Questa è una critica che fa all’idealismo soggettivo, l’idealismo vuoto, come dire che permangono entrambe queste due cose, un po’ come accadeva nello scetticismo che oscilla tra i due estremi. *Ma la coscienza, come essenza, è proprio questo intero decorso; uscire da sé come categoria semplice e passare nella singolarità e nell’oggetto per contemplare in esso questo decorso; togliere l’oggetto come distinto, per farlo proprio e per proclamarsi tale certezza di essere ogni realtà, e se stessa e il proprio oggetto.* Vedete che qui rimane se stessa e i il proprio oggetto, non c’è integrazione, ma

rimangono due cose distinte. Infatti, questa è la critica che fa a Fichte. *La sua prima enunciazione è solo questa parola astratta e vuota che tutto è suo. Il mio pensiero crea tutto. Infatti la certezza di essere ogni realtà è solo la pura categoria. Questa prima ragione che conosce sé nell'oggetto è espressa dall'idealismo vuoto, il quale assume la ragione soltanto a quel modo in cui essa è da prima; e poiché tale idealismo indica in ogni essere questo puro mio della coscienza, ed enuncia le cose come sensazioni e percezioni, vaneggia di aver mostrato quel puro mio come realtà compiuta. L'idealismo perciò deve essere in pari tempo empirismo assoluto, ché per riempire il vuoto mio...* Vuoto mio: sì, è mio ma è vuoto, perché tengo il significante separato dal significato. Ecco perché è vuoto. ...ossia per indicarne la differenza, l'intero sviluppo e l'intera figurazione, la ragione di siffatto idealismo richiede un urto esterno nel quale soltanto starebbe la molteplice varietà del sentire o del rappresentare. Ha bisogno di qualcosa di esterno per confermarsi. *Quell'idealismo diviene quindi un contraddittorio doppiosenso...* Qui parla di una cattiva infinità; Fichte parlava di infinità, della necessità di un infinito che si avvicina sempre. Poco più avanti. ...*per cadere poi in braccio alla cattiva infinità, ossia all'infinità sensibile.* Sta dicendo che Fichte è come se rimanesse nell'infinito potenziale. L'infinito potenziale è quell'infinito che è in potenza, è sempre in attesa di arrivare all'ultimo numero. È come chiedersi: quanti numeri posso aggiungere al numero uno? E incomincia a contare. Hegel, anche se non ne parla in questi termini, pone invece l'infinito attuale, che non è che questa infinità che è qui e adesso, non in potenza, in un futuro che raggiungerò, che è il discorso che fa in buona parte anche Popper: la verità non ce l'abbiamo ancora, però ci avviciniamo sempre di più, ma non la raggiungeremo mai. È il discorso religioso, né più né meno: la verità come l'al di là, sempre da raggiungere ma mai raggiunta, perché se la raggiungo non è più quella. Poi, incomincia a considerare i vari modi della ragione, e in queste considerazioni fa una critica abbastanza serrata allo scientismo. Parlo di scientismo e non di scienza perché la scienza, nell'accezione di Hegel, non è che il sapere, mentre lo scientismo è tutta l'ideologia scienziata della scienza. A pag. 202, *Ragione osservativa.* La prima cosa che fa la ragione è di osservare. *Questa coscienza alla quale l'essere ha il significato del suo, noi la vediamo bensì di nuovo abbassarsi all'opinione e alla percezione, ma non nel senso ch'essa si abbassi alla certezza di un Altro puro e semplice, anzi nel senso che essa ha la certezza di essere, essa stessa, questo medesimo Altro.* Questo Altro non è un Altro puro e semplice sta da un'altra parte, ma è lei stessa. *Precedentemente, alla coscienza era soltanto accaduto di percepire e di sperimentare, nella cosa, qualche circostanza: ora è lei che dispone le osservazioni e l'esperienza. Opinione e percezione che prima togliendosi per noi, vengono ora tolte dalla coscienza per lei stessa; la ragione si accinge a sapere la verità, a trovare come concetto ciò che per la opinione e la percezione è solo una cosa;...* L'opinione pensa di avere a che fare con cose, la ragione no, sa di avere a che fare con concetti e non con cose. È ciò che vi dicevo prima: ha a che fare con concetti, racconti, storie. *La ragione cerca il suo Altro,...* Lo cerca come suo negativo. ...*sapendo che in ciò essa non possiederà nient'altro che se stessa: essa cerca soltanto la sua propria infinità.* Ecco l'infinito attuale, anziché quello potenziale alla Fichte. A pag. 203 (12) *La coscienza osserva: vale a dire, la ragione vuole trovare e avere sé quale oggetto nell'elemento dell'essere, quale modo effettuale e sensibilmente presente.* La coscienza osserva, cioè, cerca delle cose, degli oggetti. *La coscienza di quest'osservare ha un bell'opinare e un bel dire di voler fare esperienza non di se stessa, ma, al contrario, dell'essenza delle cose come cose.* È questo che vorrebbe fare la scienza. *Se la coscienza opina e dice ciò, la spiegazione si deve ricercare nel fatto che, mentre la coscienza è ragione, la ragione come tale non è ancora oggetto della coscienza.* La ragione non è ancora arrivata alla coscienza, non ha ancora preso veramente coscienza di sé. *Se la coscienza sapesse la ragione come eguale essenza delle cose e di se stessa, e se sapesse che la ragione, nella sua figura più propria, può essere presente soltanto nella coscienza, allora la coscienza medesima si profunderebbe assai più in se stessa e cercherebbe la ragione, piuttosto che nelle cose, nel profondo di sé.* Una volta che è consapevole di questo, la coscienza non cerca più la verità delle cose nelle cose, ma in sé. A pag. 204. *La ragione, quindi, come coscienza osservativa, si accosta alle cose opinando di prenderle in*

verità come cose sensibili opposte all'Io; solo, l'effettuale operare di questa ragione contraddice a tale opinione; essa, infatti, conosce le cose, trasforma in concetti la loro sensibilità, ossia la trasforma, appunto, in un essere che nello stesso tempo è Io; trasforma quindi anche il pensare in un pensare che è essere o l'essere in un essere che è pensato, e afferma in effetto che le cose hanno verità soltanto come concetti. È questo che fa la ragione: le cose sono concetti o, come vi dicevo prima, sono narrazioni, racconti, storie. Prosegue con l'Osservazione della natura, *La descrizione*. La descrizione ci dice che vuole descrivere qualcosa minutamente, come se cogliesse gli aspetti essenziali delle cose, ma ciò che coglie è soltanto l'universale, perché per potere pensare quella cosa deve prima pensarla come universale; dopo, comincerà a coglierne i dettagli. Ma questo universale è ciò che rimane, mentre i dettagli sono quelli che di volta in volta cambiano. Infatti, a pag. 205, dice *Quella coscienza dovrà anche in pari tempo ammettere di non avere a che fare in generale soltanto con la percezione, e non darà per es. alla percezione di un temperino che si trova accanto a questa tabacchiera il valore di un'osservazione. Il percepito deve, per lo meno, avere il valore di un universale, e non il valore di un questo sensibile*. Ciò che percepisco deve avere valore universale, deve essere quello che è, e non per accidente; deve essere quello che è necessariamente. *Così ora soltanto quell'universale è ciò che rimane eguale a se stesso... E non il dettaglio. Poiché nell'oggetto trova soltanto l'universalità o l'astratto mio, la coscienza deve prendere su di sé il movimento caratteristico dell'oggetto, e, mentre non è ancora l'intelletto di esso, è per lo meno la sua memoria,...* ... Questo superficiale trar fuori dalla singolarità... Tirar fuori dalla descrizione. Però, rimane sempre debitore di un universale e, quindi, non è mai soltanto quello. Certo, io descrivo quella cosa, ma per poterla descrivere, per potere descrivere questo libro, occorre che ci sia un universale, che ci sia "platonicamente" l'idea di libro, e cioè che ci sia la ragione, che la ragione sia già all'opera, che questa sia già un concetto, un racconto; solo allora posso vedere tutti i vari dettagli. A pag. 206 passa a *I segni caratteristici*. A pag. 207, dice *Da una parte i segni caratteristici debbon servire soltanto al conoscere, affinché questo possa distinguere le cose l'una da l'altra; ma d'altra parte non deve venir conosciuto ciò che nelle cose è inessenziale, anzi ciò per cui esse, strappandosi dall'universale continuità dell'essere in generale, si distaccano dall'Altro e sono per sé. I segni non devono soltanto avere un rapporto essenziale col conoscere; ma devono anche essere le determinatezze essenziali delle cose; e un sistema artificiale dev'essere conforme al sistema della natura stessa e deve esprimere soltanto questo sistema*. Eh già, ma come? Queste determinatezze essenziali delle cose... per stabilire che cosa è essenziale devo stabilire un criterio, e questo criterio chi me lo dà? Quindi, quando io descrivo le cose essenziali, in realtà, descrivo il mio criterio per stabilire le cose essenziali. A pag. 208 (17) *Solo, questa dispiegata ostensione delle determinatezze rimanenti eguali,...* Cerca delle determinatezze che restino eguali. ...ciascuna delle quali descrive quieta la sequenza del suo processo e si fa largo per diportarsi a suo modo, per sé, passa essenzialmente a sua volta nel suo contrario, nella confusione, cioè, di quelle determinatezze; che il segno caratteristico, la determinatezza generale, è l'unità dell'opposto, ossia unità del determinato e dell'universale in sé; questa unità deve dunque scomporsi in tale opposizione. Se io determino qualche cosa la determino in relazione a ciò che quella cosa non è. Quindi, questa determinatezza è sempre debitrice di ciò che le si oppone, che deve esserci perché possa darsi questa determinatezza. Questo, come dice giustamente Hegel, crea confusione: questa cosa è determinata, sì, ma in base a una differenza con qualche altra, ma siamo certi che è differente, in base a che cosa? E queste differenze, come le determino a loro volta, precisamente? Ci vuole di nuovo un criterio, ma allora, di nuovo, a questo punto non conosco la determinatezza di una certa cosa ma il criterio che utilizzo per stabilire la determinatezza. Che è la stessa cosa che già anticipava nella *Introduzione*, quando diceva: io voglio cercare la verità, ma se non sono già nella verità non la reperirò mai, perché ciò che reperisco è quel medio che mi consente di avvicinarmi alla verità e, quindi, è sempre e solo con questo ciò con cui io ho a che fare, con un criterio. *Se ora, secondo l'un lato, la determinatezza vince l'universale, ov'essa ha la propria essenza...* È determinato, quindi, non ha più a che fare con l'universale ma è lui in quanto tale. Sarebbe l'astratto rispetto

al concreto. ...questo, d'altra parte, conserva il proprio dominio sulla determinatezza, la sospinge al suo limite e là ne mescola le differenze e le essenzialità. L'universalità è ciò che permane ed è la condizione per potere stabilire delle determinatezze. *L'osservare teneva in bell'ordine, l'una fuori dall'altra, queste differenze e queste essenzialità, e credeva di possedere in esse qualcosa di fisso; ma ora vede un principio accavallarsi sull'altro, vede formarsi passaggi e confusioni, vede congiunto ciò che prima teneva senz'altro per diviso, e diviso ciò che teneva per congiunto; per conseguenza questo tenersi saldo al quieto essere rimanente eguale a se stesso, proprio qui, nelle sue più generali determinazioni, - quando, per es., si tratti di sapere quali segni caratteristici abbia l'animale o la pianta, - deve vedersi tormentato da mille istanze che lo derubano di ogni determinazione e che mettono a tacere l'universalità cui quello si era innalzato, riabbassandolo a un osservare e a un descrivere privi di pensiero.* Il dettaglio vorrebbe ergersi a universale, ma non lo può fare, e quindi si ritrova di nuovo con dei dettagli che, di fatto, non dicono che cos'è la cosa. Dicono soltanto qualcosa di contingente; vorrebbero porsi come universali ma non riescono. A pag. 209 (18) *Siccome il determinato, per sua natura, deve perdersi nel suo contrario...* Per determinare qualcosa devo distinguerlo da ciò che non è. ...*quell'osservare che si limita al semplice o che mediante l'universale delimita la dispersione sensibile, trova dunque nel proprio oggetto la confusione del suo principio...* Poco dopo. *Da poi che ora l'istinto della ragione si mette in cerca della determinatezza conformemente alla natura c'essa possiede e che essenzialmente consiste non nell'essere per sé, anzi nel passare nell'opposto, esso si mette in cerca della legge e del concetto di lei; li cerca bensì come se anch'essi fossero effettualità essente;...* Come se anche la legge fosse un fatto di natura... le famose leggi di natura. ...*ma quest'ultima in effetto gli si dileguerà, e i lati della legge diventeranno puri momenti o pure astrazioni, per modo che la legge vien fuori nella natura del concetto, il quale ha cancellato in sé l'indifferente sussistere dell'effettualità sensibile.* Quando io cerco di stabilire una legge, una volta che ho pensato che la legge è stabilita, io ho stabilito solo un concetto, un concetto che non ha nulla a che fare con ciò che la legge vorrebbe esprimere. È sempre la stessa cosa, nel senso che ciò che ho trovato, che ho stabilito, è un criterio: anche la legge è un criterio. È con quello che ho a che fare. A pag. 210 (20) *A questa coscienza che resta all'osservare, che la verità della legge sia essenzialmente realtà ridiventa bensì una opposizione verso il concetto e verso l'universale in sé; ovvero sia un qualcosa di siffatto qual è la legge sua, alla coscienza non è un'essenza della ragione; la coscienza opina di ricevere ivi un alcunché di estraneo;...* Pensa che sia un'altra cosa rispetto a sé, la ragione. ...*ma essa confuta questa sua opinione in quanto, in effetto, non prende l'universalità della legge nel senso che tutte le singole cose sensibili avrebbero dovuto mostrarle l'apparenza della legge medesima, per poterne affermare la verità.* È il problema dell'induzione: è vero che il sole sorge tutte le mattine? Possiamo soltanto dire che fino ad oggi è successo così. E domani? Non lo sappiamo. Quindi, in che modo possiamo assicurarci che questa affermazione sia vera? Non lo possiamo fare, quindi, non è una certezza, non è una verità. Poco dopo dice ...*che le pietre, sollevate da terra e lasciate andare, cadono, essa non pretende che si faccia una simile prova con tutte le pietre, essa dirà certo che si deve almeno provare con parecchie pietre, dal che si potrà poi concludere con la massima probabilità o di pieno diritto o per analogia, alle pietre rimanenti. Eppure non solo l'analogia non dà alcun pieno diritto, ma anche, in forza della sua natura, confuta così spesso se stessa, che, - se vogliamo anche noi concludere per analogia, - l'analogia stessa non permette di giungere a conclusione alcuna; la probabilità a cui si ridurrebbe il risultato dell'analogia, perde, rispetto alla verità, ogni differenza di probabilità maggiore o minore:...* Perché tende all'infinito, la probabilità non può essere né maggiore né minore. ...*per quanto grande possa essere, essa non è niente di fronte alla verità. Ma in effetto l'istinto della ragione accetta tali leggi come verità; e soltanto in rapporto alla loro necessità, ch'esso non conosce, l'istinto si lascia andare a quella distinzione, e abbassa a probabilità anche la verità della cosa,...* A pag. 213 (22) *La materia, al contrario, non è una cosa nell'elemento dell'essere, sì bene l'essere come universale o l'essere nella guisa del concetto. La ragione che tuttora è istinto fa questa giusta differenza, ma senza sapere che mettendo la legge a prova in ogni essere sensibile...* Dice: verifichiamo se è così, con tutte

le pietre, presenti, passate e future. ...*proprio in quest'atto essa toglie quell'essere della legge che è soltanto l'essere sensibile della legge;*... Toglie alla legge quell'essere che dovrebbe essere quello che la rende tale. ...*e senza sapere che, mentre essa ragione intende come materie i momenti della legge, l'essenza di questi è già diventata, alla legge, un universale, ed è già enunciata, in tale espressione, come un sensibile non sensibile, come un essere privo di corporeità e tuttavia oggettivo. Bisogna ora vedere qual piega sia per prendere per quell'istinto il suo risultato, e quale nuova figura del suo osservare stia così per sorgere. Come verità di questa coscienza sperimentativa noi vediamo la legge pura, che si è liberata dell'essere sensibile;*... La legge pura è la legge che deve essere universale, non può essere soltanto di questa cosa. ...*la vediamo come concetto il quale è presente nell'essere sensibile, movendosi, peraltro, con perfetta indipendenza; il quale, calato nell'essere, ne resta libero ed è concetto semplice. Questo che, in verità, è il risultato e l'essenza, sorge ora esso stesso per tale coscienza; ma sorge come oggetto; e invero, poiché per la coscienza quest'oggetto non è Risultato ed è senza rapporto al movimento precedente, sorge come una particolare specie di oggetto, e la relazione della coscienza verso di esso si presenta come un osservare diverso. Dice poiché per la coscienza quest'oggetto non è Risultato, cioè, non è il risultato di questo movimento dialettico, non è nella ragione. Questo oggetto è senza rapporto al movimento precedente, è fuori dal movimento dialettico, è preso per se stesso, quindi, sorge come una particolare specie di oggetto e la relazione della coscienza verso di esso si presenta come un osservare diverso, cioè, la coscienza non lo riconosce più come un qualcosa che è risultato della ragione.*

11 settembre 2019

La ragione osservativa. Qui Hegel fa un discorso interessante perché tutto ciò che dice giunge a mettere in discussione in buona parte il fondamento dell'occidente, e cioè l'osservazione. Ciò che dice, anche se non lo dice espressamente, è che chi osserva è la ragione. Se è la ragione che osserva allora l'osservazione non è della cosa ma è della ragione stessa: la ragione osserva se stessa mettere in atto una serie di procedure che appartengono alla ragione, non alla cosa.

Intervento: Non è il soggetto che osserva?

In questo caso il termine "soggetto" è piuttosto vago. Hegel parla di ragione, di autocoscienza, parla molto poco di soggetto. Dire che è la ragione che osserva è come dire che l'osservazione, quindi ciò che osservo, è il risultato di un processo intellettuale. Ciò che osservo, e questo lo diceva già nelle prime pagine, appartiene alla coscienza. Per questo non fa questa distinzione cartesiana fra soggetto e oggetto; per Hegel soggetto e oggetto sono lo stesso. Sta qui l'innovazione di Hegel rispetto a tutta la filosofia che lo ha preceduto: soggetto e oggetto sono lo stesso, cioè, non sono disgiungibili. Soggetto e oggetto sarebbero i due astratti di un concreto, dove il concreto è la ragione, è l'autocoscienza. Soggetto e oggetto sono due momenti dove l'oggetto dilegua nel soggetto; a questo punto, questo il soggetto non è più soggetto. Tutto il discorso che sta facendo qui va anche in questo senso, a mostrare che l'osservazione, invece, vuole proprio fare questo, e cioè cogliere l'astratto astraendo dal concreto. Ma questa operazione, ci dirà lui, non è possibile, perché se io prendo l'astratto, astraendolo dal concreto, tolgo da questo elemento separato il negativo, tolgo cioè quell'altro da sé che fa esistere il sé in quanto tale. È come se togliessi il per sé dall'in sé, il significato dal significante, per dirla in termini semiotici. Quindi, questa operazione di astrazione per Hegel non porta a nulla; è un'astrazione che può farsi, anzi, si fa continuamente, tutta la dottrina dell'osservazione, su cui peraltro si fonda la scienza. Scienza non nell'accezione di Hegel, dovremmo parlare di scientismo per distinguere, la nozione di scienza in Hegel è un'altra cosa. Dunque, lo scientismo si fonda sull'osservazione, cioè sulla possibilità di astrarre un elemento dal concreto, ma, astraendolo dal concreto, questo elemento non è più quell'elemento di cui mi sto occupando, è un'altra cosa. Per tornare all'esempio, ormai celebre, "questa lampada che è sul tavolo": se mi metto ad analizzare la lampada, questa lampada che io analizzo, dopo

averla astratta dal concreto, non è “lampada che è su tavolo”, non è più quella “lampada che è sul tavolo”, ma è un’altra cosa. Questa è la difficoltà della scienza, dello scientismo, e cioè che nell’occuparsi di qualche cosa, quindi nell’astrarlo dal concreto, trasforma questa cosa in un’altra cosa da quella che vuole osservare, cioè, osserva altro da ciò che vorrebbe osservare. Siamo a pag. 214 (24) Hegel tratta dell’organico. *Un oggetto che sia tale da avere in lui il processo della semplicità del concetto, è l’organico. L’organico ha in sé la semplicità del concetto, è un concetto semplice. In quest’assoluta fluidità è risolta...* Quando Hegel parla di fluidità parla del movimento dialettico. *...quella determinatezza ond’esso sarebbe solamente per Altro. La cosa inorganica ha a sua essenza la determinatezza e, quindi, può costituire la pienezza dei momenti del concetto soltanto insieme con un’altra cosa, e va, perciò, perduta tosto che entri nel movimento;... È sempre per qualche altra cosa, quindi, la cosa si dilegua perché è per un altro. ...invece nell’essenza organica tutte quante le determinatezze, ond’essa è aperta per un altro, sono collegate sotto l’unità organica (che è) semplice; nessuna che si rapporti liberamente ad altro, sorge come essenziale; e quindi l’organico si mantiene nel suo stesso rapporto.* L’organico è fatto di una serie di elementi dove ciascuno si rapporta a un altro ma all’interno di un tutto organico. Un secolo dopo hanno chiamato questa cosa “struttura”, dove un elemento non può essere tolto dalla struttura senza che questo elemento cambi, diventando un’altra cosa; è quello che è soltanto all’interno della struttura. Questo per incominciare a dire delle cose sul fatto che l’osservazione di un elemento non porta a cogliere l’essenza di quell’elemento. A pag. 216 (26) *Il rapporto, del quale si è qui sopra discorso, dell’organico con la natura degli elementi, non esprime l’essenza dell’organico stesso;... Questo rapporto dell’organico con i vari elementi non esprime l’organico, l’organico è un’altra cosa. ...questa essenza è invece contenuta nel concetto finalistico. Invero a questa coscienza osservativa... L’osservazione è uno dei modi per esercitare la ragione, anzi, è il primo modo; poi, parlerà di altri. ...quel concetto non è l’essenza propria dell’organico; anzi, a quella coscienza medesima il concetto cade fuori dell’essenza, e quindi è poi soltanto quell’estrinseco rapporto teleologico.* Sta dicendo che questa idea di porre l’essenza come il fine di qualche cosa, non è che porti molto lontano perché questo finalismo cade fuori dell’essenza, non è l’essenza, propriamente. A pag. 217 (27) *Bisogna ora vedere più da vicino questa determinazione com’essa è in sé e come è per l’istinto della ragione, al fine di rendersi conto di com’esso vi si rinvenga, senza però conoscersi nel suo rinvenirsi. Il concetto finalistico, adunque, al quale si innalza la ragione osservativa, è altrettanto presente come un effettuale, allo stesso modo che l’effettuale è ad essa consaputo concetto:... Questo finalismo è un effetto, è qualcosa che accade. ...né è un rapporto esterno di questo effettuale, anzi la sua essenza. Non è questo rapporto esterno la sua essenza. Essendo effettuale, si effettua, quindi, non è un’essenza; l’essenza non è qualcosa che si effettua, è qualcosa che necessariamente è. Che questo effettuale, il quale è esso stesso un fine, si rapporti secondo un fine ad altro, significa che il suo rapporto è un rapporto accidentale, rispetto a ciò che i due termini sono nella loro immediatezza; nella loro immediatezza sono entrambi indipendenti e reciprocamente indifferenti.* Dice: gli elementi non riusciamo a coglierli, però proviamo a cogliere questo tutto attraverso la finalità. Ma, dice Hegel, anche la finalità è qualcosa di accidentale e, quindi, non è un’essenza. *Ma l’essenza del loro rapporto...* Cioè, il rapporto accidentale e i termini nella loro immediatezza. *...è diversa da ciò ch’essi sembrano essere, e il loro operare ha un altro senso da ciò ch’esso è immediatamente per il percepire sensibile; la necessità in ciò che accade è nascosta e si mostra soltanto alla fine,...* Questo nel finalismo: la necessità si mostra soltanto alla fine. *...ma in modo che la fine indica quella necessità essere anche il primo.* Questo è ciò che fa Hegel: è ciò che interviene alla fine che fa essere l’inizio quello che è. Così anche nel finalismo: non è propriamente un’essenza perché è soltanto qualche cosa che accade e quando accade allora, e solo allora, posso giustificarne l’esistenza. Questo per il fatto che dalla fine posso stabilire l’inizio. *...rifacendoci dal cominciamento, questo, nella sua fine o nel risultato del suo operare non fa altro che ritornare a se stesso; e quindi il cominciamento si mostra tale a se stesso, da avere se stesso a sua fine.* Questo cominciamento si mostra come cominciamento soltanto a ritroso; soltanto alla fine è possibile

stabilire il cominciamento. Che è esattamente l'opposto di un processo, per esempio, scienziato, quello empirico-deduttivo: si parte da un elemento e poi, attraverso una serie di passaggi, si giunge alla sua fine. Hegel ci sta dicendo che non è così propriamente che funziona: è soltanto dalla fine che io posso intendere qualcosa del cominciamento, perché finché non sono arrivato alla fine non posso sapere che cosa è il cominciamento; posso immaginare ma soltanto alla fine io che veramente è l'inizio, che quella cosa è il cominciamento. *Dunque, ciò ch'esso raggiunge mediante il movimento del suo operare è lui stesso; e che esso raggiunga soltanto se stesso, è il suo sentimento di sé. Così è bensì presente la differenza di ciò ch'esso è e di ciò ch'esso cerca; ma si tratta solo della parvenza di una differenza; e così esso è concetto in lui stesso.* In questo modo, dice, è presente la differenza di ciò che esso è e di ciò che esso cerca, perché ciò che è, dice Hegel, non è ciò che cerca. Ciò che cerca è la fine, ma questa fine non è il cominciamento, perché soltanto quando arrivo alla fine so qualcosa del cominciamento. *Ma non diversamente è costituita l'autocoscienza...* Infatti, si costituisce esattamente così. *...anch'essa consiste nel distinguersi da sé in modo che nello stesso tempo non ne derivi differenza alcuna. Essa perciò nell'osservazione della natura organica non trova nient'altro che tale essenza;...* Cioè: l'autocoscienza continua a trovare se stessa. *...essa trova sé come una cosa, come una vita; ma fa ancora una differenza tra ciò ch'essa stessa è e ciò che ha trovato; - ma si tratta di una differenza che non è tale.* Questo è forse il punto cruciale di tutto questo capitolo: l'autocoscienza, in questo processo in cui vuole cercare la cosa, alla fine trova, e può soltanto trovare se stessa. Perché? È semplice, l'ha detto: perché soltanto alla fine io posso trovare il cominciamento, ma questo fine che cos'è se non qualcosa che io ho posto, qualcosa che l'autocoscienza ha posto. Quindi, ciò che io trovo è sempre e soltanto l'autocoscienza, nient'altro che questo. A pag. 219 (29) *Considerata più da vicino, questa determinazione, che la cosa è fine in lei stessa, si trova anche nel concetto di essa. La cosa conserva sé; il che significa anche la sua natura esser tale da occultare la necessità, e da presentarla nella forma di rapporto accidentale; infatti la sua libertà o il suo esser-per-sé consistono appunto nel comportarsi verso il necessario come se questo fosse qualcosa d'indifferente; la cosa si presenta quindi essa stessa come alcunché siffatto il cui concetto cade fuori del suo essere.* Questo è il modo in cui si mostra, ma non è così perché, dice, *Non diversamente la ragione ha la necessità d'intuire il suo proprio concetto come se questo fosse qualcosa d'indifferente;...* Come se, dice, ma non è così. *...di intuirlo, cioè, come cosa, come un alcunché verso cui essa è indifferente, e che, quindi, da parte sua è indifferente verso di lei e verso il proprio concetto.* Tutto sta in questo "come se" cadesse fuori del concetto, ma non cade fuori del concetto. Non può cadere fuori del concetto perché l'incominciamento è sempre e comunque nella coscienza. Questo lo avevamo visto quando parlava all'inizio dell'in sé che si muove verso il per sé e poi torna all'in sé: il cominciamento è l'in sé, è il significante, è ciò che si dice, lì c'è il cominciamento. Ora, io posso anche pensare che questo cominciamento, ciò che si dice, il significante, abbia come oggetto ciò che vuole dire, e che, quindi, sia fuori, ma, ci dice Hegel, non può essere fuori perché questo oggetto, che è ciò di cui si dice, in questo caso il fine, ciò che cerco, che cos'è propriamente? È qualcosa che soltanto dà un significato al cominciamento. Ha un'altra funzione, il significato ha un'altra funzione, quella di dare al significante il suo significato, cioè, rendere il significante quello che è. A pag. 221 (21) *Ma questa unità dell'universalità e dell'attività...* Cioè: di ciò che è fisso, universale, per sé. *...non è per questa ragione osservativa.* La ragione osservativa non coglie questa unità; non la coglie perché la ragione osservativa vuole cogliere l'elemento separato, astratto. *...e ciò perché quell'unità è essenzialmente il movimento interno dell'organico e può venir intesa solo come concetto.* Se non la intendo come movimento ma come due astratti, fermi, fissati, bloccati, immobili, non colgo niente. *...ma l'osservare cerca i momenti nella forma dell'essere e del restare; e poiché l'Intiero organico consiste nel non avere né far trovare in sé i momenti in tal guisa, la coscienza trasforma l'opposizione in un'opposizione tale che sia conforme al suo punto di vista.* Questa opposizione, che si integra nella sintesi e che è ciò che consente di vedere l'intero, il concreto; questa unità, questo concreto, non lo posso vedere se mi fisso su elementi che sono in opposizione

tra loro e presi come astratti. E, allora, la coscienza, non potendo cogliere questa unità, *trasforma l'opposizione in un'opposizione tale che sia conforme al suo punto di vista*, cioè gli dà il significato che le pare, ma senza cogliere l'intero. Qual è il significato che le pare? È quello che fa lo scientismo, cioè, immagina che l'elemento astratto, separato, sia l'universale, che ciò che trova sia l'universale, cioè sia la verità, mentre è soltanto il momento di un processo dove la verità non è altro che questo processo, questo movimento. È chiaro che tutto ciò lo scientismo lo deve eliminare: la verità deve essere fissata su qualcosa che è separato, astratto. A pag. 222 parla di opposizione tra interno ed esterno. L'interno sarebbe l'essenza, l'esterno la forma, quella che è in relazione con il mondo. ...*l'opposizione è quindi ormai un'opposizione puramente formale, i cui lati reali hanno a loro essenza un medesimo in-sé; ma in pari tempo, poiché interno ed esterno sono anche realtà opposta, e poiché essi per l'osservare sono un diverso essere, all'osservare stesso pare che ciascuno di essi abbia un contenuto peculiare.* Infatti, Hegel giunge a dire che interno e esterno sono lo stesso, a ogni mutamento dell'uno corrisponde il mutamento dell'altro, e cioè non c'è la possibilità di isolare l'uno dall'altro. Questo ha delle implicazioni notevolissime. Pensate, per es., in ambito medico, all'anatomia: dicendo Hegel che non c'è differenza tra interno e esterno, che sono lo stesso, dice che ciascun mutamento dell'esterno, dell'umore, comporta un mutamento interno, e che queste cose vanno di pari passo. È chiaro che a questo punto non posso più considerare l'interno come qualcosa di separato dall'esterno, ma sono costretto a considerarli come un processo incessante, in cui ciascuno muta mentre muta anche quell'altro. La legge vorrebbe, invece, stabilire un rapporto fisso tra interno ed esterno, in questo caso. A pag. 223. *La legge, come rapporto di quell'interno a questo esterno, esprime così il suo contenuto prima nella rappresentazione di momenti universali o di essenze semplici, poi nella rappresentazione dell'essenza divenuta effettuale o della figura.* Che cosa fa la legge? Prima esprime questa relazione tra i due come un omento universale; poi, *nella rappresentazione dell'essenza divenuta effettuale.* Da una parte è essenziale, dall'altra è inessenziale; da una parte è necessaria, dall'altra è contingente. A pag. 224 (37) *L'altro significato di questi elementi organici, in quanto essi, cioè, vengono presi come l'esterno, è il modo loro figurato secondo il quale essi sono dati come parti effettuali, ma in pari tempo anche universali...* Come dicevamo prima, sono un effetto ma anche universali. ... *ossia come sistemi organici; e cioè la sensibilità, intesa così all'ingrosso come sistema nervoso, l'irritabilità intesa come sistema muscolare, e la riproduzione come organi della conservazione dell'individuo e della specie. Le leggi caratteristiche dell'organico riguardano quindi una relazione di momenti organici nel loro duplice significato, che è quello di essere ora una parte della figurazione organica, ora fluida determinatezza universale, pervadente tutti quei sistemi.* Ci sta continuando a dire che non possiamo considerare un elemento senza il suo altro. Ciascun elemento, tolto l'altro, cessa anche lui di essere quello che è. A pag. 225 (40) *È risultato avere valore di legge la relazione che la proprietà organica universale in un sistema organico si sia trasformata in una cosa...* Questo fa la legge: trasforma una relazione in una cosa; quindi, blocca la relazione. ...*in modo da avere in questa la sua figurata impronta; per tal modo quella proprietà e quella cosa sarebbero entrambe la medesima essenza, la quale una volta sarebbe presente come momento universale, e un'altra volta come cosa.* La legge vuole porre uno di questi due elementi cancellando l'opposizione, cancellando il negativo, cancellando il movimento. Ma si ritrova questa legge a essere continuamente rimbalzata da una parte all'altra; da una parte considera la sua proprietà come universale, ma questa universalità è data da che cosa? È data da momenti particolari, da elementi singoli. Ora, a un certo punto dice che l'unico elemento che sembra fissare questa relazione è il numero, il numero nella sua determinatezza. Il problema è che il numero risulta inessenziale per la relazione, non cade nella relazione, cioè, nella legge, ma è un'altra cosa rispetto alla legge. Questa inessenzialità del numero fa sì che tutto ciò che lo scientismo ha immaginato di poter stabilire, attraverso tutte le varie incursioni nell'aritmetica, sia vano, perché il numero rimane sempre inessenziale rispetto alla relazione di cui è fatta la legge, legge che vorrebbe togliere questa relazione, questo movimento, per renderla una cosa stabile, fissa. A pag.

228 (43) *Se, infine, invece di mettere in rapporto tra loro sensibilità e irritabilità, si mette la riproduzione in rapporto con l'una o con l'altra di esse, allora viene anche a mancare l'occasione di questo legiferare...* Sta sempre parlano del tentativo di stabilire una legge che governi questo movimento. ...*perché la riproduzione non sta con quei momenti in una opposizione qual è quella dell'uno verso l'altro; e poiché tale legiferare si fonda su questa opposizione, viene qui a mancare fin la parvenza del suo aver luogo.* La legge stabilisce delle fissità. Per stabilire qualcosa di fisso deve eliminare ciò che le si oppone. Questo è necessario per la legge, deve essere così, ma, dice, rispetto alla sensibilità e all'irritabilità, dove l'una appare in opposizione all'altra, però aveva che sollecitano l'una si sollecita anche l'altra e, quindi, non sono in opposizione; tanto più non sono in opposizione con la riproduzione, che non c'entra niente. Quindi, ci sta dicendo che a maggior ragione non è possibile stabilire nessuna legge intorno all'organico, al corpo: non esistono leggi intorno al corpo, o all'organico in generale. A pag. 230 (46) *Orvero, mentre l'idea astratta dell'organismo è espressa veracemente in questi tre momenti...* Sensibilità, irritabilità e riproduzione. ...*solo in quanto essi non sono qualcosa d'immoto, essendo anzi soltanto momenti del concetto e del movimento; l'organismo stesso, come figurazione, non è invece inquadrato in tali tre distinti sistemi come l'anatomia li ha elencati. In quanto tali sistemi debbono venir trovati nella loro effettualità e legittimati mediante questo trovare, deve si anche rammentare che l'anatomia non presenta soltanto tre siffatti sistemi, ma molti altri ancora. Quindi, a parte ciò, il sistema sensitivo deve avere in generale un significato del tutto diverso da quello che vien chiamato sistema nervoso;...* Perché il sistema nervoso non è localizzabile nei nervi che trovano i medici. ...*il sistema irritabile ne deve avere uno del tutto diverso da quello del sistema muscolare, e il sistema riproduttivo ne deve avere uno non meno diverso da quello degli organi di riproduzione. Nei sistemi della figura come tale l'organismo viene inteso secondo il lato astratto della morta esistenza; e i suoi momenti così presi appartengono all'anatomia e al cadavere, non già alla conoscenza né all'organismo vitale. Come parti morte essi hanno, anzi, cessato di essere, perché cessano di essere dei processi.* Ci sta dicendo che non soltanto il sistema nervoso, così come è studiato dall'anatomia, non rende conto dei processi della sensibilità, ma preso isolatamente nemmeno esiste, perché esiste soltanto in relazione con gli altri elementi, esiste preso in questa dialettica. Se è fuori da questa relazione anche il sistema nervoso non esiste, non c'è. Poco più avanti. *L'essenziale dell'organico, dato che questo è in sé l'universale, consiste anzi in generale nell'aver i suoi momenti altrettanto universali nell'effettualità, di averli cioè come processi penetranti per tutto; ma non consiste nel dare in una cosa isolata un'immagine dell'universale.* Questo è ciò che tenta lo scientismo: dare in una cosa isolata l'immagine dell'universale, dare, per es., nella fotografia dei nervetti l'immagine universale della sensibilità, oppure da una radiografia del cervello l'immagine del pensiero. (48) *Per tal guisa, nell'organico va senz'altro perduta la rappresentazione di una legge.* Vale a dire, tutte queste cose ci dicono che non è possibile stabilire nessuna legge, perché la legge muove da elementi astratti dal concreto e li fissa immaginando che ciascuno di essi sia l'universale; ma l'universale è l'intero, è l'intero organico, che è in continuo movimento. *La legge vuol cogliere ed esprimere l'opposizione come lati quieti, e in essi la determinatezza che è il rapporto reciproco. L'interno, cui appartiene l'universalità apparente, e l'esterno, cui appartengono le parti della figura quiescente, dovrebbero costituire i lati corrispondenti della legge; ma tenuti così reciprocamente separati, perdono il loro significato organico; e alla rappresentazione della legge sta proprio a fondamento che i suoi due lati abbiano un indifferente sussistere per sé essente...* È contraddittorio: la legge vuole che ciascuno di questi elementi sussista per sé, mentre, come abbiamo appena visto, ciascun elemento, preso per sé, fuori dal concreto, dall'intero, non c'è. *Ma ogni lato dell'organico consiste anzi nell'essere in lui stesso universalità semplice nella quale è risolta ogni determinatezza, nonché nell'essere il movimento di questa risoluzione.* Ciascuno di questi elementi è in quanto è preso nel movimento. A pag. 233. *Ma poiché appunto l'oggetto unifica immediatamente l'unità organica, l'infinito togliere o l'assoluta negazione dell'essere, con il quieto essere;...* I due lati: da una parte l'elemento universale e dall'altra, invece, il

movimento. Questi due lati vanno tenuti distinti nella scienza. ...e poiché i momenti sono essenzialmente puro passare, così non risulta nessuno di siffatti lati nell'elemento dell'essere, quali per la legge vengono richiesti. La legge vuole che ciascuno di questi elementi sia per conto suo, che esista per sé, mentre ci sta che no, non esiste per sé. A pag. 241 (60) *Se invece consideriamo quest'altro lato dell'inorganico non come processo ma come quieto essere, allora esso lato è la coesione ordinaria, è una proprietà sensibile semplice postasi da un lato di contro al momento dell'esser-altro, che lasciato libero e scomposto in molte proprietà indifferenti, rientra, come il peso specifico, in quelle molte proprietà stesse;...* Parla del peso specifico come uno degli elementi che dovrebbero essere qualcosa di universale, cioè, dare l'essenza della cosa, cosa che non avviene, ovviamente. A pag. 244 dice qualcosa che è un po' una summa di quanto detto prima. *Ma l'organico è una singolarità che è essa stessa pura negatività e che perciò in se stessa cancella la determinatezza fissa del numero, la quale conviene all'essere indifferente.* Questo è importante. Dice che l'organico è una singolarità che è pura negatività. Cosa vuol dire che è pura negatività? Vuol dire che è quella che è in quanto negazione di ciò che non è, e quindi è in quanto pura negatività. E, allora, dice, il numero che funzione ha, il numero che dovrebbe stabilire la proprietà particolare di qualche cosa? Essendo pura negatività cancella la determinatezza fissa di qualche cosa; nella negatività non c'è più nessuna determinatezza fissa perché ciascuna determinatezza è quella che è in relazione al movimento dialettico. Ma se ciascuna cosa è quella che è in relazione a un movimento dialettico, allora qualunque determinatezza fissa scompare; quindi, si perde anche l'utilità del numero. A pag. 245. *Il genere, come organismo effettuale, si fa semplicemente rappresentare da un sostituto.* Sarebbe il numero, in questo caso. *Ma il sostituto, cioè il numero che sembra segnare il passaggio dal genere alla figurazione individuale, e offrire all'osservazione entrambi i lati della necessità, intesa e come determinatezza semplice e come figura sviluppata, progredita fino alla varietà; il numero designa piuttosto l'indifferenza e la libertà reciproca dell'universale e del singolo che dal genere viene abbandonato a una differenza priva d'essenza qual è quella della grandezza, ma che tuttavia, essendo qualcosa di vitale, si dimostra altrettanto libero anche da questa differenza.* Qui "libero" è da intendersi nell'accezione per cui qualcosa non è vincolato a qualche altra cosa. Quindi, ci sta dicendo che il numero designa l'indifferenza dell'universale e del singolo, mentre, la legge voleva invece bloccare questa relazione, attraverso il numero, ma questo numero è totalmente indifferente a questa cosa, non ha nulla a che fare con loro. A pag. 247 (65) *Da ciò consegue che nell'esserci il quale ha una figura, all'osservazione può svilupparsi soltanto la ragione come vita in generale;...* L'esserci, nell'accezione heideggeriana del termine: l'uomo così come accade. *All'osservazione può svilupparsi soltanto la ragione come vita in generale, all'osservazione si sviluppa soltanto la ragione. È ciò con cui ho esordito: è la ragione che vede le cose. (66) Oltre al fatto, dunque, che nella natura organica la ragione osservativa giunge soltanto all'intuizione di lei stessa...* La ragione osservativa, cioè, io voglio osservare, e che cosa trovo? Me che osservo. L'unica cosa cui giunge non è altro che l'intuizione di me in quanto ragione che osserva. ...*come vita universale in generale, alla ragione medesima l'intuizione dello sviluppo e della realizzazione di quella vita diviene possibile soltanto secondo sistemi distinti in guisa del tutto universale, la determinazione o essenza dei quali non sta nell'organico come tale, anzi nell'individuo universale; e, - subordinatamente a queste differenze della terra, - l'intuizione dello sviluppo e della realizzazione di quella vita diviene possibile soltanto secondo distribuzioni in serie che il genere tenta di fare. Mentre, dunque, senza la vera mediazione che è per sé, l'universalità della vita organica nella sua effettualità deve precipitare immediatamente nell'estremo della singolarità, la ragione osservativa ha dinanzi a sé come cosa soltanto l'opinare;...* Se lo astraggo dall'intero, dice, precipita immediatamente nella singolarità; la ragione osservativa ha dinanzi a sé come cosa soltanto l'opinare. Questo perché, come abbiamo visto, questo elemento astratto dall'intero non ha nessuna possibilità di essere inserito in una legge; quindi, posso soltanto opinare, pensare che sia così. ...*e se pur essa ragione possa avere l'ozioso interesse di osservare questo opinare, essa deve limitarsi alla descrizione e alla narrazione di opinioni*

e di capricci della natura. Quindi, c'è il passaggio dall'apparente scientificità alla retorica, all'opinare. Tale libertà dell'opinare, che nulla ha di spiritualità, offrirà invero embrioni svariatissimi di leggi, tracce di necessità, accenni a ordinamenti e a classificazioni, rapporti buffi e appariscenti. Tuttavia nel rapporto dell'organico con le differenze dell'inorganico, differenze date come poste nell'essere: elementi, zone, climi, ecc., l'osservazione, per quel che concerne la legge e la necessità, non va oltre il grande influsso. Non va oltre la chiacchiera. Così, dall'altro lato, dove l'individualità non ha il significato della terra... La terra sarebbe l'universalità. ...anzi dell'Uno immanente alla vita organica ... – dall'altro lato all'osservazione non è possibile fare un passo oltre i garbati rilievi, gl'interessati rapporti, le amabili offerte al concetto; ma i garbati rilievi non sono per nulla sapere della necessità, gli interessanti rapporti si arrestano all'interesse, mentre qui l'interesse non è altro che l'opinione intorno alla ragione; e l'amabilità con cui l'individuale accenna a un concetto è quella amabilità da bambini che quando in sé e per sé pretende di avere qualche valore, è anche fanciullesca. Se, quindi, non vogliamo attenerci all'opinare, alla retorica, non potremo fare altro che considerare che tutto il mio osservare le cose non è nient'altro che la ragione che osserva: Ma che cosa osserva? Osserva forse qualcosa che è fuori di sé? Se non può osservare nulla che sia fuori di sé, allora la ragione osserva se stessa osservare. Non può fare altro. Osservandosi osservare, non fa che cogliere la sua essenza, che è quella di essere ragione, cioè movimento che va dall'in sé al per sé e ritorna all'in sé. Fa questo e non può uscire da questo, perché soltanto questo è l'intero, la verità, e cioè questo movimento dialettico in cui ciascun elemento è preso, per cui ciò che osservo, credendo di osservare la cosa, non è altro che il mettere in atto la mia ragione che osserva se stessa.

18 settembre 2019

Siamo a pag. 249 (69). *Volgendosi ora in se medesima...* Sta parlando dell'autocoscienza. ...*e dirigendosi al concetto che è effettuale in quanto anche libero, l'osservazione trova anzi tutto le leggi del pensare.* Questo è l'obiettivo della scienza: si accorge di pensare e vuole trovare le leggi di quel pensiero. *Questa singolarità che non è altro se non il pensare in lui stesso, è l'astratto movimento del negativo,...* Dicendo che è *l'astratto movimento del negativo* Hegel ci dà a intendere che questa singolarità del pensare non è altro che un'astrazione. Qui "astratto" potete intenderlo come lo poneva Severino: isolare un elemento dal racconto in cui è inserito e per cui esiste. Per esempio, se io voglio trovare le leggi del pensiero, mi trovo in una posizione particolare, e cioè devo considerare il pensiero come oggetto del pensiero. È come se in qualche modo dovessi astrarre il pensiero e, quindi, questo astratto movimento del negativo non è altro che l'astrazione di ciò che è negativo rispetto al mio pensiero, cioè il pensiero del pensiero. ...*movimento riattrato interamente nella semplicità; e le leggi sono al di fuori della realtà.* Si immagina che queste leggi siano al di fuori della realtà. Intanto, la realtà per Hegel, come sapete, è il vero, cioè il concreto, l'intero. Infatti, dice "Il vero è l'intero e l'intero è vero". La questione che interessa a Hegel in questo capitolo sulla ragione osservativa è che cosa accade nell'osservazione, o meglio, che cosa la rende possibile. È chiaro che da tutto ciò che ci ha detto fino adesso l'osservazione comporta dei problemi. Il problema principalmente è che per osservare devo astrarre dal concreto quell'elemento che osservo. Per osservare la lampada devo astrarla da quella proposizione che dice "questa lampada che è sul tavolo", devo considerare questa lampada per sé. Quindi, che cosa accade per Hegel? Accade che in questa astrazione mi trovo a dovere stabilire delle leggi, quindi, un universale, da applicare poi al singolare, all'evento, all'immanente, a ciò che accade. Quindi, da una parte una legge, un universale, un estremo; dall'altra parte, l'altro estremo, e cioè l'immanente, ciò che accade. Voglio che ciò che accade rientri dentro una legge. La domanda che si pone Hegel è se questo sia possibile; la risposta che dà è no. Non è possibile nel senso che hegelianamente questi due estremi, questi due lati, il singolare e l'universale, devono rimanere separati, perché la legge

è universale, non può ovviamente essere il singolare; si tengono separati proprio per questo. Adesso trascendo un po' Hegel, ma il problema è che per trovare una legge devo mantenere separati l'universale dal singolare nel tentativo di trovare una legge universale che renda conto del movimento del singolare. Ma, sempre hegelianamente, il movimento, che Hegel chiama dialettica e che consente l'esistenza sia del singolare sia dell'universale, è propriamente ciò che impedisce di mantenere separati i due elementi. Questi due elementi, questi due estremi, sono in una relazione tale per cui non può darsi l'uno senza l'altro. Ma qui vedete subito che ciò che dice Hegel contrasta immediatamente con tutti i principi dell'osservazione perché, se non può darsi l'uno senza l'altro, non posso astrarre l'uno dall'altro, non posso tenerli separati, perché così facendo nego il movimento dialettico, cioè, nego la possibilità che un elemento possa essere se stesso. Cercando una legge che vincoli il singolare all'universale, devo trovare un qualche cosa che si applichi universalmente al singolare, ma, se si applica universalmente al singolare, per Hegel, nel momento in cui io pongo il singolare pongo anche immediatamente il suo opposto, che in questo caso sarebbe l'universale. Quindi, perché ciò che accade sia effettivamente qualcosa che accade è necessario che il per sé, il significato di questa cosa, ritorni sull'accadere modificandolo e dando a questo accadere un significato. Ma, se tengo separate le due cose, e sono costretto a farlo se voglio porre una legge universale, che non posso sovrapporla all'evento, non possono essere la stessa cosa, non può l'uno ricadere sull'altro, la legge universale deve rimanere separata dall'evento. È questo il problema dell'osservazione, che tenta proprio questo, e cioè di mantenere separate le due cose ma poi, una volta tenute separate, si trova nella condizione di non potere attribuire una relazione necessaria tra le due, e non c'è una relazione necessaria perché le ha tenute separate. A pag. 256 (78) *Viene allora a cadere quell'essere che sarebbe in sé e per sé e che dovrebbe costituire l'un lato di una legge, e precisamente il lato universale. L'individualità è ciò che è il suo mondo in quanto mondo suo;... Qui sta ponendo la differenza tra individualità e universalità. ...è essa stessa il circolo del proprio operare, circolo in cui essa si è rappresentata come effettualità; e, senz'altro, è soltanto unità dell'essere in quanto già dato, e dell'essere in quanto costruito; unità i cui lati non cadono l'uno fuori dell'altro;... In questa unità tra le due cose, poste hegelianamente, chiaramente i due lati non cadono uno fuori dell'altro in quanto partecipano entrambi del movimento dialettico. ...il che invece avveniva nella rappresentazione della legge psicologica, - come mondo dato in sé, e come individualità essente per sé; ossia, considerando questi lati ciascun per sé, non sussiste necessità né legge alcuna del loro rapporto reciproco. Se li considero separati, e devo farlo, non c'è nessuna necessità del loro rapporto reciproco. Pag. 264, (89). Hegel considera tre aspetti riguardo all'osservazione: le leggi psicologiche, la fisiognomica e la frenologia. Non le considereremo separatamente in quanto la questione che si pone è la stessa. L'individualità... Considera sempre l'individualità contrapposta all'universalità. ...L'individualità abbandona quell'esser-riflesso in sé che è espresso nei tratti,... Questa è la fisiognomica, i tratti del viso, ecc. ...e pone la propria essenza nell'opera. Qui inserisce un elemento importante: l'opera, il fare. L'individualità contraddice allora a quella relazione che viene stabilita dall'istinto della religione, allorché esso si mette a osservare l'individualità autocosciente per ricercare ciò che debba essere l'interno o l'esterno di lei. Sappiamo che pone l'interno come l'essenziale e l'esterno come inessenziale, pur essendo ciò che si mostra. Questo punto di vista ci conduce al pensiero tipico che sta a base della scienza fisiognomica, - se pur di scienza si possa parlare. L'opposizione alla quale questo osservare è riuscito, e, secondo la forma, l'opposizione di pratica e di teoretica, poste tuttavia entrambe entro la pratica stessa; - è l'opposizione dell'individualità attuantesi nell'azione... Ciascuno agisce, fa delle cose, e in questo c'è l'individualità, riguarda l'individuo, non c'è una legge universale. ...e dell'individualità stessa, a quel modo ch'essa, svincolatasi in pari tempo dall'azione, si riflette in se stessa in guisa che l'azione le divenga oggetto. Qui incomincia a porre una questione importante, che poi svilupperà ulteriormente nel corso di tutta la *Fenomenologia*: l'opera, il fare. Tutta la filosofia di Hegel è una filosofia pragmatica, non c'è nulla di intellettualistico nel pensiero di Hegel, ma è*

tutto volto a considerare il fare, l'agire, perché è questo che conta. Come dire che il vero che attiene a una persona, a una individualità, è nel suo fare, nel suo operare. *A questo osservare, l'operazione stessa e l'opera, - sia del linguaggio, sia di un'effettualità maggiormente consolidata, - hanno il valore dell'esterno inessenziale...* Questo osservare cerca tratti che permangono e, quindi, non può propriamente fissarsi sull'opera. L'opera è qualcosa che si effettua qui e adesso, mentre l'osservazione cerca ciò che permane per poterne stabilire delle leggi universali. *...mentre l'esser-entro-sé dell'individualità ha quello dell'interno essenziale.* C'è sempre questo aspetto nell'osservazione: l'interno e l'esterno, dove l'esterno dovrebbe rendere sempre conto dell'interno. *Tra i due lati che la coscienza pratica ha in lei (l'intenzione e l'operazione, l'opinione circa la propria azione e l'azione stessa)...* C'è una differenza tra ciò che penso di ciò che faccio e ciò che faccio. Questo anche Freud, molti anni dopo, lo aveva colto: io dico di non volere fare una certa cosa ma poi la faccio. Ciò che conta per Hegel, così come anche per Freud, non è tanto quello che dico ma ciò che faccio. Se io dico di non volere fare una certa cosa e poi continuo a farla ininterrottamente, è questo mio fare che importa. Non è lontano da ciò che diceva Freud rispetto al diniego, quando diceva "ho sognato una donna ma non era mia madre". Importa, certo, il fatto che lo neghi ma ciò che conta è la presenza della madre nel suo discorso. *Ciò che dunque l'osservazione ha a suoi oggetti è un'esistenza opinata; ed ivi l'osservazione trascoglie delle leggi.* Ciò che l'osservazione pone come prioritario è qualcosa che ha un'esistenza opinata, cioè, io penso che sia così ma, siccome ho scartato l'opera, il fare, non mi resta che ciò che penso del fare; assumo quello che penso del fare come la parte prioritaria, cancellando, quindi, l'opera. A pag. 268. *L'operazione è questo, e la creatura umana individuale è ciò che è l'operazione; nella semplicità di tale essere l'uomo, per altri uomini, è un'essenza universale nell'elemento dell'essere, e cessa di essere essenza puramente opinata.* Diventa quello che è in base al fatto che fa certe cose, quindi, gli altri vedono che fa certe cose, indipendentemente da quello che dice. *Nell'operazione l'uomo non è posto come spirito; ma dacché si tratta del suo essere come essere, e dacché, da una parte, un essere duplicato, - quello della figura e quello dell'operazione, ciascuno dei quali deve essere l'effettualità umana, - si contrappone, ecco che come genuino essere dell'uomo deve affermarsi solo l'operazione, - non la figura la quale dovrebbe esprimere ciò ch'egli opina rispetto alle proprie operazioni o ciò che si opinerebbe ch'egli abbia la sola possibilità di fare.* Hegel sta dicendo che quello che importa è quello che la persona fa, è il suo agire. Questo pone l'accento per Hegel sulla questione del fare, dell'operazione. L'operazione è, sì, qui posta come un operare in termini generali, però ci sta anche dicendo tra le righe che questo operare non è altro che l'operare del linguaggio, facendosi, dicendosi. Ciò che importa è ciò che il linguaggio fa, è con questo che ci si confronta continuamente. Che cosa fa il linguaggio? Lavora: il famoso passaggio dal significante al significato, dove il significato è il lavoro che consente al significante di essere quello che è. Quindi, questa opera, questo lavoro – che poi Marx riprenderà in tutt'altro modo, naturalmente – è fondamentale per Hegel, è il perno di tutta la sua filosofia, di tutto il suo pensiero, dove si tratta di intendere, per quanto ci riguarda, come questo operare non sia altro che l'operare del linguaggio, il lavoro del linguaggio. Parlando di lavoro del linguaggio parliamo del suo funzionamento, ovviamente; l'opera del linguaggio è il suo funzionamento, è il modo in cui sta funzionando qui e adesso. A pag. 269. *Lo smembramento di questo essere in intenzioni e simili finezze, per cui l'uomo effettuale, ossia la sua operazione, si dovrebbe spiegare ritornando all'opinato essere, quali si siano le intenzioni ch'egli potrà fabbricarsi a proposito della sua effettualità, deve venir lasciato all'oziosità dell'opinare; oziosità la quale, quando mettendo in pratica la propria inerte saggezza, neghi il carattere della razionalità a chi agisce e lo maltratti affannandosi a spiegare come l'essere di lui sia on l'operazione, ma la figura e i tratti, merita di provare l'efficacia della replica già rammentata che le dimostrerà come qualmente la figura, lungi dall'essere un in-sé, sia invece un oggetto da toccar con mano.* Sta dicendo che è inutile cercare nella intenzione un qualche cosa che non ha a che fare con ciò che una persona fa, come dire: "sì, ha fatto questo ma voleva fare un'altra cosa". Anche Freud, se ci pensate, tiene propriamente conto di questo.

Prendete l'atto mancato: non volevo fare questo, ma l'ho fatto. Hegel sta dicendo che è questo che importa: ciò che io faccio. Ciò che io faccio è ciò che io sono; propriamente, potremmo dire che io sono ciò che faccio. Ma il fare precipuo è il dire; quindi io sono ciò che dico, quindi, ciò che penso; sono questa effettualità continua del mio dire, questo effettuarsi ininterrotto della parola. Questa è la questione principale per Hegel su cui baserà anche tutta la sua etica e anche l'estetica. Questa opera, che è l'operare del linguaggio, è propriamente ciò che a noi interessa di più. L'operare del linguaggio, vale a dire, ponendo un elemento si pone anche il suo opposto, cioè, il suo significato, perché il significato, nonostante sia ciò che rende il significante quello che è, comunque si oppone al significante; quindi, il significante trae la propria essenza da ciò che propriamente il significante non è. Il che rende conto bene del funzionamento del linguaggio: ciascuna cosa è quella che è in virtù del fatto che non è quella che è. Questa opposizione, se ci pensate bene, non è poi così lontana da ciò che diceva Eraclito rispetto al πόλεμος (*polemòs*), tradotto generalmente con guerra, ma è l'opposizione, la contrapposizione, l'antitesi. Eraclito diceva che il πόλεμος è il padre di tutte le cose, cioè questa contrapposizione tra ciò che è e ciò che fa, vale a dire, ciò che quella cosa non è; è questa cosa che non è che fa della prima cosa quella che è. Questo è il πόλεμος, l'opposizione, che poi non è altro che la distanza che il linguaggio instaura. Andiamo a pag. 287. La questione è sempre la stessa, e cioè il fatto che l'osservazione tenta di stabilire delle leggi universali tra due cose che, per poterle considerare, deve tenere separate, ma tenendole separate non può trovare nessuna legge che le metta in relazione, perché ciò che evita è proprio la relazione, ciò che invece Hegel ha instaurato: la relazione tra i due elementi è ciò che fa l'intero, è ciò che fa l'unità, ciò in cui consiste il concreto, e potremmo dire che il concreto è l'opera, è il fare. Quando io dico "questa lampada che è sul tavolo", questo mio dire è l'intero, nel senso che metto in atto questo racconto, questa cosa che funziona come un'unità, appunto come un intero, che poi io lo smembro nei vari elementi che lo compongono, gli astratti.

Intervento: Non è possibile, allora, stabilire la legge universale di un fenomeno?

Per Hegel propriamente no. Per Hegel questa legge universale rimane sempre e comunque qualcosa che è riferito a un elemento che, sì, può accadere, certo, ma potrebbe anche non accadere ciò che la legge universale stabilisce. Questo lo aveva già discusso precedentemente, ogni legge universale è posta per induzione: tutte le mattine sorge il sole, ma questo non offre certezza, domattina sorgerà il sole? Sì, lo speriamo tutti, ma non possiamo stabilirlo come una certezza. Quindi la legge universale ha sempre questo limite: è induttiva; muove da elementi singoli, dalla singolarità, per imporre una universalità. Ma questa universalità – è questo il discorso che fa Hegel – non toglie mai la singolarità, non riesce a toglierla, come, invece, accade nella dialettica; non riuscendo a toglierla rimane la singolarità a fianco della universalità, cioè, l'universalità è sempre debitrice della singolarità; quindi, è una universalità *sui generis*, che non offre la certezza assoluta.

Intervento: Mi pare da avere inteso che la scienza debba isolare l'oggetto dal mondo che lo fa esistere. Hegel dice che l'oggetto non è conoscibile se isolato, separato dal mondo, cioè dalla relazione che fa essere quell'oggetto quello che è.

Certo. Quello che appare, il fenomeno. È esattamente quello che diceva Severino: il fatto che ciascun elemento è quello che è in una relazione. Per es. "la lampada che è sul tavolo": "la lampada che è sul tavolo" è "la lampada che è sul tavolo" perché non è la lampada ma è "la lampada che è sul tavolo", cioè è inserita all'interno di questa proposizione. All'interno di questa proposizione questa lampada è una certa cosa, se io la astraggo, come fa la scienza...

Intervento: Se io la astraggo io non posso comunque considerarla perché va bene che non è "questa lampada che è sul tavolo" ma è comunque una lampada che è inserita in un altro intero.

Esattamente. Diciamola così: è inserita in un altro racconto.

Intervento: Si potrebbe dire che l'astrazione pura non esiste...

È quello che ci dice qui Hegel rispetto all'osservazione. L'osservazione vorrebbe l'astrazione pura: io osservo quella cosa per quello che è quella cosa, indipendentemente da tutto ciò... La stessa cosa fra cinque minuti non è più la stessa cosa, perché il mondo che la fa esistere nel frattempo è cambiato: io mi sono spostato da qui e mi sono messo qua, il mondo è cambiato. A pag. 287 (11). *Da tal mutevole linguaggio ritornata infine al saldo essere, l'osservazione, secondo il proprio concetto, proclama che non come organo, non come linguaggio e segno, ma come morta cosa l'esteriorità costituisce l'effettualità esterna e immediata dello spirito.* La cosa non è più viva, nel senso che non è più inserita all'interno del racconto in cui questa cosa esiste, che la fa vivere, perché relazionata con infinite altre cose. Per osservare, è come se si dovesse uccidere la cosa, toglierle la vita. Il che naturalmente comporta nell'osservazione la necessità di sbarazzarsi di tutto ciò che fa vivere una cosa, ma la cosa è viva nel senso in cui questa cosa partecipa di tutte le cose che la circondano e che la fanno essere quella che è. È viva nel senso che muta continuamente; come dicevo prima, basta un movimento e il mondo cambia.

Intervento: Lo aveva già detto Hegel: se stabilisco una cosa la faccio morire, non si muove più.

No, non ha più relazione con niente. Il che è vero, perché se io isolo un elemento linguistico, per osservarlo, - che è quello che poi fa la linguistica - questo elemento è morto, non c'è più. È quello che trova Trubeckoj quando considera il fonema: dice che "p" esiste nella sua esecuzione, cioè in quanto viva, ma "p" in quanto tale non c'è, non esiste: non c'è da nessuna parte "p". *Dalla prima osservazione della natura inorganica fu superata la posizione secondo la quale il concetto dovrebbe esser dato come cosa; ora invece l'ultimo modo dell'osservazione ripristina quella posizione in quanto essa riduce a cosa l'effettualità stessa dello spirito...* L'effettualità stessa dello spirito è quella che prima vi indicavo come la vita della cosa, che è viva in quanto inserita in un racconto, in quanto mutevole continuamente. ...o, per esprimerci inversamente, in quanto essa dà al morto esserci il significato dello spirito. *Così l'osservazione è giunta ad enunciare ciò ch'era il nostro concetto di lei: che cioè la certezza della ragione cerca se stessa come effettualità oggettiva.* Ciò che la ragione, l'osservazione, cerca, lo trova in se stessa, cioè, nella ragione che osserva; lì trovo ciò che cerco. Io voglio sapere tutto di questo aggeggio, quindi, lo osservo; ma che cosa osservo? In questo mio osservare c'è il mio mondo, come direbbe Heidegger. Quindi, in questa cosa che osservo, se c'è il mio mondo, io mi trovo a osservare il mio mondo. Osservando il mio mondo non faccio altro che osservare me. Siamo a pag. 288. Qui riprende la questione dell'autocoscienza infelice, del discorso religioso. *L'autocoscienza infelice alienava la sua indipendenza e lottava fino a tradurre il suo esser-per-sé in cosa. Così essa da autocoscienza ritornava a coscienza,...* Rinunciava, cioè, all'autocoscienza, alla consapevolezza di sé, offrendosi totalmente a Dio e, quindi, ritorna a coscienza, a qualcosa, cioè, che non ha coscienza di sé. ...*ma ciò che è cosa è l'autocoscienza; - essa è dunque l'unità dell'io e dell'essere: la categoria. Essendo l'oggetto determinato così per la coscienza, questa ha razionalità.* Se l'oggetto è determinato per la coscienza vuole dire che è razionale, senza la razionalità la coscienza non determina niente. *La coscienza, non meno dell'autocoscienza, è in sé propriamente ragione;...* Qui torniamo alla vecchia questione, e cioè che sia la coscienza che l'autocoscienza sono in quanto già inserite nella ragione; la ragione non è l'ultimo elemento di un percorso che porta dalla scemenza fino alla ragione; no, la ragione è già da prima, è la condizione perché possa innescarsi tutto il processo. Se volete dirla con Heidegger, ciascuno nasce già nel linguaggio. Perché qualunque cosa possa accadere, io devo già essere nel linguaggio o, per dirla con Hegel, devo già essere nella ragione, sennò non c'è coscienza né autocoscienza, non c'è niente. ...*ma soltanto di quella coscienza cui l'oggetto si è venuto determinando come categoria può dirsi che sia fornita di ragione;...* Se è determinato allora è ragione, ma se non è determinato non è niente. ...*ciò non pertanto resta ancora ben distinto il sapere che cosa sia ragione.* Occorre riflettere bene su che cosa sia ragione. *La categoria che è l'unità immediata dell'essere e del Suo...* Qualcosa è ed è quello che è per sé. ...*deve percorrere entrambe queste forme; e la coscienza osservativa è appunto ciò cui la categoria stessa si presenta nella forma dell'essere. Nel suo risultato questa coscienza esprime*

come proposizione ciò di cui essa è l'inconsapevole certezza; esprime quella proposizione che è insita nel concetto della ragione. La coscienza, come dice lui, esprime come proposizione ciò di cui essa è l'inconsapevole certezza. Qualunque cosa esprima una proposizione è ciò che è già certezza per la coscienza, nel senso che l'unica certezza che ha è quella di essere pensante, di essere coscienza. Naturalmente, sa di essere coscienza, e questo la porta all'autocoscienza, ma tutti questi momenti sono momenti di un intero, non c'è prima uno e l'altro dopo. È chiaro che Hegel ha fatto un percorso dove prima parla di una cosa e poi di un'altra, perché non si può parlare di tutti simultaneamente, però ha mostrato come tutti questi elementi intervengano simultaneamente, e cioè che l'ultimo elemento, l'arrivo, è il primo, è la condizione perché tutto il percorso possa avviarsi. *Tale proposizione è il giudizio infinito secondo il quale il Sé è una cosa, giudizio che toglie se medesimo.* Questa proposizione, dice, è il giudizio infinito perché è continuamente mediato da qualche cosa. Non è immediato, non ha immediatamente accesso alla cosa, ma è mediato, per esempio, dal linguaggio, è mediato da una serie di altre proposizioni; infatti, è un giudizio infinito, perché non si ferma mai. Questo giudizio infinito è un *giudizio che toglie se medesimo*: per potere giudicare qualche cosa, questo giudizio deve togliersi a un certo punto, sennò non si ferma mai; quindi, deve dire a un certo punto che è così, sennò si va avanti all'infinito. *Il momento di quel giudizio infinito è il passaggio della immediatezza nella mediazione o negatività.* Questo giudizio infinito non è altro che il passaggio dell'immediatezza della sensibilità - che coglie qualche cosa ma che ancora non sa che sta cogliendo qualche cosa, pur cogliendo qualche cosa - nella mediazione o negatività. La negatività non è altro che la mediazione stessa, vale a dire, il tenere conto che una cosa è quella che è in virtù di altro, mentre la immediatezza immagina che qualche cosa sia quello che è in virtù di se stessa. *L'oggetto dato è perciò determinato come oggetto negativo; ma, di contro ad esso, la coscienza è determinata come autocoscienza.* Una volta che io pongo l'oggetto pongo anche qualche cosa che si oppone all'oggetto, ma a questo punto la coscienza si determina come autocoscienza, cioè sa che c'è del negativo nell'oggetto, che va tolto, ma facendo tutte queste operazioni si rende conto di ciò che è, cioè autocoscienza, sapere di sé, il famoso "Io sono Io". *Orverosia la categoria che nell'osservare ha percorso la forma dell'essere, è posta ora nella forma dell'esser-per-sé;...* Passa dall'essere puro, semplice, all'essere-per-sé, cioè, dal significante al significato. *...non più la coscienza si vuole immediatamente trovare, anzi vuol produrre se stessa mediante la sua attività. Essa è a se stessa il fine del suo operare, così come nell'osservare era tutta dedita soltanto alle cose.* Ciò che "alla fine" la coscienza trova... non è tanto se stessa che vuole trovare, per potersi definire, per potersi osservare, ma ciò che trova è se stessa che sta facendo tutte queste cose, cioè, trova se stessa in quanto fine del suo operare. Tutte queste operazioni non sono nient'altro che un operare continuo del linguaggio. E, allora, potremmo dire che il linguaggio, se volessimo osservarlo con estrema attenzione, come abbiamo fatto in questi anni, alla fine troveremmo, come abbiamo trovato, che ciò che fa il linguaggio è produrre se stesso all'infinito, cioè, linguaggio che si producendosi ininterrottamente. È questo che troviamo, così, come ci dice Hegel, la coscienza, che si ritrova come autocoscienza, a questo punto l'oggetto che vuole indagare, e cioè se stessa, e la porta a prendere atto del fatto che in questa operazione non fa altro che produrre se stessa. Quindi, potete vedere la stretta connessione fra ciò che dice Hegel e il funzionamento del linguaggio. In effetti, è come se avesse riassunto in un certo qual modo, anche se non era sua intenzione farlo, il percorso che abbiamo fatto in questi anni, quando abbiamo incominciato a cogliere il linguaggio e il suo funzionamento, cogliendo anche aspetti della logica. In tutto questo operare alla fine ciò che si incontra è l'operare stesso, e cioè l'autoprodursi continuo del linguaggio, il cui unico fine, come sappiamo, è produrre se stesso, nient'altro che questo. Siamo arrivati al punto B, *L'attuazione dell'autocoscienza razionale mediante se stessa.* Potremmo dire: l'attuazione del linguaggio mediante se stesso.

A pag. 292. *L'autocoscienza ha trovato la cosa come sé e sé come cosa; vale a dire è per l'autocoscienza ch'essa, in sé, è l'effettualità oggettiva. L'autocoscienza non è più la certezza immediata di essere ogni realtà; ma è una certezza tale per la quale l'immediato in genere ha la forma di un tolto,...* Quindi, è universale. *...di modo che la sua oggettività vale ancora soltanto come una superficie, di cui interno ed essenza è l'autocoscienza medesima. L'oggetto al quale l'autocoscienza si rapporta positivamente è, perciò, un'autocoscienza; essa è nella forma della cosalità, vale a dire è indipendente; ma l'autocoscienza ha la certezza che questo oggetto indipendente non è per lei nulla di estraneo; essa quindi sa di essere da lui riconosciuta in sé; essa è lo spirito che nella duplicazione della sua autocoscienza e nell'indipendenza di entrambe le autocoscienze ha la certezza di avere la sua unità con se stesso. Tale certezza le si deve ora elevare a verità: ciò che per l'autocoscienza ha il valore di un in-sé e che è nella sua interiore certezza, deve entrare nella sua coscienza e divenire per lei.* Quello che Hegel sta dicendo è notevole. Sta dicendo che l'autocoscienza non è soltanto la consapevolezza di sé in quanto tale, anche, certo, ma anche la consapevolezza che tutto ciò che incontra è sempre lei stessa. Ora, se noi riflettiamo sulla questione in termini più radicali, qualunque cosa accada non è solo nel linguaggio ma “per” il linguaggio. Detta in un altro modo, ciò che si incontra è sempre ed esclusivamente linguaggio, il suo funzionamento, la sua struttura. Io incontro, per esempio, una cosa, un pensiero, una persona. Ciò che ci sta dicendo Hegel è che io, in realtà, è che non incontro una cosa, un pensiero, una persona, incontro sempre e soltanto linguaggio, incontro sempre e soltanto il suo funzionamento. È questo che sta dicendo rispetto all'autocoscienza: l'autocoscienza trova se stessa, sempre, ovunque si rivolga trova se stessa. È come dire che ovunque mi rivolgo trovo sempre e soltanto linguaggio: parlo con una persona, guardo una cosa, rifletto su una considerazione; tutte queste operazioni non sono altro che un modo per incontrare il linguaggio nel suo funzionamento, e la cosa importante che ci sta dicendo è che non c'è altro. Dicendo che l'autocoscienza è per se stessa ha già detto tutto. L'autocoscienza non è che è per l'oggetto; no, l'oggetto è qualche cosa che l'autocoscienza incontra, ma incontrandolo incontra sempre e soltanto se stessa, perché questo oggetto, e lo diceva già nelle prime pagine, è sempre e comunque per la coscienza. Quindi, il passo che fa qui Hegel è importante; è chiaro che lui non lo porta alle estreme conseguenze, ma possiamo farlo noi intendendo, come stavo dicendo, che ogni cosa che io faccio o che penso mi conduce sempre e soltanto a vedere “linguaggio” nel modo in cui sta funzionando; non incontro altro, non posso incontrare altro che questo. Capite che è una considerazione notevole. Certo, è un altro modo per dire che non c'è uscita dal linguaggio, un modo molto forte. Guardando questo aggeggio io non faccio niente altro che esperire il funzionamento del linguaggio. Prosegue a pag. 293. *Da prima questa ragione attiva è consapevole di se stessa soltanto come un individuo, e, come individuo, deve promuovere e produrre la propria effettualità nell'Altro; ma poi, elevandosi la sua coscienza all'universalità, quest'individuo diviene ragione universale, ed è consapevole di sé come ragione, come di un qualcosa che è già riconosciuto in sé e per sé e che nella pura coscienza unifica ogni autocoscienza; esso è l'essenza spirituale pura che, pervenendo in pari tempo alla coscienza, è la sostanza reale a cui, come al loro fondamento, ritornano le forme precedenti...* Parla di sostanza reale; l'unica sostanza reale è il linguaggio. In effetti, è l'unica cosa, come dicevamo prima, con cui ho a che fare, solo con questo. Hegel ci arriva muovendo dalla sua considerazione intorno alla coscienza, a come si avvia la coscienza, come ciascuna cosa è quella che è in quanto è per la coscienza, cioè, si accorge che la cosa non è per sé, non ha in sé la propria causa e la propria origine, non è un oggetto metafisico tradizionalmente inteso, ma è per la coscienza, cioè, esiste in quanto c'è una coscienza che lo fa esistere. Quindi, se questo oggetto è nel e “per” il linguaggio, è ovvio che qualunque oggetto io veda è già un elemento linguistico e, quindi, ciò che per la coscienza è oggetto è sempre un qualcosa che, come per Hegel, è sempre coscienza... potremmo dire, sempre linguaggio. Questo è, come dice Hegel, l'attuazione della coscienza razionale, cioè, si attua in questo, nel prendere atto che l'autocoscienza è il

trovarsi, sempre e comunque, ad avere a che fare con l'autocoscienza. *Viceversa la coscienza singolo è solo questo Uno nell'elemento dell'essere, poiché essa, nella sua singolarità, si è consapevole della coscienza universale come del suo proprio essere, mentre il suo operare e il suo esserci sono l'universale ethos. In effetto il concetto dell'attuazione della ragione autocosciente ha la sua perfetta realtà nella vita di un popolo; giacché l'attuazione della ragione consiste nell'intuire nell'indipendenza dell'altro la completa unità con lui, o nell'avere a oggetto come mio esser-per-me questa libera cosalità di un altro da me trovata, che è il negativo di me stesso. La ragione è presente come la fluida sostanza universale, come l'intrasmutabile semplice cosalità, la quale si rifrange in tante essenze perfettamente indipendenti, a quel modo che la luce si rifrange in quegli innumerevoli punti per sé lucenti che sono le stelle; nel loro assoluto esser-per-sé quelle essenze non solo sono in sé risolte nell'indipendente sostanza semplice, ma lo sono anche per se stesse; esse sono consapevoli di essere queste singole essenze indipendenti, per ciò che sacrificano la loro singolarità, e per ciò che quella universale sostanza è l'anima loro e la loro essenza, - così come questo universale è alla sua volta l'operare di esse come singole o è l'opera da loro prodotta. Qui c'è un passaggio in cui si considera che l'autocoscienza, posta come singolo, certo, vuole universalizzarsi, in quanto come singolo ha il suo opposto che deve integrare, ma questo opposto a questo punto è un'altra autocoscienza. E, allora, dapprima questo altro è ciò che si oppone a me e, quindi, devo in qualche modo integrarlo, solo che l'altro ha una sua autocoscienza e non vuole essere integrato. Ecco che allora per Hegel si fonda lo Stato. Non è casuale che alcuni abbiano considerato che Hegel abbia posto le basi per la nazione tedesca e poi, in seguito, per il nazionalismo tedesco, perché lui ha visto nello Stato questo processo di sintesi dove ciascuno opera, insieme con gli altri, al fine di una unità, che sarebbe la sintesi. Vale a dire, ci sono io, che sono la tesi, poi ci sono gli altri, che sono l'antitesi, e poi c'è lo Stato, nel senso di un lavorare di tutti e di ciascuno, di tutti, per questa unità, per una sintesi, che comporterebbe, come poi vedremo, il Sapere Assoluto. A pag. 295. Ma nella sostanza universale l'individuo non ha soltanto questa forma del sussistere del suo operare in genere, sì anche ha in essa il proprio contenuto; ciò che l'individuo opera, è l'universal genio e costume di tutti. Questo contenuto, in quanto si è completamente singolarizzato, è, nella sua singolarità, incluso nell'operare di tutti. Il lavoro dell'individuo per i suoi bisogni è un soddisfacimento tanto dei bisogni degli altri quanto dei suoi propri; e il soddisfacimento dei bisogni propri egli raggiunge soltanto mediante il lavoro degli altri. Come l'uomo singolo nel suo lavoro singolo compie già inconsapevolmente un lavoro universale, così, per converso, compie il lavoro universale come suo oggetto di cui egli è consapevole; l'intero diviene opera sua come intero per il quale il singolo si sacrifica, e proprio così ne riottiene se stesso. Qui non c'è niente che non sia reciproco, niente in cui l'indipendenza individuale, nel dissolvimento del suo esser-per-sé, nella negazione di se stessa, non si conferisca il proprio significato positivo, che è di essere per sé. Questa unità dell'essere per altro o del farsi cosa, e dell'esser-per-sé, questa universale sostanza parla il suo linguaggio universale nei costumi e nelle leggi di un popolo;...* Qui c'è tutto il pensiero di Hegel, o almeno buona parte, rispetto alla politica, e cioè ci sta dicendo che lo Stato non è altro che l'integrazione della tesi e dell'antitesi, vale a dire, il risultato dell'opera di tutti e di ciascuno al fine giungere alla felicità, che è poi sempre questo l'obiettivo. Ma noi possiamo intendere qualcosa di più oltre a questo. Hegel, certo, parla in termini politici ma possiamo porre la cosa anche in termini strutturali, e cioè intendendo che questi "tutti", questi "altri", per parlarne come Heidegger, sono il mondo di cui io sono fatto. La nozione di mondo in Heidegger, e cioè la totalità degli enti, è ciò con cui ciascuno si confronta continuamente, ed è vero anche in Heidegger che io sono il risultato, il prodotto di tutta una serie di cose che ho fatte, ma anche di cose che altri hanno fatte. Come dicevamo tempo fa, non ho inventata io la lingua in cui mi trovo, l'ho trovata; questa lingua è il risultato del lavoro di migliaia e migliaia di anni e di milioni di persone, che hanno contribuito al farsi di questa lingua. In questo senso si può intendere ciò che sta dicendo qui Hegel, e cioè che io sono, sì, il prodotto di ciò che ho fatto, ma sono il prodotto anche di ciò che altri hanno fatto e che stanno facendo. Il che poi comporta, ovviamente, il prendere atto che il trovarsi

a essere il risultato di un percorso millenario porta anche a intendere il motivo per cui io mi trovo a fare certe cose, a pensare certe cose; non avrei potuto pensare certe cose senza, per esempio, alcuni pensatori greci, senza Heidegger, o senza Hegel. Quindi, il loro lavoro, in qualche modo, è anche il mio lavoro, e il mio lavoro può dare un contributo, almeno spero, al lavoro che hanno fatto loro. Qui vedete all'opera l'autocoscienza che coglie altre autocoscienze, potremmo dire altri discorsi, altre narrazioni, e li integra nel proprio discorso, arricchendolo ovviamente. A pag. 296 (122). *Perciò in un popolo libero la ragione è in verità attuata; essa è spirito presente e vivente, nel quale l'individuo non solo trova espressa e data come cosalità la sua destinazione (cioè la sua essenza universale e singola)... Singola perché sono io, universale perché sono fatto del mondo. ...ma è esso stesso questa essenza ed ha anche raggiunto la sua destinazione. Proprio per questo gli uomini più sapienti dell'antichità hanno trovato la sentenza: sapienza e virtù consistono nel vivere conformemente ai costumi del proprio popolo.* In termini più semplici significa che ciascuno trova il proprio sapere, la propria virtù, nel fatto di accogliere tutto ciò di cui è fatto e ciò di cui fatto è la sua tradizione, la sua esperienza, buona o cattiva che sia, naturalmente. Si tratta di accoglierla, accoglierla perché io sono fatto anche di questo, anzi, sono fatto soprattutto di questo. Ricordate il famoso motto di Nietzsche: "Ciò che fu, io volli che fosse", cioè io sono responsabile di tutto ciò che ho fatto, nel bene e nel male, e lo accolgo perché tutte queste cose sono me, non sono altro da me. A pag. 297 (125). *Inoltre la coscienza singola, a quel modo ch'essa ha immediatamente la sua esistenza nell'eticità reale o nel popolo, è quindi una compatta fiducia, alla quale o spirito non si è risolto nei suoi momenti astratti, e che non sa quindi neanche di essere per sé come pura singolarità. Ma allorché la coscienza singola è arrivata, come pur deve, a questo pensiero, allora tal sua unità immediata con lo spirito o il suo essere in esso, la sua fiducia, è perduta; isolata per sé, la coscienza singola è ora a sé l'essenza: essenza non è più lo spirito universale. Il momento di questa singolarità dell'autocoscienza è bensì nello spirito universale stesso, ma soltanto come una grandezza dileguante la quale, a quel modo che sorge per sé, altrettanto immediatamente si risolve nello spirito e viene alla coscienza soltanto come fiducia. Poiché quel momento si è fissato, - ed ogni momento, essendo momento dell'essenza, deve giungere a presentarsi come essenza, - ecco che l'individuo si è posto di conto alle leggi e ai costumi; essi sono soltanto un pensiero senza essenzialità assoluta, un'astratta teoria senza effettualità; - anzi, l'individuo, come questo Io, è a sé la verità vivente.* Sta dicendo che questa singolarità, per cui io sono io, diciamola così, è qualcosa che è dileguante, che scompare nello spirito. Ora, Hegel considera lo spirito in varie accezioni, ma lo spirito ha a che fare con un sapere di tutti, che poi si manifesta, per esempio, nel singolo; lo spirito come verità anche, certo. E questo rende conto del fatto che tutto questo percorso che lui fa, in effetti, e lui lo dice, è, sì, un percorso che si fa per tappe ma è sempre l'ultimo, il risultato, che dà essenza al primo momento, cioè all'avvio. Questo spirito, che è poi lo spirito del popolo, lo spirito di tutti, l'essenza di un popolo, il suo pensiero, - una volta con spirito si intendeva semplicemente il pensiero - è il pensiero che ha compiuto se stesso. Quand'è che il pensiero ha compiuto se stesso, cioè è spirito nell'accezione di Hegel? Quando ha preso atto di ciò che veramente è, e cioè quando ha preso atto che hegelianamente ha integrato tutto ciò che gli si oppone divenendo un'altra cosa. Vale a dire, non ha scartato ciò che è considerato come falso o come negativo, ma lo ha accolto in sé: tutto ciò che fui io volli che fosse. Questo sapere assoluto, quindi, è un sapere che è sempre presente. Hegel in qualche modo lo avverte, anche se non è proprio così esplicito, però è sempre presente. Naturalmente, accade di non accorgersene, così come la ragione, ce lo ha detto a un certo punto, è già lì da sempre. Lui la descrive come un percorso, certo, ma il percorso che lui fa è per rendere conto di come la ragione si compie, ma questa ragione, per potere porsi come risultato, ci dice in modo esplicito, deve già essere presente nel primo passo, sennò non si arriva da nessuna parte. E, quindi, ecco che lo Spirito assoluto, il Sapere assoluto, è già presente. Un altro modo per dire ciò che dicevamo, che l'intero, a proposito di Severino, l'intero è già qui adesso mentre ne parliamo. L'intero, cioè, il linguaggio, con tutte le sue opposizioni, con tutte le sue differenze, con i suoi rinvii; il linguaggio deve essere

già tutto qui perché io possa utilizzarlo. Che sia tutto qui non significa che io conosca tutte le singole parole dizionario, non è questo ciò di cui si tratta, il linguaggio deve essere tutto presente come possibilità, e cioè io posso costruire qualunque proposizione, qualunque articolazione, qualunque pensiero, perché ho già il linguaggio, perché è il linguaggio che mi offre questa possibilità, è esso stesso questa possibilità. Hegel poi parla di necessità, che ascrive proprio a questo, alla necessità che l'autocoscienza si risolva in se stessa, cioè abbia se stessa come oggetto e non possa avere altro se non se stessa come oggetto. Questa è la necessità in Hegel, che pone poi come legge, chiamandola legge del cuore. Dice che questa legge del cuore, questa necessità, si scontra con quella altrui; da qui l'idea di dovermi sacrificare per il bene superiore, perché il bene di tutti è anche il mio e, quindi, io sacrifico la mia individualità per il bene comune, e qui gli umani si inventano la virtù, virtù che si mostra falsa perché questa virtù vuole imporre comunque la mia legge del cuore su tutti gli altri, cioè, è la mia virtù, è quella che io penso che sia la virtù, è la mia morale in definitiva. Nel capitolo *Il piacere e la necessità* non dice altro che questo, e cioè che il piacere viene sacrificato per via della necessità, necessità che è, sì, l'essere dell'autocoscienza per se stessa, però il piacere dovrebbe essere proprio in questa necessità. Infatti, a pag. 301, dice *Questo primo fine consiste nel divenir consapevole di sé, come essenza singola, nell'altra autocoscienza, o nel ridurre a sé quest'altro; l'autocoscienza ha già la certezza che quest'altro, in sé, è già lei stessa. In quanto essa dalla sostanza etica e dal quieto essere del pensare si è elevata al suo esser-per-sé, ha lasciato dietro di sé la legge dell'ethos e dell'esserci, le cognizioni dell'osservazione e della teoria; tutto ciò ha dietro di sé come una grigia ombra che dilegua; ché questo è piuttosto un sapere d'un qualcosa il sui essere-per-sé e la cui effettualità son diversi da quelli dell'autocoscienza. Tutto quanto, come l'osservazione, ecc., viene lasciato alle spalle di fronte all'autocoscienza. Scrive poi Hegel:*

*Essa disprezza intelletto e scienza,
doti supreme dell'uomo –
si è data al diavolo
e deve andare a fondo.*

Non vedo, non posso cogliere nient'altro che questo, sempre e soltanto questo: linguaggio che sta funzionando. In qualunque emozione, sensazione, rabbia, gioia, ecc. Tutte queste proposizioni che costruiscono queste sensazioni non sono altro che il rilevare l'essenza del linguaggio, il suo funzionamento. Capite che una cosa del genere è quanto di più sovversivo si possa immaginare. Per quanto mi risulta nessuno ha portato alle estreme conseguenze queste parole di Hegel, che a mio parere rendono più che pertinente questa considerazione, e cioè il piacere come il godere di essere divenuto se stesso come autocoscienza oggettiva. Qui c'è... ovviamente lo vediamo noi, è il per noi di Hegel... dopo noi lo sappiamo, Hegel non poteva saperlo... Sto parlando della volontà di potenza, questo piacere nell'essere divenuto a se stesso come autocoscienza oggettiva, cioè nell'accorgersi che qualunque oggetto è sempre un oggetto per me, per la mia autocoscienza, cioè, un oggetto del e per il linguaggio. Questo è il piacere. E, in effetti, qual è il piacere, la soddisfazione per gli umani, se non quella di esercitare la volontà di potenza? Volontà di potenza anche intesa come volontà di sapere, come raggiungimento di un sapere. Questa è l'unica soddisfazione che gli umani possono avere, non ce ne sono altre. A pag. 302. *Essa giunge dunque al godimento del piacere, alla consapevolezza della propria realizzazione di una coscienza che appare come indipendente, ossia giunge all'intuizione dell'unità di entrambe le autocoscienze indipendenti. Essa raggiunge il suo fine; ma appunto in tale conseguimento indipendente sperimenta qual sia la verità di quel fine stesso. Concepisce sé come questa singola essenza per sé essente;...* Cioè: si rende conto di sé. Il rendersi conto di sé è ciò che soddisfa la volontà di potenza. Non a caso abbiamo detto in varie occasioni che la volontà di potenza non è altro che il linguaggio nel suo farsi, nel suo dirsi, non è altro da questo. A pag. 302 (136). Parla dell'autocoscienza. *...l'ultimo momento della sua esistenza è il pensiero della sua perdita nella necessità o il pensiero di se stessa come essenza assolutamente estranea a sé. Ma in sé l'autocoscienza è sopravvissuta a questa perdita: ché tale necessità o tale pura universalità è l'essenza*

*sua propria. Questa riflessione della coscienza in se stessa, consistente nel sapere la necessità come sé, è una nuova figura dell'autocoscienza. Quindi, è un sapere della necessità come sé. Necessità sempre intesa come la necessità dell'autocoscienza di sapersi se stessa. In questo sta la necessità, è necessario che la coscienza si accorga di essere ciò che di fatto è, cioè che un sapere di sé, un sapere di sé che non può tornare indietro. Ma questo sapere di sé tiene anche conto del fatto che anche le altre autocoscienze hanno questa consapevolezza di sé. E, allora, come si risolve il problema? Con l'idea dello Stato, dove tutte le autocoscienze si pongono come tesi e come antitesi e lo Stato ne è la sintesi, l'integrazione, che è fatta del lavoro di tutti e di ciascuno, insieme, e cioè lavoro del singolo ma in quanto mondo, perché è entrambe le cose. È singolo perché c'è il mondo e il mondo è perché c'è il singolo, perché se questo singolo non ci fosse, il mondo così com'è non ci sarebbe, sarebbe un'altra cosa; quindi, occorrono entrambi. Questo è l'aspetto politico e anche utopistico dell'opera di Hegel, anche se è stato molto seguito, per esempio, dal marxismo. Ma ciò di cui Hegel non ha tenuto conto in queste sue speculazioni politiche è, invece, proprio la presenza in ciascuno della volontà di potenza. È la volontà di potenza che fa cadere qualunque utopia, perché immaginando questo mondo, questo Stato, non si considera che le persone non sono quelle che si immaginano che possano essere in questo Stato, non si considera, cioè, che le persone sono parlanti e che, quindi, essendo parlanti sono fatte di volontà di potenza. Ora, o questa volontà di potenza, direi quasi hegelianamente, si pone come qualcosa che ha superato, proprio nel senso dell'*Aufhebung*, la sua contraddizione, cioè ciò che pensa che gli si opponga, e quindi non gli si oppone più ma lo accoglie come elemento costituente di sé. E, allora, questa volontà di potenza non ha più la necessità di mettersi in atto, di rappresentarsi attraverso guerre, combattimenti, ecc., ma diventa quello che tempo fa chiamavo il superpotenziamento intellettuale, cioè accorgendosi che tutto ciò con cui ha a che fare è sempre e soltanto linguaggio, si adopera a lavorare sul linguaggio, perché è l'unica cosa che gli rimane, non c'è niente altro. Lavorare sul linguaggio, sulla sua struttura, sul suo funzionamento, sulle sue finezze, sulle sue astrazioni, sulle sue combinazioni, ecc., un po' come stiamo facendo d'altra parte: intendere sempre e sempre meglio il funzionamento del linguaggio.*

Intervento: Per trovare la sua essenza, tutto sommato.

Difficile a dirsi. Non so se è finalizzato a questa cosa, nel senso che la volontà di potenza, certo, è sempre finalizzata al superpotenziamento, e cioè ad acquisire sempre più elementi, ma l'acquisizione sempre maggiore di questi elementi non è il fine propriamente, è l'effetto collaterale del lavoro sul linguaggio.

Intervento: Lo intendo più come il raggiungimento della consapevolezza di ciò di cui si è fatti.

Sì, certo. E maggiore è la consapevolezza e minore è la necessità di rappresentare, di mettere in scena la volontà di potenza, perché viene tutta assorbita da quello che chiamo superpotenziamento intellettuale, e cioè dal continuo lavoro, dalla continua opera del linguaggio su se stesso, che cerca non più di modificare il mondo per poterlo dominare ma opera soltanto fine a se stessa, perché ormai si è accorta, e non può più non sapere, che qualunque cosa immagini, pensi o faccia, è sempre e comunque se stessa, che è esattamente ciò che diceva Hegel dell'autocoscienza: qualunque cosa trovi trova sempre e soltanto se stessa.

2 ottobre 2019

Siamo a pag. 306 (137). *Ciò che la necessità veramente è nell'autocoscienza, ciò stesso essa è per la nuova figura dell'autocoscienza medesima. Nella sua nuova figura l'autocoscienza è se stessa come il Necessario...* Cioè: ciò che è necessario è soltanto l'autocoscienza o, potremmo dire, l'unica cosa necessaria è il linguaggio; è l'unica cosa che non può non esserci, perché se non ci fosse il linguaggio o, anche seguendo Hegel, se non ci fosse l'autocoscienza, allora non ci sarebbe niente; in questo senso è necessario. A pag. 310 (143). *Mediante il concetto del suo operare l'individuo ha determinato*

più precisamente il modo nel quale l'effettuale universalità, a cui egli si è reso appartenente, si volge contro di lui. Come effettualità, la sua operazione appartiene all'universale;... Cioè: il suo fare. ...ma il contenuto dell'operazione è la propria individualità che vuol conservarsi come questa singola opposta all'universale. Quindi, da una parte c'è l'opera, il fare, che è universale, che è qualche cosa che si pone come il significato delle cose, un fare che trascende la persona; ma, al tempo stesso, ci sta dicendo, questo fare è opera del singolo, è il particolare, e questo crea un problema. Non si tratta di proporre eventualmente una legge determinata; anzi l'immediata unità del singolo cuore con l'universalità è il pensiero che, elevato a legge, deve aver validità, per cui si afferma come in ciò che è legge ogni cuore debba riconoscere se stesso. Questa opposizione rimane, sì, opposizione, ma per il singolo cuore, per la persona, non basta che sia particolare ma deve elevarsi a universalità, cioè ciascuno vuole porsi come qualcosa di universale. Infatti, quando una persona afferma qualche cosa afferma qualche cosa che è particolare, nel senso che appartiene a lui, ma vorrebbe che fosse inteso come un universale, cioè una cosa che deve valere per tutti. Ma solo il cuore di questo individuo ha posto la sua effettualità nella sua azione che gli esprime il suo essere-per-sé o il suo piacere. Soltanto questa persona, il cuore di questo individuo, ha posto la sua effettualità in questa operazione; cioè, rimane il singolo. Essa deve valere immediatamente come universale; cioè a dire è in verità qualcosa di particolare, e dell'universalità non ha che la forma: il particolare contenuto del cuore deve, come tale, valere universalmente. Cioè: ciò che io penso non deve valere come ciò che penso io ma deve valere per tutti. Così pensano gli umani. Perciò in questo contenuto gli altri non trovano compiuta la legge del cuore loro, bensì quella di un altro; e appunto secondo l'universale legge per cui in ciò che è legge ciascuno deve trovare il cuore suo, gli altri si volgono altrettanto contro l'effettualità che esso proponeva, proprio a quel modo ch'esso volgevasi contro la loro. Come prima soltanto la legge rigida, così ora l'individuo trova abominevoli e avversi alle sue eccellenti intenzioni i cuori stessi degli altri uomini. Come è possibile che, se dico una cosa, questa non venga immediatamente riconosciuta come verità assoluta e incontrovertibile? Quindi, che cosa accade? Accade che questa persona – qui sta parlando della virtù, del bene – pensa che il bene sia una certa cosa e vuole che questa cosa che pensa sia riconosciuta universalmente, come il bene universale. Chiaramente, ciascuno lo pensa per sé, ma l'idea è che tutto questo serva al bene comune, al bene dell'umanità; come dire: io so qual è il bene per l'umanità. A pag. 313 (147). Perciò il batticuore per il benessere dell'umanità passa nello smaniare della sconvolta presunzione, nella furia della coscienza per conservarsi contro la sua distruzione;... Distruzione da parte degli altri, cioè: mi oppongo contro tutti, e tutti si oppongono contro tutti. ...e ciò così, che la coscienza allontana da sé l'inversione che essa stessa è... È un'inversione nel senso che questa coscienza, come diceva prima, da una parte è il particolare, e vuole essere universale, ma vuole essere universale proprio perché è particolare; e, allora, deve allontanare questa inversione perché possa porsi soltanto come universale. ...e si adopera a riguardarla e a esprimerla come un Altro. Questo problema lo mette al di fuori e lo pone come un altro, cioè, è un altro che si oppone, non è un problema intrinseco, interno alla questione stessa, che è autocontraddittoria, ma è un altro che mi crea dei problemi. Allora la coscienza qualifica l'ordine universale come un'inversione della legge del cuore e della sua felicità:... L'universale, cioè il come le cose di fatto stanno, diventa un'inversione della legge del cuore, diventa un qualche cosa che rovescia la legge del cuore e della felicità, le si oppone, in definitiva. Quindi, questo ordine universale diventa il nemico da piegare. ...preti fanatici, despoti corrotti aiutati dai loro ministri che umiliando e opprimendo cercano di rifarsi dell'umiliazione loro, avrebbero inventata questa inversione, manipolandola a indicibile miseria dell'umanità ingannata. Questa contraddizione viene posta all'esterno come una minaccia e deve essere tolta da tutti; ecco che, allora, partono le crociate. In questo suo sconvolgimento la coscienza enuncia l'individualità come principio di sconvolgimento e di inversione... Perché, ovviamente, punta all'universalità: ciò che io dico deve essere universale. L'individualità altrui, pertanto, è vista come una minaccia, come un pericolo, sempre. ...un'individualità peraltro estranea e

accidentale. Ma il cuore o la singolarità della coscienza, singolarità che vuole essere immediatamente universale, è esso stesso tale principio di sconvolgimento e di inversione;... La singolarità della coscienza che vuole essere universale: sta qui, dice Hegel, il principio di sconvolgimento e di inversione. Usa questo termine "inversione" nel senso che la persona pensa "o c'è l'una o c'è l'altra", la mia idea singolare è mia ma voglio che sia universale; se diventa universale, però, cessa la mia singolarità. ...e il suo operare produce soltanto la conseguenza che questa contraddizione viene portata alla sua coscienza. Infatti al cuore il vero è la legge sua, - qualcosa di meramente opinato che, ben diversamente dall'ordine costituito, non ha sopportato la luce del giorno e che anzi, appena esposto a questa luce, va a fondo. Per ciascuno il vero è quello che pensa, ma rimane un suo pensiero; perché possa rimanere un suo pensiero e pensarsi vero, ci sta suggerendo Hegel, è preferibile che non venga messo alla prova; infatti, dice, non ha sopportato la luce del giorno che rischiarava. Tal sua legge dovrebbe avere effettualità... Cioè: dovrebbe accadere. ...allora fine ed essenza gli è la legge in quanto effettualità,... Il fine è porre questa legge come qualcosa che si effettua davvero, che accade. ...in quanto valido ordine; ma immediatamente l'effettualità, cioè proprio la legge in quanto valido ordine, gli rappresenta piuttosto la nullità. Vorrebbe che questa cosa che ha pensato fosse l'universale, però non può esporla, metterla alla prova, perché supportata da niente; e, allora, se dovesse effettuarsi questa cosa, che cosa gli ritorna? Gli ritorna la nullità di ciò che ha pensato. A pag. 315 (149). Infatti, essendo esso (l'ordine) la legge di ogni cuore, e tutti gli individui essendo immediatamente questo universale, quell'ordine è un'effettualità che è solo l'effettualità dell'individualità essente per sé o del cuore. Questo ordine, che ciò che io penso voglio che diventi, appunto un ordine universale, è un'effettualità, qualcosa che si produce, ma, dice, è solo l'effettualità dell'individualità essente per sé o del cuore, cioè, è un'effettualità, qualcosa che si produce, ma soltanto per me, questa cosa è versa soltanto per me. La coscienza che propone la legge del suo cuore, avverte dunque resistenza da parte di altri, perché essa contraddice alle leggi altrettanto singole del cuore loro; e questi, nella loro resistenza, non fanno altro che proporre la legge propria e darle validità. Ciascuno fa questo. L'universale ora presente è quindi solo una resistenza generale e un osteggiarsi reciproco di tutti; ciascuno vuol rendere valida la propria singolarità senza però riuscirvi, che anche la singolarità sua prova la sua medesima resistenza e viene reciprocamente vanificata dalle altre singolarità. Questo è ciò che accade ciascuna volta in cui qualcuno vuole proporre la propria idea di bene, che si scontra con le altre idee che altri hanno, ovviamente: parte comunque dal presupposto che l'idea, che questo qualcuno ha del bene, sia qualcosa di universale, che, dice, Hegel, crea un problema perché si scontra con il fatto che, invece, è prodotta da un particolare, da una singolarità. Quindi, perché possa porsi effettivamente come un universale dovrebbe essere proposta da tutti, ma, ci sta dicendo, questo non accade. A pag. 318 (153). Ora, mediante il togliere l'individualità, del principio di inversione... Togliere l'individualità: se punto all'universalità, devo togliere l'individualità. ...l'universale deve ricevere dalla virtù la sua verace effettualità... La virtù deve essere quella che dice che cos'è il vero. ...fine della virtù è quello di riinvertire l'invertito corso del mondo e di produrne la vera essenza. Sarebbe come dire che la virtù deve capovolgere questa situazione in cui l'universale è prodotto dal singolo. Che cosa succede capovolgendola? Succede che questa virtù torna al singolo, ma questo singolo deve avere in sé in qualche modo l'universalità, cioè, la virtù deve essere universale ma parte dal singolo e, quindi, non è universale perché, per essere tale, deve partire da tutti; quindi, io tolgo l'individualità e mi rimane l'universalità che a questo punto si riversa sulla singolarità ponendosi come universale. Da principio questa vera essenza è nel corso del mondo solo come il suo in-sé, e non è ancora effettualità;... Si pone solo come l'in-sé, come l'accadere, il semplice darsi di qualcosa. ...perciò la virtù crede, soltanto, a questa vera essenza. Essa procede ad elevare a visibilità questa fede, senza però godere dei frutti del proprio lavoro e del proprio sacrificio. Infatti, in quanto la virtù è individualità,... La virtù è ciò che io ho posto come tale, è il singolo che la mette in atto ...essa è l'operare della lotta da lei ingaggiata con il corso del mondo... Cioè: la virtù lotta contro il come vanno le cose. La virtù dice come dovrebbero andare le cose e, quindi,

combatte contro il come vanno le cose. *...ma il suo fine e vera essenza è il soggiogamento dell'effettualità di quel corso...* La virtù vuole impadronirsi e imporsi sul corso del mondo. *...l'esistenza così promossa del bene è quindi il cessare del di lei operare, ossia il cessare della coscienza dell'individualità.* Quindi, il progetto della virtù è il cessare del suo operare, cioè, il cessare di un operare di una individualità, perché la virtù vuole essere universale. A pag. 323. *Ma la coscienza della virtù poggia su questa differenza dell'in-sé e dell'essere, la quale non ha verità alcuna.* Questa differenza dell'in sé e dell'essere: pone l'in sé, come qualche cosa che è, e l'essere, che è universale. Li pone come differenti, ma questa differenza, dice, non ha verità alcuna. *Il corso del mondo doveva essere l'inversione del buono, ché esso aveva a suo principio l'individualità...* Il corso del mondo, cioè il come vanno le cose, doveva essere l'inversione del buono, cioè il buono deve convertire il corso del mondo, ma, dice, *...solo, questa è il principio dell'effettualità; proprio essa è infatti la coscienza mediante la quale ciò che è in sé è altrettanto per un altro; il corso del mondo inverte l'intrasmutabile, ma in effetto lo inverte dal nulla dell'astrazione nell'essere della realtà.* Dice che proprio essa, la effettualità, è ciò che per me, ciò che è in sé, è altrettanto per un altro. Il fatto che per me qualcosa sia in sé, cioè che sia così, accade ugualmente per un altro, anche per un altro succede la stessa cosa. Ora, dice, *il corso del mondo inverte l'intrasmutabile, cioè ciò che è necessario, e lo inverte dal nulla dell'astrazione nell'essere della realtà.* Cioè: il corso del mondo, che cosa fa? Inverte, capovolge l'intrasmutabile, ciò che appare necessario, dal nulla dell'astrazione, cioè dal mio pensiero alla realtà, cioè le cose stanno così. Il corso del mondo è ciò che si oppone alla virtù, come sappiamo. Ora, dicendo che *il corso del mondo inverte l'intrasmutabile, ma in effetto lo inverte dal nulla dell'astrazione nell'essere della realtà* ci sta dicendo che si prende coscienza del fatto che le cose vanno in un certo modo che, anziché essere posto come un'astrazione, perché in fondo è la mia opinione, si pone come realtà. *Così il corso del mondo ottiene vittoria su ciò che, in contrapposizione a lui, costituisce la virtù;...* La virtù si contrappone al corso del mondo. *...ottiene vittoria su di essa, alla quale l'astrazione priva di essenza è l'essenza.* Dice che quell'operazione di prima, in realtà, non riesce perché il corso del mondo vince sulla virtù, cioè, molto banalmente, il come vanno le cose, il come vedo le cose, vince sulla mia idea di come dovrebbero andare. *Ma esso non trionfa di alcunché di reale, sì bene della manipolazione di differenze che non sono differenze;...* Non è che questo trionfo sia alcunché di reale perché, di fatto, trionfa su niente: diceva *ottiene vittoria su di essa, alla quale l'astrazione priva di essenza è l'essenza,* cioè, prende come essenza qualcosa che non ha nessuna essenza, la mia idea, la mia opinione. *...trionfa di tale pomposo discorrere del bene supremo dell'umanità e dell'oppressione di questa;...* Vedendo come vanno le cose mi accorgo che la virtù non trionfa; e, allora, non trionfando sul corso del mondo, devo in qualche modo imporre questa virtù e fare in modo che gli altri credano che questa virtù sia in condizione di modificare il mondo. *...di tale pomposo discorrere del sacrificio per il bene e dell'abuso di doti; - simili essenze e fini ideali si accasciano come parole vuote che rendono elevato il cuore e vuota la ragione; simili elevate essenze edificano, ma non costruiscono, sono declamazioni che con qualche determinatezza esprimono soltanto questo contenuto; che l'individuo il quale dà ad intendere d'agire per tali nobili fini e ha sulla bocca tali frasi eccellenti, valle di fronte a se stesso come un'eccellente essenza; - ma è invece una gonfiatura che fa grossa la testa propria e quella degli altri, la fa grossa di vento.* Hegel se la sta prendendo contro coloro che immaginano che la propria idea di virtù debba costituire un universale assoluto. Perché questo possa accadere occorre porre come fine il bene dell'umanità, ma come la sostengo questa mia idea, che, cioè, sia proprio questo il bene dell'umanità? Poco dopo dice: *Ma la virtù da noi considerata è fuori della sostanza, è priva di essenza, è una virtù soltanto della rappresentazione, virtù di parole prive di qualunque contenuto. Questa vuotaggine oratoria alle prese col corso del mondo si paleserebbe subito, qualora si dovesse dire che cosa le sue frasi significhino; - perciò esse vengono allora presupposte come note. L'esigenza di esprimere questo noto o verrebbe soddisfatta con un nuovo diluvio di frasi o le verrebbe contrapposto l'appello al cuore, affinché nel suo intimo esso dica che cosa quelle significano: ossia verrebbe confessata l'incapacità a dirlo*

effettivamente. – La nullità di quella chiacchiera sembra essere divenuta certa anche per la cultura del nostro tempo, sebbene in modo inconsapevole, giacché dall'intera massa di quelle frasi e dal vezzo di farsene belli è dileguato ogni interesse, il che trova la sua espressione nel fatto ch'esse producono soltanto noia. Quindi, a questo punto che cosa succede? Dice che la coscienza si sbarazza, come di un vano mantello, della rappresentazione di un bene in sé che non avrebbe ancora effettualità alcuna. Questo è il problema: il bene è in sé, però non ha ancora effettualità; perché si produca occorre sacrificarsi, bisogna sacrificare il bene personale per il bene comune, per il bene ultimo, per il bene assoluto. Nella sua lotta la coscienza ha sperimentato come il corso del mondo non sia tanto malvagio quanto pareva: la sua effettualità è, infatti, la realtà dell'universale. Questo corso del mondo, che la mia idea di virtù vedeva come un nemico da combattere, da soggiogare, questa realtà, sta dicendo, non è poi così malvagia; in effetti, non è che la realtà universale, le cose come sono. Con questa esperienza viene a cadere il mezzo di produrre il bene col sacrificio dell'individualità;... Se non ho più la necessità di contrapporre il bene mio al bene universale, perché mi sono accorto che il corso del mondo non è poi così malvagio - potremmo dire che le cose di per sé non sono buone né cattive, sono quelle che sono – se prendo atto di questo allora non sono più il nemico e, pertanto, non ho più da sacrificare niente, non ho più da sacrificare l'individualità, non devo più cancellarmi a vantaggio del bene comune: possiamo esistere entrambi. ...ché l'individualità è per l'appunto l'attuazione di ciò che è in sé;... L'individualità è il porre in atto, è il mettere in opera ciò che è in sé. ...e l'inversione cessa di venir considerata come un'inversione del bene, perché è piuttosto l'inversione del bene stesso, come mero fine, nell'effettualità;... A questo punto non c'è più questa opposizione tra il bene e le cose che vanno per i fatti loro, perché ...il movimento dell'individualità è la realtà dell'universale. È già parte dell'universale, non c'è più – sta qui la questione centrale della dialettica – la separazione tra l'individuale e l'universale; l'individuale e l'universale si integrano; quindi, il mio operare, perché il bene si riduce a ciò che io faccio, è, sì, mio, singolo, ma è un operare universale, e così l'operare di tutti modifica in qualche modo il mio operare. È esattamente ciò che Heidegger dirà cent'anni dopo: io modifico il mondo con il mio intervento; modificandolo, il mondo modifica me: è il circolo ermeneutico. Ma in effetto così è anche vinto e sparito ciò che, come corso del mondo, stava di contro alla coscienza di ciò che è in sé. Non c'è più questo “stare di contro” perché non è più visto come il nemico. Ivi l'esser-per-sé dell'individualità era opposto all'essenza o all'universale, e appariva come realtà separata dall'esser-in-sé. Qui torniamo proprio alle origini: c'è l'essere per sé e l'essere in sé. Ma poiché si è reso manifesto che l'effettualità sta in separata unità con l'universale, così anche l'esser-per-sé del corso del mondo dimostra di non esser più; proprio a quel modo che lo in-sé della virtù è soltanto un modo di vedere. A questo punto l'in sé della virtù non è più un qualche cosa che si deve imporre sul mondo, non aspira più a diventare universale, ma è soltanto un modo di vedere, un'opinione, un gioco. Questa realtà di cui parlo è per me, nel senso che sono io che la instauro. Il passaggio dialettico è l'integrazione: questa cosa che io immagino essere fuori di me, l'oggettività, ritorna in qualche modo a me, all'in sé, che diventa ciò per cui io posso vedere questa cosa, ma la vedo in quanto questa cosa è me che la vedo. È questo che Heidegger intende quando parla del mondo, quando dice che io sono il mondo: tutte le cose sono io, perché vedendole, osservandole, ecc., metto in atto questo processo, di cui Hegel ci sta parlando, per cui dall'in sé volge al per sé, cioè m'accorgo che è per sé, quindi, è per me, e quindi l'in sé a questo punto diventa effettivamente il Sé, quando mi accorgo che ciò che vedo non è altro che la mia autocoscienza, cioè, linguaggio. Ciò con cui ho a che fare continuamente è sempre e solo, e non può non essere, autocoscienza. L'individualità del corso del mondo potrà ben ritenere di agire soltanto per sé o egoisticamente; ma è migliore di quello ch'essa stessa non creda;... Pone il corso del mondo come un'individualità, rifacendosi al discorso di prima, cioè, come qualcosa che si oppone. ...il suo operare è in pari tempo un operare in sé essente, un operare universale. Quando essa agisce egoisticamente, non sa semplicemente quello che si fa; e quando assicura che gli uomini tutti agiscono egoisticamente, asserisce soltanto che gli uomini tutti non hanno coscienza di quello che sia l'operare.

Quando essa agisce per sé, equivale all'addurre a effettualità ciò che è solo l'in-sé essente; così il fine dell'esser-per-sé, fine il quale si ritiene opposto all'in-sé, - la sua vuota scaltrezza nonché le sue sottili spiegazioni che ovunque riescono a mettere in evidenza il tornaconto, sono deleguate a quel modo che è delegato il fine dello in-sé e il suo chiacchierare. L'operare e l'intraprendere dell'individualità sono dunque fine in se stesso; l'uso delle forze, il gioco delle loro estrinsecazioni è ciò che conferisce vita a loro che sarebbero altrimenti il morto in-sé; e lo in-sé non è un universale non messo in opera, privo di esistenza ed astratto; anzi è esso stesso immediatamente la presenza ed effettualità del processo dell'individualità. Nel processo di integrazione di individualità e di universalità accade che tutto ciò che faccio, il mio operare, che fino a un certo punto, se non mi accorgo è considerato egoisticamente come il mio voler imporre la mia volontà sul mondo, diventa un qualche cosa che è un agire all'interno del mondo, è un agire mio insieme con quello di tutti gli altri, che non si oppone perché si integra. Non c'è più l'opposizione tra l'in sé e il per sé, ma c'è integrazione; il che significa che tutto ciò che ciascuno fa modifica il mondo. Ma ciò che anch'io faccio modifica il mondo, e l'operare di tutti modifica il mondo, che modifica me. Questo significa porre l'accento non più su singoli elementi ma sulla relazione fra elementi. Hegel parla di dialettica, certo, ma la dialettica a questo punto si può intendere come una relazione, una relazione tra due o più cose. Questa relazione è propriamente l'apertura, nel senso che lascia aperta questa apertura, che non può colmarsi. Infatti, la sintesi di cui parla Hegel non è che cancella uno dei due a vantaggio dell'altro, rimangono entrambi; quindi, questa apertura, questo iato, permane. Questo iato non è altro che la relazione, la relazione, potremmo dire, pura se non fosse che parlando di relazione pura è una contraddizione in termini, perché una relazione che non è determinata che non ha termini non è niente, occorrono dei termini, almeno due, perché ci sia una relazione. A questo punto verrebbe anche da pensare che l'essere di cui parla Heidegger non è altro che questa relazione, perché è dalla relazione, dall'essere, che sorgono gli enti: l'essere è quell'apertura, quell'orizzonte, dice Heidegger, dal quale gli enti possono sorgere, possono apparire. Potremmo dire che è nella relazione che gli enti possono apparire, nella relazione, cioè, nel trovarsi questi elementi connessi fra loro. Dire che soltanto nella relazione gli enti appaiono è come dire che non c'è ente che non sia in una relazione, che è poi la nozione di segno in Peirce, tra l'altro. Si potrebbe porre la questione in termini più strutturali; Hegel pone la questione in termini più politici, sociali, però è come se stesse dicendo che non c'è l'individualità, non c'è l'ente che non sia già nell'universale, che non sia già preso in questa relazione. L'universale è il significato dell'ente – avevamo posto questa connessione con il segno di de Saussure – e il significante è l'accadere di qualche cosa che finché non ha significato è niente, ma è la relazione tra i due che fa esistere i due, che non preesistono la relazione, non la preesistono perché se non c'è la relazione non esiste né l'uno né l'altro. Quindi, è una disanima precisa del funzionamento del linguaggio, dove ci dice che il singolare e l'universale non si danno se non in una relazione, cioè, se non in una integrazione tra loro. Tutto ciò che raccontava prima del voler imporre la virtù sull'andamento delle cose non è altro che il tentativo da parte di ciascuno di piegare il linguaggio al proprio volere, cioè fare in modo che il linguaggio significhi quello che vuole lui. Certo, il linguaggio significa, ma significa in quanto è una continua relazione fra elementi in cui io stesso, che voglio fare questa operazione di controllo del linguaggio, non sono che uno degli elementi. Questa è anche la portata del testo di Hegel: mostrare come in effetti nell'operare di tutti e di ciascuno, ciascuno è un momento della dialettica, è un momento del farsi del linguaggio, non è altro che questo. In questo volere fare cose non fa altro che mettere in atto il funzionamento del linguaggio, solo questo.

9 ottobre 2019

A pag. 326. *L'individualità che è a se stessa reale in sé e per se stessa. L'autocoscienza ha ora colto il concetto di sé che prima era soltanto quello che noi avevamo di essa: il concetto, cioè, di essere, nella*

certezza di se stessa, ogni realtà;... Più avanti. *Ma dacché fine ed essere-in-sé si son dati a dividere come ciò stesso che sono l'essere per altro e l'effettualità trovata, la verità non si separa più dalla certezza che ora il fine posto vien preso per la certezza di se stesso e l'attuazione di esso presa per la verità; ma anche che il fine vien preso per la verità e l'effettualità presa per la certezza; anzi l'essenza e il fine in se e per se stessi sono la certezza della stessa realtà immediata, sono la compenetrazione dell'essere-in-sé e dell'esser-per-sé, dell'universale e dell'individualità; l'operare è in lui stesso la sua verità e la sua effettualità....* Qui parla dell'opera, del fare, ma occorre tenere conto che l'operare propriamente è il dire, è il primo operare. A pag. 328. *L'operare nulla muta e contro nulla si volge; è la pura forma della traduzione dal non-venir-veduto nel venir-veduto, e il contenuto che vien messo in luce e che si presenta non è niente altro da ciò che questo operare è già in sé. Esso è in sé: questa è la sua forma, come unità pensata; ed esso è effettuale:...* Quindi, questo operare non è nient'altro di ciò che è già da sempre. Questo naturalmente pone la questione dell'inizio, del come si comincia. È già da sempre o, come diceva Heidegger: siamo già nel linguaggio, non c'è un inizio. A pag. 332. *Così l'individuo che procede all'azione sembra trovarsi in un circolo in cui ciascun momento già presuppone l'altro...* Ecco qui: si è già nel linguaggio, ci sono tutti gli elementi. *...e non sembra quindi poter trovare cominciamento alcuno; soltanto dall'operazione l'individuo impara infatti a conoscere la sua essenza originaria, la quale deve essere il fine suo; ma per operare deve precedentemente avere il fine.* Se intendiamo tutto ciò come il dire, è chiaro che il dire è sempre incominciato, ed è già anche il fine, non c'è un fine oltre il fine, per cui si è sempre irrimediabilmente nel linguaggio. A pag. 334. *...niente è per l'individualità che non sia mediante essa;... L'individualità è ciò attraverso cui le cose sono. ...o non c'è effettualità (l'accadere delle cose) alcuna che non sia la sua natura e il suo operare, e non c'è operare né in-sé dell'individualità che non sia effettuale; e solo questi momenti sono suscettibili di comparazione. ... Qualunque cosa egli operi, qualunque cosa gli possa incontrare, è lui che l'ha fatta, ed essa è lui stesso...* Più chiaro di così. A pag. 335. *L'individuo può dunque provare in sé soltanto gioia, dacché egli sa di non poter trovare nella propria effettualità niente altro che l'unità dell'effettualità medesima con lui, ovvero soltanto la certezza di se stesso vista nella sua verità, e di raggiungere perciò sempre il proprio fine.* Ci sta dicendo, in un certo qual modo, che parlando c'è già la gioia – naturalmente, se ci si accorge che si sta parlando – perché nel parlare c'è già il cominciamento e il fine, è già tutto lì, non c'è da attendersi nulla. A pag. 335 (175). *L'opera...* Che a questo punto possiamo intendere come il dire. *L'opera è la realtà che la coscienza si dà; è ciò in cui l'individuo è per essa coscienza quel ch'egli è in-sé, e in modo tale che la coscienza per la quale esso diviene nell'opera non è la coscienza particolare, ma quella universale; essa nell'opera si è trasposta in generale nell'elemento dell'universalità, nel spazio, privo di determinatezza, dell'essere. La coscienza ritornante dalla propria opera è in effetto la coscienza universale, - perché essa diviene la assoluta negatività o l'operare in questa opposizione -...* Qui c'è sempre la dialettica, ovviamente. Ci sta dicendo che in questo operare, cioè nel dire, che cosa succede? Io dico qualcosa e mi ritorna, di questo operare che è il mio dire, come coscienza universale, in quanto è il negativo assoluto, cioè, è ciò che si oppone sempre, è ciò che mi dice che ciò che sto dicendo è, in quanto non è, ciò che non è, non è altro. A pag. 336. *L'opera è;... Come dire che il dire è. ...ovverosia è per altre individualità; ed è per esse una effettualità estranea al cui posto esse debbon porre la propria, per darsi, mediante il loro operare, la coscienza della loro unità con l'effettualità...* Cioè: qualcuno parla, altri parlano. *...oppure, il loro interesse per quell'opera, posto dalla loro natura originaria, è un interesse diverso da quello peculiare di quest'opera, la quale così vien mutata in qualcosa di diverso. È ciò che accade quando si discute. L'opera è perciò in generale qualcosa di effimero che si estingue per il controggioco di altre forze e di altri interessi, e che rappresenta la realtà dell'individualità piuttosto come dileguante che come compiuta.* Qui è interessante perché il dire, in effetti, in una discussione, man mano che si dice dilegua, non c'è più, ci sono altre cose che intervengono, altre cose che modificano l'interlocutore, il quale modifica me: è la questione del mondo, di cui parla Heidegger. A pag. 338 (178). *La necessità dell'operare consiste in ciò che un fine è senz'altro riferito all'effettualità;... Un*

fine di qualche cosa, il mio scopo, è riferito a qualche cosa che si effettui, che si produca. ...e questa unità è il concetto dell'operare; si agisce perché in sé e per se stesso l'operare è l'essenza dell'effettualità. Nell'opera risulta bensì l'accidentalità che l'esser compiuto ha di contro al volere e al condurre a compimento;... Qui si intende bene, di nuovo, se ci si riferisce al dire; il dire che ciascuna volta che si dice è compiuto; è compiuto ma diledua di fronte ad altro che si dirà. A pag. 339. ...la verità consiste soltanto nell'unità della coscienza con l'operare... Cioè: l'operare è la consapevolezza di ciò che sto facendo; il dire è la consapevolezza che sto dicendo: questa è la verità. Potremmo dire che la verità sta nell'essere consapevoli del fatto che si sta parlando. ...e l'opera vera è soltanto quell'unità dell'operare e dell'essere, del volere e del condurre a compimento. Alla coscienza, dunque, in forza della certezza che sta a fondamento dell'agire di lei, l'effettualità opposta alla certezza è essa stessa un qualcosa che è soltanto per la coscienza;... Il mio volere. Dunque, voglio dire delle cose e, quindi, le dico. Le cose che dico è come se si opponessero a ciò che volevo dire, perché sono altro da ciò che volevo dire. Si tratta, quindi, di trovare l'unità di questo elemento e del suo opposto, di trovare l'integrazione fra questi due elementi. L'integrazione fra questi due elementi è esattamente ciò che diceva prima, la verità, e cioè l'accorgersi che si sta parlando e che, quindi, se sto parlando allora ciò che voglio dire, sì, opera, nel senso che si tramuta in un dire, ma questo dire non è mai il mio voler dire; però, sono in una unità, non li posso disgiungere, non posso separare il mio voler dire dal dire. Questo perché, se anche poi non lo pronuncio, già nel mio voler dire io lo sto dicendo, comunque. ...la coscienza fa esperienza dell'effettualità come momento dileduante;... La mia coscienza fa esperienza dell'effettualità, cioè di ciò che accade, come un dileduarsi di ciò che volevo dire nel mio dire, il quale mio dire a sua volta diledua in ciò che segue. ...e quindi l'effettualità medesima vale ad essa coscienza soltanto come un essere in generale, la cui universalità è un unum atque idem (lo stesso) con l'operare. Il particolare e l'universale fanno uno, sono uno e questo uno che fanno, dice a pag. 340, ...è l'opera vera; e quest'ultima è la Cosa stessa che senz'altro si afferma e che vien sperimentata come ciò che ha forza di permanere, indipendentemente da quella Cosa che è l'accidentalità dell'opera individuale in quanto tale, delle circostanze, dei mezzi e dell'effettualità. Questa Cosa stessa è la parola, è l'atto di parola, che ha in sé il particolare e l'universale, ma anche l'operare, cioè il dirsi, il prodursi. Ora, ciò che permane non è ciò che io ho detto per la cosa specifica ma è il fatto che io dico, è il dire, è la parola: è questo che permane. Nella Cosa stessa, dunque, in quanto compenetrazione fattasi oggettiva dell'individualità e dell'oggettività stessa, all'autocoscienza è divenuto il suo vero concetto di sé, o essa è giunta alla consapevolezza della sua sostanza. Questa Cosa stessa, la parola, giunge alla consapevolezza della sua sostanza, cioè di ciò che essa è veramente; ed è fatta di universale e di particolare, compenetrati insieme, indisgiungibili, significante e significato. A pag. 341 (182). Onesta chiamasi quella coscienza che da una parte è pervenuta a questo idealismo, cui la cosa stessa esprime, e che, dall'altra, ha il vero nella cosa come questa universalità formale, - quella coscienza che sempre è intesa alla Cosa, che quindi si aggira nei diversi momenti o specie di questa, e che, non riuscendo a raggiungerla in un solo di essi o in un solo significato, proprio per questo se ne impossessa nell'altro momento, e così in effetto consegue sempre l'appagamento del quale questa coscienza, secondo il suo concetto, doveva divenire partecipe. Vada come vuole andare, essa ha sempre portato a compimento e sempre raggiunto la Cosa stessa, poiché questa, essendo questo universale genere di quei momenti, è predicato di tutti. Quindi, la coscienza ha sempre raggiunto la Cosa stessa, ha sempre raggiunto la parola, l'atto di parola in quanto unità dell'universale e del singolare in atto, che si sta dicendo. ...la Cosa stessa è appunto, ad essa, unità della sua decisione e della realtà; la coscienza afferma che l'effettualità non sarebbe se non il suo essere in grado. A pag. 345 (187). Un'individualità (qualcuno) si accinge dunque a realizzare qualcosa; così sembra ch'essa abbia reso qualcosa una Cosa: essa agisce; nell'azione diviene per altri, e le sembra di avere a che fare con l'effettualità. Gli altri prendono dunque l'operare di quell'individualità per un interesse alla Cosa come tale e per il fine che la Cosa sia realizzata in sé, non importa se ciò sia promosso dalla prima individualità o da loro. Mentre essi così

mostrano questa Cosa già da loro realizzata o, se ciò non sia, mentre offrono il loro aiuto e già vi si impegnano, ecco che quella coscienza è invece già uscita fuori dal punto in cui essi ritengono ch'ella sia; ciò che nella Cosa le interessa è il suo operare e darsi da fare, e mentre essi si accorgono che in ciò consisteva la Cosa stessa, si trovano quindi raggirati. Ma in effetto il loro accorrere in aiuto altro non era se non ch'essi volevano vedere e mostrare l'operare loro e non la Cosa stessa;... Qui Hegel sta dicendo, due secoli prima di noi, ciò che andiamo dicendo, e cioè che si parla, si opera, non per la Cosa che è in questione, ammesso che ci sia, ma unicamente per operare, cioè per parlare. Qualunque cosa si voglia dire, si voglia fare, ecc., non ha nessun altro fine se non l'operare, cioè il dire, se non continuare a dire, a affermare cose. *Poiché ora è reso manifesto che il proprio darsi da fare, che il gioco delle sue forze vale per la Cosa stessa, ecco che la coscienza sembra mettere in movimento la sua essenza per sé e non per gli altri, e, preoccupata dell'operare in quanto suo e non in quanto operare negli altri, sembra anche lasciare costoro in pace nella Cosa loro. Ma essi di nuovo si sbagliano: la coscienza è già lungi dal luogo in cui opinavano ch'essa fosse. Essa non si occupa della Cosa come questa sua singola Cosa; anzi di essa come l'universale che è per tutti. S'immischia dunque nel loro fare e nell'opera loro, e, se non riesce più a levargliela di mano, se ne interessa tuttavia affaccendandosi col dar giudizi; se la coscienza imprime nell'opera il segno della sua approvazione e della sua lode, questo è inteso nel senso che nell'opera la coscienza non loda soltanto l'opera stessa, ma in pari tempo la sua propria magnanimità e discrezione consistente nel non aver guastato l'opera come opera, neppure con il proprio biasimo.* Questo è interessante perché ci sta dicendo che non è la Cosa che importa ma è l'operare, cioè il dire della Cosa, è ciò che si dice. Qualunque cosa non è altro che un pretesto, un'occasione per potere affermare qualcosa, e il qualche cosa è assolutamente irrilevante. A pag. 347. ... *ed è Cosa soltanto come operare di tutti e di ciascuno; è l'essenza che è essenza di tutte le essenze, l'essenza spirituale.* L'operare, cioè il dire, è di tutti e di ciascuno, perché ciò che sto dicendo lo sto dicendo io, sì, certo, ma è di tutti, nel senso che intanto lo dico e altri possono ascoltarlo, ma viene dal discorso di infinite altre persone che ci sono e che mi hanno preceduto nei millenni precedenti a me. Quindi, questo mio dire è tutte queste cose e non può farne a meno: sta in questo la sua universalità. Per questo motivo dice che è di tutti e di ciascuno: ciascuno dice delle cose, che sono sue, particolari, ma queste cose, che sono sue, anche non lo sono, fanno parte del mondo, direbbe Heidegger. *Con ciò la Cosa stessa perde il comportamento di un predicato e la determinatezza di un'inerte universalità astratta, ed è piuttosto la sostanza permeata d'individualità; è il soggetto dove l'individualità è tanto come se stessa o come questa individualità, quanto come gli individui tutti; ed è l'universale che è un essere soltanto come questo operare di tutti e di ciascuno; è quindi un'effettualità, giacché questa coscienza la sa come effettualità sua singola e come effettualità di tutti.* Il mio dire è mio e di tutti, direi necessariamente. Come abbiamo detto in altre occasioni, il linguaggio in cui mi trovo e di cui sono fatto non l'ho inventato io. A pag. 348. Capitolo b, *La ragione legislatrice.* *L'essenza spirituale (il pensiero) nel suo semplice essere è coscienza pura ed è questa autocoscienza. La natura originariamente determinata dell'individuo (le sue caratteristiche) ha perduto il suo significato positivo di essere in sé l'elemento e il fine dell'attività di lui; essa è soltanto un momento tolto, e l'individuo è un Sé come Sé universale.* Questa individualità c'è ma come elemento tolto perché diventa l'universale, diventa la parola, diventa il linguaggio. A pag. 350 (194). Ora, Hegel considera la questione etica, cioè, ciò che è bene e ciò che è male, ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, e comincia a riflettere su quali sono queste leggi etiche, se hanno un valore. Fa un esempio: *“Ognuno ha il dovere di dire la verità”. In questo dovere enunciato come incondizionato viene subito ammessa la condizione: se egli sa la verità. Quindi il comando suonerà ora così: ognuno deve dire la verità, sempre a seconda della cognizione e della persuasione che egli ne ha. ... Ma così l'universalmente necessario, il valevole in sé, cui la proposizione voleva esprimere, si è piuttosto invertito in una completa accidentalità.* Può capitare che dica la verità come anche no. A pag. 351. ... *questa determinazione immediata della sostanza medesima è un contenuto tale che si mostrava piuttosto come perfetta accidentalità, e che, anzi, una volta elevato alla universalità e necessità, per*

modo che il sapere venga espresso come legge, dilagua. Io voglio che sia l'universale ma, una volta che lo elevo a universalità, mi accorgo che è fatto di niente, appunto perché è accidentale: che io dica la verità è un fatto totalmente accidentale. Un altro famoso comando è: "ama il prossimo tuo come te stesso". Andiamo direttamente alle conclusioni a pag. 352. Quell'agire per la prosperità degli altri, che viene enunciato come necessario,... Qui sta riflettendo su quelle leggi etiche che si configurano come necessarie, universali, e ci sta dicendo che non è affatto così. *...è dunque così costituito che può forse esistere e forse no; che può, se l'occasione eventualmente si offra, essere un'opera, forse buona e forse no. Con ciò questa legge è tanto poco un contenuto universale, quanto la prima già considerata, e non esprime, - come invece, in quanto assoluta legge etica, dovrebbe, - qualcosa di in sé e per sé. Ossia tali leggi si arrestano al dovere, ma non hanno effettualità alcuna; esse non sono leggi, ma solo comandi. A pag. 353. Così l'essenza etica non è essa stessa immediatamente un contenuto, ma solo una misura per stabilire se un contenuto sia capace di essere legge oppure no, quand'esso non contraddica a se stesso. La ragione legislatrice è abbassata a una ragione soltanto esaminatrice. Ci dice che, considerato che di fatto queste leggi etiche non hanno nessun valore, l'unica cosa che possiamo considerare è se ciascuna di queste leggi è autocontraddittoria oppure no, cioè se è coerente oppure no. Tutto qui. Capitolo c, La ragione esaminatrice delle leggi. Andiamo a pag. 355. Qui parla della proprietà e si chiede se la proprietà sussista oppure no, deve cioè considerare se questo concetto di proprietà è autocontraddittorio oppure no. Siamo passati dalla legge, che voleva essere universale, e la legge etica, che voleva essere universale ma che universale non è, al considerare se una certa legge è almeno coerente, cioè, non è autocontraddittoria, e considera la questione della proprietà. A pag. 355 (200). Sia la questione: se debba essere legge in sé e per sé che la proprietà sussista; in sé e per sé, non perché giova ad altri fini; l'essenza etica consiste appunto in questo: che la legge sia eguale solo a se stessa, e che per questa eguaglianza con sé, fondata quindi nella sua propria essenza, non sia condizionata. A pag. 356. Nella comunanza dei beni, nella quale si provveda a ciò in modo universale e stabile, o ciascuno diviene partecipe di tanto di quanto ha bisogno, e allora questa ineguaglianza e l'essenza della coscienza a cui è principio l'eguaglianza dei singoli, si contraddicono reciprocamente;...* In questa comunanza dei beni, se noi provvediamo in modo stabile, unitario, o ciascuno diviene partecipe di quanto ha bisogno, oppure distribuiamo egualmente, ma se diamo a ciascuno secondo il suo bisogno allora non è più eguale per tutti. Se, invece, facciamo per tutti allora ci troviamo di nuovo di fronte a una ineguaglianza perché c'è chi ha più bisogno e chi meno: un conto è dare mille euro a un poveretto, un conto è dare mille euro a uno ricchissimo che non sa cosa farsene. Quindi, la proprietà, secondo Hegel, ci appare contraddittoria. A pag. 357 (202). *...il risultato sembra essere questo: che non si possa far luogo né a leggi determinate, né a un sapere di esse. Non ci sono leggi determinate, perché abbiamo visto che risultano vuote, né un sapere di esse, perché un sapere presuppone la non contraddittorietà, cioè la coerenza; solo allora so di questa cosa, se è coerente, se non si contraddice da sé. Solo, la sostanza è la coscienza di sé come essenzialità assoluta;...* La coscienza che sa di essere essenzialità assoluta, cioè come la cosa più importante. *...coscienza la quale, con ciò, non può spogliarsi né della differenza (insita) nell'essenzialità assoluta, né del sapere di questa differenza. Che il legiferare e l'esaminare leggi si siano dimostrati come nulli significa che entrambi, presi ciascuno singolarmente e isolatamente, sono soltanto momenti precari della coscienza etica; e il movimento nel quale essi sorgono ha il senso formale che la sostanza etica, attraverso questo movimento, si presenta come coscienza. Ci sta dicendo, come spesso è accaduto in questo libro, cose che poi Severino riprende, che se tengo separate le due cose, i due momenti, non vado da nessuna parte. Le leggi, poste come leggi etiche, si rivelano inconsistenti, nulle; non solo, ma se cerco di appuntarmi alla loro coerenza, mi accorgo che non sono nemmeno coerenti. E, allora, che fare? A pag. 358. La legge, in quanto legge determinata, ha un contenuto accidentale,...* Lo abbiamo visto con l'esempio "Devi dire sempre la verità". È accidentale, cioè, può capitare. *...il che vuol qui dire che essa è legge di una singola coscienza di contenuto arbitrario. Quell'immediato legiferare è così la temerità tirannica che eleva a legge l'arbitrio,*

e riduce l'eticità a un'obbedienza ad esso, cioè a leggi che sono soltanto leggi e non anche comandi. Questo per quanto riguarda le leggi etiche: quello che io penso deve essere legge per tutti. È una modalità tirannica. Allo stesso modo, il secondo momento, in quanto esso è isolato, significa l'esaminare leggi, il muovere l'inamovibile e la temerità del sapere la quale, a forza di raziocini, si svincola dalle leggi assolute e le prende per un arbitrio a lei estraneo. Qui la questione se le leggi siano autocontraddittorie oppure no, dice Hegel, pone un problema, perché se mi metto a esaminare queste leggi... dice il muovere l'inamovibile e la temerità del sapere, come se avesse visto in queste leggi, in questa posizione etica, qualcosa di inamovibile. Adesso ci dirà perché è inamovibile. A pag. 358 (206). ...in primo luogo, l'essenza spirituale (il sapere del popolo) è per l'autocoscienza come legge che è in sé; l'universalità dell'esaminare, universalità formale che non era in sé essente, è tolta. Questa universalità formale che non è in sé: se io pongo una legge come non contraddittoria, non sto dicendo niente di quella legge, pongo soltanto formalmente che è incontraddittoria. Va bene, però che ne facciamo? Quindi, questa universalità formale, che non era in sé, non aveva valore in sé, aveva valore soltanto all'interno, potremmo dire, di quel gioco linguistico. Quindi, è tolta. E, in secondo luogo, è una legge eterna che non ha il suo fondamento nel volere di questo individuo; anzi è in e per sé; è l'assoluto, puro volere di tutti che ha la forma dell'essere immediato. Questo puro volere non è affatto un comandamento che solo debba essere; anzi esso è e vale; è l'Io universale della categoria, che è immediatamente l'effettualità; e il mondo è soltanto questa effettualità. Ma dacché questa legge nell'elemento dell'essere vale senz'altro, l'ubbidienza dell'autocoscienza non è il servizio prestato a un padrone i cui ordini sarebbero un arbitrio e dove l'autocoscienza non si riconosca. Anzi le leggi sono pensieri della sua coscienza assoluta, pensieri che essa stessa ha immediatamente; non già ch'essa creda a loro, perché la fede considera certo anche l'essenza, ma un'essenza estranea. Mediante l'universalità del suo Sé l'autocoscienza etica fa immediatamente uno con l'essenza; la fede, al contrario, comincia dalla coscienza singola ed è il movimento di questa coscienza medesima tendente sempre ad andare verso tale unità, senza raggiungere la presenzialità di un'essenza. La fede non raggiunge mai la verità, il suo obiettivo. Quella coscienza, invece, ha tolto come sé singola; questa mediazione è compiuta; e solo perché è compiuta, quella coscienza è immediata autocoscienza della sostanza etica. Cita dall'Antigone di Sofocle

Non oggi né ieri ma sempre

Esso vive, e nessuno sa quando sia apparso.

Esse sono. Le leggi etiche. Ma che cosa vuol dire che esse sono? Il discorso di Hegel è abbastanza chiaro, e cioè l'etica non è altro che il mio sapere di tutto ciò che è giusto, da sempre, per gli umani. L'etica non ha un valore al di fuori di questo processo che l'ha fatta diventare nel corso dei millenni quella che è: io mi trovo ad avere dietro alle spalle tutto il lavoro che è stato fatto da parte di tutti coloro che mi hanno preceduto e che hanno mano a mano stabilito ciò che è etico, e mi trovo ad avere a che fare con questo. È per questo che è immediato per me: perché fa parte del linguaggio, quindi fa parte di me. Anche questa etica è sempre il risultato dell'operare di tutti e di ciascuno, che poi porta al sapere assoluto, che è quel sapere che non può non sapere di tutto ciò, che io sono il risultato, non solo di millenni di storia, ma anche di tutto ciò che io dico. È il singolare che esiste perché c'è l'universale, e l'universale, il tutti, esiste perché esisto io. È questo il pensiero innovativo di Hegel, anche riguardo all'etica, cioè, io contribuisco all'etica nel senso che affermando le cose che affermo, quindi, pensandole vere, giuste, ecc., do in qualche modo un contributo all'etica di tutti. Questi passaggi sono importanti perché mostrano il pensiero di Hegel, che non è un pensiero astratto, ma è quanto di più concreto possa pensarsi. Io sono quello che sono in virtù del fatto che ciò che dico è il risultato di ciò che è stato detto da migliaia di anni: il linguaggio non l'ho inventato io, mi ci sono trovato. E questo linguaggio è vecchio di quanto? Cosa è accaduto in queste migliaia, decine, forse centinaia di migliaia di anni? Non lo sappiamo. Una continua evoluzione, un continuo trasmutarsi; quindi, in ogni parola, in ogni opera – la parola è l'opera, per antonomasia – in ogni opera c'è il lavoro mio e di tutti, simultaneamente. La

sintesi, l'integrazione di questi due momenti, ch  non sono entit  separate,   il sapere assoluto: quando so questo, e non posso non saperlo, ho il sapere assoluto, cio , so tutto ci  che   da sapere, non c'  altro da sapere. Non c'  altro da sapere se non questo, e cio  che io so l'opera che faccio. Era questo che ci stava dicendo prima: che tutta la realt  non   altro che l'opera che io faccio.   questa la realt , non ce n'  un'altra. E, quindi, a questo punto, torno a dire, io so tutto ci  che   da sapere, il mio sapere assoluto, non c'  altro fuori da questo, non c'  altro fuori dal linguaggio. Se io so del linguaggio, se io so che sono linguaggio, con tutto ci  che questo comporta, io ho il sapere assoluto, perch  fuori da questo non c'  altro, non solo non c'  altro ma non c'  nemmeno la possibilit  di un sapere al di fuori di questo.

Intervento: Questa ultima parte d  un senso a tante cose presedenti...

Questa   la caratteristica di Hegel, che alla fine si arriva a capire tutte quelle cose che prima apparivano ostiche. Lui lo dice in alcune occasioni che l'ultimo elemento   il primo, che senza questo primo non si arriva all'ultimo e che senza l'ultimo non c'  neanche il primo. Questa   proprio l'architettura della *Fenomenologia dello spirito*: lui, nel suo scrivere, ha messo in atto ci  stesso di cui stava parlando. Tra l'altro   curioso il fatto che ha scritto la *Fenomenologia* nel 1807 e, mentre le scriveva, man mano dava le cose scritte da licenziare alla stampa. Due secoli fa aveva detto l'essenziale, e cio  che non c'  nessun'altra cosa al di fuori dell'opera. L'opera   la realt ,   il tutto,   l'intero, direbbe Severino;   l'intero perch  contiene in s  tutti i momenti, del particolare e dell'universale e dell'operare di questi, simultaneamente, per integrazione o per superamento, *Aufhebung*, direbbe Hegel. Due secoli fa diceva gi  questo, ma non   stato inteso granch  a questo riguardo; soprattutto non   stata intesa questa cosa, che ho ritenuto importante, e cio  il fatto che si parla, non per la cosa, ma si parla per parlare.   questo che   in gioco: soltanto il dire, il potere affermare cose; la cosa in s  non interessa a nessuno.   soltanto la necessit  di parlare, di affermare:   questo che importa, tutto il resto   irrilevante. La cosa stessa, come la chiama lui,   la parola; descrive la cosa stessa esattamente come la parola, cio  il singolare e l'universale che si compenetrano in atto, e che cos'  tutto ci ?   la parola.