



Georg Wilhelm Friedrich Hegel
Fenomenologia dello spirito
Volume 2

La Nuova Italia, Firenze 1976
Pag. 314
Traduzione Enrico de Negri

27 novembre 2019

Sul nostro sito, nella sezione Biblioteca, sono state inserite anche le prossime letture che faremo: la *Scienza della logica* di Hegel, *L'attualismo* di G. Gentile e gli *Studi sull'eleatismo* di G. Calogero. C'è un motivo per questa sequenza. In effetti, con Hegel stiamo considerando in modo molto preciso il funzionamento del linguaggio, perché lo mostra in atto, mostra cioè il movimento del linguaggio, il movimento con cui il linguaggio si fa, perché, dicendo qualche cosa, il mio dire diventa un detto, questo detto ritorna sul dire e il mio dire a questo punto diventa quello che è. Per rendere la cosa più semplice avevo menzionato lo schema di de Saussure, significante e significato. In effetti, parlando il significato è ciò che non appare, nel senso che non è sensibile, non si vede; però il significante senza il significato non esiste. Quindi, il significato viene in un certo senso tolto, tornando sul significante e rendendolo quello che effettivamente è. Il passo successivo è la *Scienza della logica*. Scienza nell'accezione di Hegel, e cioè un sapere, il sapere intorno λόγος, all'essere, all'intero, dunque, un sapere intorno al linguaggio: ciò che non posso non sapere del linguaggio. Passo successivo ancora è *L'attualismo* di Gentile, che ci mostrerà come tutto questo avviene in atto, in ciascun atto, l'atto di parola. Si parla anche di atto di parola, nel senso dell'agire della parola e dell'autoporsi della parola, quindi del linguaggio, che si autopone. Gentile chiamava questo autoporsi autotisi, letteralmente, l'autoporsi; quindi, il linguaggio nell'atto. Ho poi pensato agli *Studi sull'eleatismo* di Calogero perché la scuola di Elea, in particolare con Gorgia e Zenone, ha mostrato come gioca il linguaggio, come può giocare, infinitamente, come costruisce, demolisce, senza sosta. L'ultimo sembra una direzione inevitabile, è un ritorno a Greimas con i suoi scritti *Del senso 1* e *Del senso 2*. Lì si potrà notare come nella narrazione di una storia, di un racconto, quindi, del discorso, sia in atto la volontà di potenza, e come sia la volontà di potenza a costruire, a fornire in pratica le regole di questo gioco che è la costruzione di una narrazione. Ecco, questo è il programma. Tra l'altro nella stessa pagina della Biblioteca ci sono alcuni file audio dei nostri incontri, per cui c'è anche la possibilità di ascoltarli. A questo punto diamo l'avvio al secondo volume della *Fenomenologia dello spirito*. È il Capitolo stesso a dire ciò di cui si tratta, *Lo Spirito*. Nella sua epoca il termine spirito si usava anche per

indicare il pensiero in generale. *La ragione è spirito, dacché la certezza di essere ogni realtà è elevata a verità, ed essa è consapevole a se stessa di sé come del suo mondo, e del mondo come di se stessa.* A questo punto non c'è più distinzione tra sé e il mondo. Questione che poi ha ripreso Heidegger parlando del mondo, cioè, ciascuno è il mondo in cui si trova, è fatto di questo mondo, e il mondo è fatto anche di lui. Ci arriveremo perché ne parla anche Hegel. *Il divenire dello spirito presentava il movimento immediatamente precedente, nel quale l'oggetto della coscienza, la pura categoria, si elevava a concetto della ragione.* Il movimento precedente era l'idea di porre l'oggetto come oggetto della ragione, come qualche cosa che la ragione doveva cogliere. *Nella ragione osservativa questa pura unità dell'Io e dell'essere, dell'essere-per-sé e dell'essere-in-sé, è determinata come l'in-sé o come essere, e la coscienza della ragione trova sé.* Ciò che la ragione trova non è l'oggetto, non è un qualche cosa, è sé, è sempre e soltanto sé. È una questione che riassumevo la volta scorsa dicendo che il linguaggio parla di sé a sé, non può fare altrimenti. *La categoria intuita, la cosa trovata entrano nella coscienza come l'esser-per-sé dell'Io,...* Cioè, come suo significato, letteralmente. *...il quale ora nell'essenza oggettiva sa sé come il Sé.* Perché ciò che viene a sapere è sempre sé; quindi, ciò che sa è sé. *Questa determinazione tuttavia astratta costituente la Cosa stessa è soltanto l'essenza spirituale, e la coscienza di tale essenza è soltanto un sapere formale di questa, il quale si affaccenda intorno a un qualche contenuto di essa medesima; in effetto questa coscienza è ancora separata come un singolo della sostanza, e o dà leggi arbitrarie od opina di avere nel suo sapere come tale le leggi quali esse sono in sé e per sé; e ritiene di essere la loro forza giudicante. – Ovvero, mettendoci dal punto di vista della sostanza...* La sostanza per Hegel è l'essenza spirituale, non è qualcosa di materiale. *...questa è l'essenza spirituale in sé e per sé essente, la quale non è ancora consapevole di se stessa.* Qui c'è un aspetto che affronterò poco più avanti, e cioè la considerazione di una coscienza che conosce sì se stessa ma in modo formale, non in modo effettuale, non nel fare. A questo arriverò dopo rispetto all'etica, perché per Hegel l'etica è il fare. Fino ad ora, in effetti, tutto il discorso di Hegel si è svolto in modo formale, senza tenere conto della sua eventuale e inevitabile effettualità. Questo effettuarsi aggiunge qualche cosa. Ma lo vedremo tra pochissimo. A pag. 2. *Lo spirito è la sostanza e l'essenza universale, eguale a se stessa, permanente, - il granitico e indissoluto fondamento e punto di partenza dell'operare di tutti, - è il loro fine e la loro meta, come il pensato in-sé di ogni autocoscienza. Questa sostanza è anche l'opera universale la quale, mediante l'operare di tutti e di ciascuno, si produce come loro unità ed eguaglianza; questa sostanza è infatti l'esser-per-sé, il Sé, l'operare.* Ecco che arriviamo all'opera, all'operare, al fare di tutti e di ciascuno. Ora, però, potremmo anche considerare che il primo fare in assoluto, il primo operare, è il parlare. Non c'è qualcosa che lo precede. Se, per assurdo, lo precedesse, non ci sarebbe nessuna traccia di lui; ma non lo precede, non lo può precedere e, quindi, il fare è il dire. Ma qui la questione si fa interessante perché a questo punto diventa il dire di tutti e di ciascuno. Cosa significa questo? È quello che ci ricorda Heidegger quando dice che ciascuno nasce nel linguaggio. Come ho detto varie volte, il linguaggio non l'ho inventato io, non è una mia invenzione, l'ho trovato. Un linguaggio che è vecchio di centinaia di migliaia di anni e che, quindi, ha avuto un suo percorso. Ora, ciò che ci sta dicendo tra le righe, se non lo dice lui lo dico io, è che questo spirito non è altro che il dire di tutti e di ciascuno da sempre, che c'è sempre stato. Un dire che muta continuamente, al quale ciascuno a suo modo dà un contributo. Che è come dire ancora che ciascuno è il mondo, è il mondo di cui è fatto e in cui si trova: ogni volta che faccio una qualunque cosa, o chiunque fa una qualunque cosa, modifica questo mondo; questo mondo modificato ci modifica a sua volta. È il circolo ermeneutico, dove ciascuna cosa che interviene modifica ciò che sto facendo, ma questo qualcosa che sto facendo, modificato, a sua volta modifica me che lo osservo. A pag. 3. *Di conseguenza lo spirito è l'assoluta, reale essenza che sostiene se stessa.* Cioè: non c'è qualcosa in più. Sarebbe l'intero del linguaggio, ma intero nel senso che viene considerato anche storicamente. La lingua italiana che parliamo oggi, in questo momento, è il prodotto di centinaia di migliaia di anni di evoluzione linguistica, cambia continuamente. Come abbiamo detto varie volte, il linguaggio cambia

continuamente, molto lentamente ma cambia. Molto lentamente perché, in realtà, non c'è un buon motivo per cambiarlo, va bene così com'è, ciò nondimeno cambia. *Tutte le figure della coscienza fin qui apparse sono astrazioni di questo spirito medesimo; esse sono il suo analizzarsi, il suo distinguere i propri momenti, e il suo indugiare in momenti singoli.* Distingue tra un intero, che è il linguaggio, che lui chiama lo spirito assoluto, che in modo interessante pone poi come la condizione perché si avvii il primo gesto, il primo fare, il primo dire. Perché ci sia questo primo dire occorre che ci sia già tutto, che il linguaggio ci sia in quanto intero. Ecco, allora, la famosa frase di Heidegger: ciascuno nasce nel linguaggio. Il linguaggio è già lì, tutto. *Questi momenti, così isolati, paiono bensì esistere come tali; ma il loro avanzare e il loro ritornare nel loro fondamento ed essenza mostrò com'essi siano soltanto momenti o grandezze dileguanti; e quell'essenza è appunto tale movimento o dissolvimento di tali momenti.* Questa è la dialettica hegeliana: pongo un elemento, questo elemento è quello che è in virtù del fatto che non è tutto ciò che non è; quindi, tutto ciò che non è deve dileguare. Così come il significato nel segno di de Saussure: il significato dilegua mentre io dico il significante – naturalmente c'è e deve esserci, ché sennò non ci sarebbe neanche il significante – ma, nel momento in cui dico il significante, il significato fa esistere il significante in quanto tale ma dileguando; di fatto, c'è solo il significante, perché è lui l'elemento sensibile, è il significante che io ascolto, non sento il significato, sento il significante. *Qui, dove è posto lo spirito o la riflessione di essi momenti in se stessi, la nostra riflessione può, secondo questo lato, ricordarli brevemente; essi erano coscienza, autocoscienza e ragione.* La coscienza, nel momento in cui c'è una percezione sensibile; ma questa percezione sensibile è niente se non c'è un'autocoscienza, e cioè un ritorno di sé sulla coscienza; come dire: la coscienza dice “io sono”, l'autocoscienza dice “Io sono io”. Ma dicendo “Io sono io” l'autocoscienza pone due “io” ed è il secondo “io” che fa essere il primo quello che è. È una questione che riprenderà anche Peirce rispetto al segno: è il secondo segno quello per cui il primo esiste. *Lo spirito è dunque coscienza ut sic, il che comprende in sé la certezza sensibile, il percepire e l'intelletto, in quanto esso spirito nell'analisi di sé medesimo tien fermo il momento secondo il quale esso è a se stesso oggettiva effettualità nell'elemento dell'essere, ed astrae dal fatto che questa effettualità è il suo proprio esser-per-sé.* Questo è uno dei modi in cui può agire la coscienza: tener ferma la coscienza distinguendola, separandola dal per sé; come se potessi separare il significante dal significato. È chiaro che non sono la stessa cosa, sono distinti, ma non separati, coesistono necessariamente. *Quando invece lo spirito tien fermo l'altro momento dell'analisi, che i suo è il suo esser-per-sé, allora esso è autocoscienza. Ma come immediata coscienza dell'esser-in-sé e dell'esser-per-sé, come unità della coscienza e dell'autocoscienza, esso è la coscienza avente razionalità...* Nel momento in cui tiene conto di entrambe le cose, cioè, si rende conto che coscienza e autocoscienza si coappartengono e che non c'è una senza l'altra. *...coscienza la quale, come indica quell'avere, ha l'oggetto come in sé razionalmente determinato o come determinato dal valore della categoria.* A pag. 4. *Lo spirito è la coscienza dalla cui considerazione noi proprio ora veniamo. Se questa ragione, cui esso ha, è infine intuita da lui come tale che è ragione...* Cioè: si accorge che è ragione. *...o come la ragione che è in lui effettuale e che è il suo mondo, allora esso è nella sua verità; esso è lo spirito, è l'essenza etica effettuale.* Quindi, l'essenza etica effettuale non è altro che tenere conto del fatto che, parlando, il singolare è simultaneamente universale e che l'universale è il singolare, nel senso che – non che siano lo stesso – ma che ciascuno dei due non può esistere se non c'è l'altro. Questo è il punto fondamentale di tutta la dialettica. Ora, dice che a questo punto si trova nella sua verità effettuale. Esso è lo spirito, dice, esso è l'essenza etica effettuale. Dunque, l'etica è questo, è questa verità che non è niente altro che l'essere dello spirito, del linguaggio, in continuo movimento, di essere continuamente proiettato, per tornare indietro, e tornando indietro accorgersi di qualcosa, accorgersi che io sono diventato quello che sono in base a ciò che non sono. Ho tolto in questo procedimento dialettico ciò che non sono, e cioè il significato, perché io non sono il significato; il mio dire non è il significato, il significato è altro dal mio dire, ma il mio dire è nulla senza il significato; ma il significato non è il mio dire, è altro. *In quanto è la verità*

immediata, lo spirito è la vita etica di un popolo;... Cioè: nel linguaggio c'è la vita etica del popolo. Vale a dire che nel linguaggio, nella sua storicità, c'è tutto ciò che l'etica dice cosa fare. Etica qui è intesa nell'accezione filosofica tradizionale, e cioè come ciò che indica che cosa è bene e cosa è male, ciò che si deve fare e ciò che non si deve fare. Tutto questo viene dal linguaggio, viene dalla storia del linguaggio. Lo dirà tra poco: tutti questi elementi non sono altro che la tradizione. L'etica viene dalla tradizione, come il panettone di Natale, è una tradizione, non una necessità.

Intervento: Una cosa si definisce perché non è tutte le altre. Possiamo allora dire che il significato viene posto come tutto ciò che non è quello che si vuole dire?

È anche, nel senso che se io dico qualche cosa, dicendo, dico un significante. Il significante è l'aspetto sensibile del segno. Ora, il significato è ciò a cui il significante rinvia per essere qualcosa, perché il mio non sia soltanto un *flatus vocis*, ma dica qualche cosa. Ma questo significato non è il significante, è questo che intendevo dire, il significante non è il significato; quindi, ha bisogno del significato, che non è il significante, ne ha bisogno perché sennò il significante non significa niente. Il significante possiamo intenderlo alla lettera, come il participio presente del verbo significare, se non significa che significante è? Passiamo al Capitolo A, a pag. 6: *Lo spirito vero: l'eticità. L'eticità è lo spirito vero perché non è altro che tutto ciò che viene tramandato dal linguaggio, non tanto come tradizione come si pensa generalmente, ma tramandato letteralmente dalle singole parole: ogni parola che noi usiamo, volenti o nolenti, ha una storia, una storia immensa, e noi ci portiamo appresso tutto quanto. Nella sua verità semplice lo spirito è coscienza, e pone i suoi momenti l'uno fuori dell'altro. La verità semplice è così come viene pensata. I suoi momenti, lo sappiamo, sono la coscienza, l'autocoscienza e la ragione. L'azione lo divide nella sostanza e nella coscienza della sostanza... Quando io agisco, anche quando parlo – il parlare è il primo agire – io lo divido tra ciò che dico e la consapevolezza di ciò che dico: significante e significato. La sostanza come essenza universale e come fine si contrappone a sé quale effettualità singolarizzata;... Quindi, la sostanza come essenza universale – possiamo dire la sostanza come essenza universale del linguaggio – si contrappone a sé quale effettualità singolarizzata: tutto ciò che il linguaggio è, l'intero, è presente quando parlo, ma non lo dico. ...il medio infinito è l'autocoscienza la quale, in sé unità di sé e della sostanza, lo diviene ora per sé; unisce l'essenza universale e la sua effettualità singolarizzata, eleva questa a quella e agisce eticamente, e quella abbassa a questa e realizza il fine cioè la sostanza soltanto pensata; essa produce come sua opera, e quindi come effettualità, l'unità di se stessa e della sostanza. Ci sta dicendo che tra l'intero, il linguaggio, e la cosa che dico c'è un medio. Questo medio, dice Hegel, è l'autocoscienza, cioè il mio sapere intorno a ciò che sto dicendo. Per questo accostavo – è chiaro che Hegel non lo fa mai – l'autocoscienza al significato: dicendo “Io sono io” do un significato al primo “io”, dico che cos'è il primo “io”, sono io, lo confermo, ma rimangono due. Questo medio, questa autocoscienza, che è infinito, e il significato è infinito... Se vogliamo dare un significato a qualche cosa lo possiamo fare, ma poi dobbiamo dare un significato a ogni elemento che interviene nella sua definizione, per cui appunto è infinito: è questa la infinitizzazione del significato e, quindi, del medio. Dice *il medio infinito è l'autocoscienza la quale, in sé unità di sé e della sostanza, lo diviene ora per sé*, e alla fine dice *produce come sua opera, e quindi come effettualità, l'unità di se stessa e della sostanza. È questo medio infinito quello che consente di unire la coscienza con la ragione. Lui ci dice coscienza, autocoscienza, ragione: la ragione non è nient'altro che la relazione tra i due. È come se la coscienza e l'autocoscienza fossero i due estremi: la coscienza, il primo momento, il primo agire, il significante; la ragione è la consapevolezza che questo significante necessita di un significato, che la coscienza ha bisogno dell'autocoscienza per essere quella che è. Quindi, non si tratta di momenti separabili, sono tutt'uno, sono dei momenti di un intero. Lui lo diceva prima che questi momenti, di fatto, sono uno. Ma la cosa interessante è che senza la ragione, l'“ultimo” dei tre momenti, non c'è nemmeno il primo. E torniamo alla frase di Heidegger: noi nasciamo nel linguaggio, siamo già nel linguaggio, il linguaggio è già lì come intero, per potere incominciare a parlare. La ragione è il momento di integrazione con**

l'autocoscienza. La coscienza è il primo io, "Io sono", ma si accorge che, dicendo "Io sono", "Io sono io" che dico questo. Questo "Io sono io" è il momento dell'autocoscienza, dove ci si rende conto di ciò che si sta facendo. Solo che questi due momenti, che generalmente si tende a mantenere separati, non lo sono; questi due momenti sono uno, sono l'intero. De Saussure individua nel segno due momenti, significante e significato, e il segno è la reazione inscindibile tra questi due, che rimangono sì distinti ma non separati. *Nel dirompersi della coscienza...* Si dirompe perché incontra l'autocoscienza. *...la sostanza semplice ha ricevuto, da una parte, l'opposizione di contro alla autocoscienza, e presenta, quindi, d'altra parte, anche in se stessa la natura della coscienza: il distinguersi, cioè, in sé quale mondo organizzato nelle proprie masse.* È questo che fa la coscienza quando si dirompe: si distingue e si riconosce nei vari momenti, che però sono momenti di cui non ha ancora colto l'unità. *La sostanza si scinde dunque in una distinta essenza etica: in una legge umana e in una legge divina.* La legge umana appartiene ovviamente agli umani, quella divina Hegel la pone, proseguendo questo accostamento con de Saussure, come il significato. È la legge divina che dà un senso, un significato, che sostiene, che fa da garante. Quindi, abbiamo una legge umana e una legge divina. *In pari modo, l'autocoscienza che le sorge di contro...* L'autocoscienza sorge sempre di contro alla coscienza nel suo dirompersi. Si tratta, naturalmente secondo Hegel, di intendere che coscienza e autocoscienza sono lo stesso, nel senso che non può darsi l'una senza l'altra. *...si ascrive, secondo la sua essenza, ad una di queste potenze; e, come sapere, si scinde nella ignoranza e nel sapere di ciò ch'essa opera; sapere che è perciò un falso sapere.* Ché è un sapere del significato. Il significato è infinito e, quindi, è un falso sapere. *L'autocoscienza dunque sperimenta nella sua operazione sia la contraddizione di quelle potenze nelle quali la sostanza si è scissa, e la loro reciproca distruzione; sia la contraddizione del suo saper l'eticità del proprio agire con ciò che è etico in sé e per sé; e va incontro al suo proprio tramonto.* La legge umana dice che le cose stanno così perché noi lo abbiamo deciso. Ma noi chi? La legge divina fa da garante. Solo che si trova scissa fra queste due cose, non le combina insieme. L'idea di Hegel è stata questa: la legge umana e la legge divina sono lo stesso. È quando non c'è più un dio, la legge divina viene tolta, attraverso quel noto meccanismo di Hegel chiamato *Aufhebung* (sollevamento, integrazione) la legge divina viene integrata in quella umana e, allora, solo a questo punto la legge umana è completa, perché non dipende più da nessuna legge divina, non ha più bisogno di nessuna garanzia. C'è a questo riguardo un discorso interessante che fa Kojève rispetto alla Rivoluzione Francese e di Napoleone, come Hegel avesse visto nella Rivoluzione Francese la realizzazione effettuale della *Fenomenologia dello spirito* e in Napoleone il suo compimento. A pag. 8. *Questa coscienza ha la sua essenza nello spirito semplice, e ha la certezza di se stessa nell'effettualità di questo spirito, in tutto il popolo, ed ha ivi immediatamente la sua verità...* Questa coscienza ha come sua garanzia, come sua certezza, il popolo, nel senso che ciò che io sono, ciò che io faccio, mi ritorna dal fatto di essere un componente di un popolo. Questo dice la coscienza, io sono cosciente di questo, ma *non dunque in qualcosa che non sia effettuale, anzi in uno spirito che ha esistenza e validità. Un tale spirito può venir chiamato legge umana, poiché esso è essenzialmente nella forma dell'effettualità consapevole di se stessa.* La legge umana è qualcosa che si effettua, che si produce attraverso il diritto come qualche cosa di umano, non di divino. *Nella forma dell'universalità esso è la legge nota, è il costume dato;...* Da qui viene l'etica e, quindi, anche il diritto: dalla tradizione. Per Peirce sarebbe la verità pubblica, ciò che pubblicamente è riconosciuto come vero; per Heidegger sarebbe la chiacchiera; per Davidson sarebbe il principio di carità, che è quello che riconosce nell'interlocutore una comunanza di credenze, di superstizioni, di significati, tali per cui possiamo comunicare: parlando con qualcuno gli attribuisco tutte queste cose e, quindi, quando gli parlo, immagino che mi capisca perché abbiamo comunque dei riferimenti simili. A pag. 14. *...lo spirito è la forza dell'intero, la quale riconduce insieme quelle parti nell'uno negativo, dà loro il sentimento della loro dipendenza a le mantiene nella consapevolezza di avere la loro vita soltanto nell'intero.* Questo fa lo spirito, questo fa il linguaggio: dà la consapevolezza dell'intero, della totalità; non solo, ma dà questa

consapevolezza di avere la propria vita soltanto nell'intero, cioè nel linguaggio. La mia vita sta lì e avere la consapevolezza di questo, ovviamente, porta a tutta una serie di considerazioni: se la mia vita è il linguaggio allora forse può essere utile sapere qualcosa, per esempio, rispetto al suo funzionamento. *La comunità può dunque da una parte organizzarsi nei sistemi dell'indipendenza personale e della proprietà, del diritto personale e reale; similmente possono organizzarsi e rendersi indipendenti i modi del lavoro per i fini in un primo tempo singoli, - quelli, cioè, dell'acquisto e del godimento.* Qui c'è già Marx. Tutte queste idee, la proprietà, ecc., del singolo che si muove in un certo modo e a vantaggio proprio, lo fa perché non ha ancora visto l'intero, cioè non ha ancora visto ciò che deve essere, e ciò che deve essere è la liberazione dei lavoratori. *Lo spirito della associazione universale è la semplicità e l'essenza negativa di questi sistemi isolantisi. Per non lasciar loro metter radici e irrigidirsi in tale isolamento, per non far disgregare l'intero e vanificare lo spirito, il governo ha da scuoterli di quando in quando nel loro intimo con le guerre, ha con esse da ferire e da confondere il loro ordine consuetudinario e il loro diritto d'indipendenza; e a gli individui che, adagiandosi in quell'ordine e in quel diritto, si distaccano dall'intero e anelano all'invulnerabile esser-per-sé e alla sicurezza della persona, il governo deve dare a sentire, con quell'imposto lavoro, il loro padrone: la morte.* È curiosa questa annotazione di Hegel della necessità della guerra per far in modo che le persone non si adagino nella loro quietudine ma per tenerli sempre tesi, sempre sulla corda. Lui ha scritto queste cose nel 1803, c'era Napoleone che aveva già occupato... Hegel dice che sentiva i cannoni a Jena, dove aveva il suo studio.

Intervento: Un'altra possibile interpretazione è quella per cui il governo deve ricordare con la violenza la necessità della sua esistenza.

Certo, questo è uno dei modi. In effetti, perché si lanciano sempre allarmi, emergenze, pericoli? Perché di fronte al pericolo comune si fa unità. Tutte le piccole discrepanze all'interno di una nazione scompaiono di fronte a un pericolo ben più grave: il nemico ci sta invadendo e, quindi, tutti gli individui uniti contro il nemico. Poi fa altre considerazioni rispetto alle relazioni familiari, tra marito e moglie, tra fratello e sorella. Anche in questo caso tenta di far funzionare la dialettica, riuscendoci fino a un certo punto, nel senso che ciascuno di questi momenti deve integrarsi con l'altro momento. È curioso che lui attribuisca al femminile l'universale. Ma ci arriveremo. A pag. 21. *In tal guisa, nel suo sussistere il regno etico è un mondo non macchiato di scissione alcuna.* Questo regno etico ideale. *E similmente il suo movimento è un quieto divenire: l'una potenza di esso regno diviene l'altra, e da ciascuna l'altra è ricevuta e prodotta. Noi le vediamo bensì dividersi nelle due essenze e nell'effettualità di esse; ma la loro opposizione è piuttosto la convalida dell'una essenza mediante l'altra;...* Questa sarebbe la quiete che la guerra dovrebbe raggiungere. *...e il punto nel quale esse toccansi immediatamente come reali, il loro medio e il loro elemento, è la loro compenetrazione immediata. L'un estremo, lo spirito universale cosciente a se stesso, viene, dall'individualità dell'uomo, conchiuso col suo altro estremo, con la sua forza, col suo elemento, con lo spirito privo di consapevolezza.* Questo nella legge umana. La legge umana dice che bisogna comportarsi così, però l'uomo in certi momenti non ha nessuna intenzione di comportarsi a quella maniera. *Invece, la legge divina ha la sua individuazione, - ovvero lo spirito privo di consapevolezza del singolo ha il suo essere determinato, - nella donna, in virtù della quale, intesa come medio, ascende dalla sua ineffettualità all'effettualità, da ciò che né sa né è saputo, al regno della coscienza. L'unione dell'uomo e della donna costituisce il medio attivo dell'intero e l'elemento che, scisso in questi estremi della legge divina e della umana, è altrettanto la loro unificazione immediata la quale fa di quei due primi sillogismi un medesimo sillogismo e unifica in un solo il movimento opposto:...* Ora, interviene l'operare. Come dicevo prima, l'etica ha a che fare con l'agire, con l'operare. A pag. 27. *...l'operare è proprio questa scissione del porre sé per sé, e di contro a questa un'estranea effettualità esteriore;...* Ciò che io opero è altro da me, mi sta contro. *...che una tale effettualità esista, appartiene all'operare medesimo...* E' chiaro che se opero, opero qualche cosa. *Innocente è quindi soltanto il non operare.* Perché il mio operare mette di contro me e la mia opera. Questione che riprese molto tempo dopo Sartre con il suo scritto *Essere*

e il nulla: quando io faccio qualche cosa, per esempio scrivo un libro, una volta che l'ho scritto questo non mi appartiene più, in un certo senso mi è contro, non ho più nessun controllo su di lui. *Intervento: sulla donna...*

La donna ha una sua funzione, che è quella di essere universale. La donna mantiene l'universale, cioè, è come se mantenesse le cose come stanno. Da una parte c'è l'uomo che agisce nel sociale, potremmo dire oggi; dall'altra c'è la donna che invece mantiene la tradizione, l'immobilità, la quiete. Sarebbe questo, secondo Hegel, il suo compito. A pag. 28. *L'elemento agente non può negare il delitto e la sua colpa; - il fatto consiste nel muovere l'immoto e nel produrre ciò che da prima è soltanto racchiuso nella possibilità, collegando quindi l'inconscio col conscio, il non-essente con l'essere. In questa verità vien dunque alla luce del sole il fatto; - viene alla luce del come qualcosa in cui il conscio è congiunto all'inconscio, il proprio all'estraneo; come l'essenza scissa di cui la coscienza sperimenta l'altro lato, sperimentandolo anche come il lato proprio; e tuttavia come una potenza cui essa ha violato e si è resa nemica.* Incomincia a dire che l'operare, sì, certo, è necessario, ma in questo operare c'è un problema, dice lui, crea una sorta di scissione. Come dicevo prima, è una questione che anche Sartre tempo dopo rileverà, e cioè che ciò che ho fatto non mi appartiene più, non sono più io quello che ho fatto. Infatti prosegue così. A pag. 29. *Ma la coscienza etica è più completa, la sua colpa è più pura quando conosce in precedenza la legge e il potere cui si contrappone, quando la intenda come violenza e come torto, come un'accidentalità etica, e scientemente, al pari di Antigone, commetta il crimine. Il fatto compiuto inverte il punto di vista della coscienza; l'averlo compiuto esprime di per sé che ciò che è etico debba essere effettuale:...* Se non faccio niente non succede niente, devo fare qualche cosa perché io possa dire aver fatto bene o male. *L'agire esprime appunto l'unità dell'effettualità e della sostanza;... Dell'effettualità, di ciò che si produce, e della sostanza, cioè dello spirito. ...esprime che l'effettualità non è accidentale all'essenza;... Questo è importante. Ciò che faccio non è qualcosa che si aggiunge accidentalmente all'essenza, allo spirito, al mio pensiero. Ma che, in unione con questa, non vien data a nessun diritto che non sia diritto vero. In forza di questa effettualità e in forza del proprio operare la coscienza etica deve riconoscere il suo opposto come l'effettualità sua; deve riconoscere la sua colpa:...* Dice Hegel che ciò che importa è riconoscere nella mia opera la "mia" opera; non è stato accidentale quello che ho fatto. Ci vorrà un po' di tempo prima che arrivi Nietzsche a dire "Ciò che fu, io volli che fosse", non è stato accidentale; poi, con Freud ovviamente si sono aggiunte ancora delle questioni, ma qui erano già poste. A pag. 34. *Mentre la comunità si dà il suo sussistere solo distruggendo la beatitudine familiare e dissolvendo l'autocoscienza nell'autocoscienza universale, essa produce in ciò che opprime e che le è in pari tempo essenziale, cioè nella femminilità in generale, il suo interiore nemico. Il femminile, eterna ironia della comunità, cambia co' suoi intrighi il fine universale del governo in un fine privato, trasforma la sua attività universale in un'opera di questo determinato individuo e inverte l'universale proprietà dello Stato in un possesso e orpello della famiglia. Così la pensosa saggezza dell'età matura, che, morta alla singolarità al piacere e al godimento, nonché all'attività effettuale, pensa e cura soltanto l'universale, dal femminile è fatta zimbello all'audacia dell'immatura giovinezza e viene additata al disprezzo del giovanile entusiasmo.* Questa donna dileggia il vecchietto e, invece, segue il giovinotto, giustamente. *Il femminile eleva in general a valore la forza della giovinezza: il figlio in cui la madre ha partorito il suo signore, il fratello in cui la sorella trova l'uomo come proprio eguale, il giovane, mediante il quale la fanciulla, sottratta alla propria insufficienza, consegue la gioia e la dignità della sposa.* Qui c'è tutto Freud, in quattro righe. Dice *il figlio in cui la madre ha partorito il suo signore*, tutta la questione materna in Freud è contenuta in queste poche parole. La madre ha partorito che cosa? Il figlio? No, la madre ha partorito il suo signore. Il che comporta: 1) che abbia bisogno di un signore; 2) che questo signore, che lei vuole, diventi qualcosa che lei ha prodotto, diventa una sua produzione, qualcosa che lei controlla. Così la sorella nei confronti del fratello, che è l'uomo che le è eguale. Qual è la fantasia di ogni fanciulla? È che gli uomini siano più potenti delle donne. Da qui la necessità di ridurli in zimbelli. Mentre il fratello per la sorella è l'eguale, è l'unica

occasione in cui sono eguali. Qui stiamo naturalmente parlando di questioni etiche, e cioè delle tradizioni, ma non soltanto perché, per intendere come funzionano queste tradizioni, occorre una riflessione intorno alla volontà di potenza. Occorre questo per intendere che la madre vuole un figlio come suo padrone per poterlo dominare. Dominare il proprio padrone: è il colmo della potenza, più potenti di così non si può. Se non si intende questo è chiaro che rimane una fantasia al pari di qualunque altra. A pag. 35. ...*il giovane valoroso del quale la femminilità si compiace, nel quale reprimesi il principio del corrompimento, viene alla luce ed è quello che conta. Ora è a forza naturale e ciò che appare come caso fortuito, quel che decide sopra l'esserci dell'essenza etica e sopra la necessità spirituale; dacché dalla forza e dalla fortuna dipende l'esserci dell'essenza etica, è già decisa ch'essa è andata a fondo.* Questa essenza etica, se noi la prendiamo soltanto nei termini comuni. Adesso, lui stava parlando della guerra, dove ci si fa belli, l'eroe che torna a casa vincitore, con tutti gli onori, ecc., ha fatto l'eroe, ha fatto quello che doveva fare, ha fatto il suo dovere e anche qualcosa in più. Ma non è questo che Hegel intende con etica.

4 dicembre 2019

Per leggere con “facilità” la *Fenomenologia dello spirito* bisogna tenere conto di ciò che Hegel diceva nella *Introduzione (Einleitung)*. Lì, in effetti, c'è una cosa che è fondamentale, e cioè che tutta la *Fenomenologia dello spirito* non è una ricerca della verità, come in genere è avvenuto nella filosofia e non solo, ma è un percorso che mostra come la verità sia già qui, e che quindi non sia da cercare. Non so se ricordate, lui faceva delle considerazioni, e cioè: se la verità non fosse già qui, allora qualunque tentativo di raggiungerla presupporrebbe un marchingegno che consenta di arrivarci – i matematici direbbero: un algoritmo. Ma a questo punto, diceva Hegel, ciò con cui abbiamo a che fare, ciò che incontriamo, è sempre e soltanto questo mezzo, questo strumento, non è mai la verità. Allo stesso modo si può dire della realtà: se uno ci riflette, per stabilire che cos'è la realtà deve pur avere un parametro, un qualche cosa che gli consenta dire: “questo è reale”. E qual è il parametro? Semmai ne inventassi uno avrei bisogno poi di un altro parametro che garantisca quello precedente: è il problema del terzo uomo di Aristotele, problema vecchissimo. Quindi, per leggere la *Fenomenologia dello spirito* occorre tenere conto del fatto che l'intero è già qui; l'intero, come linguaggio, è già qui. Non dobbiamo, quindi, cercare il vero al di fuori e restare in attesa che si mostri, si manifesti, ecc., ma semplicemente accorgersi che è qui. Come ce ne accorgiamo? Questo è il percorso che fa Hegel, quello di mostrarci come l'intero sia già tutto presente qui e adesso mentre parliamo e che non potrebbe non essere così. In effetti, quando dice che la coscienza e l'autocoscienza sono due momenti dell'intero sta dicendo che sono due momenti della relazione tra i due, e che senza questa relazione – relazione che poi sarebbe l'intero perché li coinvolge – i due non esisterebbero. Questo non ci autorizza a dire che c'è prima la relazione e poi i membri della relazione; c'è una simultaneità, ciascun elemento che interviene è già necessariamente una relazione. Questo è anche ciò che intende Hegel: qualunque cosa è in quanto è per altro, in quanto rinvia ad altro. Ciascuna cosa che io mi trovo a dire, a pensare, è quella che è perché è rivolta ad altro, sempre e necessariamente. Anche Freud ci arriva, per altre vie ovviamente, ma si accorge che qualunque cosa una persona stia pensando, dicendo o facendo, questa cosa comporta altre cose, cioè, muove da altre fantasie, mette in gioco altre fantasie. Chiaramente, questo ha costituito un problema per il discorso occidentale, nel senso che se l'intero è questo, cioè il linguaggio, l'atto di parola ciascuna volta, allora non c'è la possibilità di separare i momenti della relazione, cioè, lo si può fare, li si può astrarre, ma una volta astratti non sono più quella cosa che mi si presentava come relazione. Naturalmente, anche astraendo ciascuno di questi elementi, nell'atto stesso di astrarlo già lo inserisco in un'altra relazione. La cosa importante in tutto ciò è che si è tentato da sempre nel discorso occidentale di trovare il modo di separare le due cose in modo che quello che dico sia quello che è non in virtù di altro ma

semplicemente per quello che è e basta, cioè, stabilire con certezza la possibilità di una verità assoluta, stabilita, anzi, direi pre-stabilita. È questo che il discorso di Hegel rende impossibile, dicendo che il vero è il movimento del linguaggio, il farsi continuo del linguaggio. Sta lì il vero, tant'è che dice che l'intero è il vero. Quindi, per leggere Hegel bisogna sempre tenere presente questo aspetto, che muove dall'intero; poi, anche lui ovviamente per poterli considerare deve in un certo senso astrarre i vari momenti, ma questa astrazione che fa è sempre ricondotta all'intero, nel senso che questi momenti, separati, non significano niente, sono in quanto fanno parte dell'intero. Tenendo sempre conto di questo, allora tutte le cose che Hegel va dicendo appaiono più chiare. Fa tutte queste continue divisioni ma poi le riconduce all'intero, cioè, mostra come queste divisioni, che fa necessariamente perché non può non farle – se parliamo dobbiamo determinare, individuare le cose – però, continua a dirci, a ripeterci che queste cose appartengono all'intero e che noi possiamo considerarle, determinarle, proprio perché appartengono all'intero, sennò non esisterebbero. Questo è un discorso che fa anche rispetto alla nazione. Hegel ha posto secondo molti, e forse non a torto, le condizioni, le basi teoriche per la costruzione della nazione tedesca, quindi, del nazionalismo tedesco sino ad arrivare al nazionalsocialismo tedesco. Come ci arriva? Divide lo Stato dalla ricchezza. Individua questi due momenti: lo Stato come un qualche cosa che è quello che è, che è in sé, mentre la ricchezza sarebbe il per sé, cioè un qualche cosa che è altro dallo Stato ma che gli si oppone; allora considera il fatto che i vari cittadini dello Stato hanno in comune questa idea di Stato, che devono fare progredire, ecc., mentre la ricchezza si oppone perché punta al singolo, ciascuno vuole arricchire principalmente se stesso. Ma anche qui – sto semplificando, poi vedremo – alla fine la sintesi è considerare che lo Stato e la ricchezza sono due momenti della stessa cosa, e cioè la nazione. La nazione è l'integrazione di questi due momenti che, se mantenuti separati, portano a una situazione che, secondo Hegel, non funziona, perché in ogni caso, sia che si dia la proprietà allo Stato, sia che si dia la priorità alla ricchezza, c'è qualche cosa che non giunge a compimento, che non si determina: nel primo caso abbiamo il marxismo, nel secondo il capitalismo. È singolare il fatto che il lavoro di Hegel abbia portato da una parte alla creazione della nazione tedesca, quindi del nazionalismo, in modo esplicito. Per lui la nazione è l'integrazione di questi due momenti e, quindi, il risultato necessario che gli umani devono raggiungere perché, una volta nella nazione, trovano la soddisfazione, la felicità, nel senso che c'è la ricchezza ma c'è anche lo Stato. Dall'altra parte, tutto questo ha consentito anche la costruzione del marxismo. Ha permesso la costruzione di due pensieri che appaiono diametralmente opposti: il capitalismo e il marxismo. Volevo soltanto mostrarvi in atto il funzionamento di ciò che scrive Hegel, e cioè della continua integrazione dei momenti opposti: ciò che la cosa è, è ciò che la cosa non è. Qualche cosa è in quanto non è tutto ciò che non è. Questo sembra abbastanza banale e, in effetti, lo è, ma tutto ciò che quella cosa non è – è qui l'idea di Hegel – fa in modo che quella cosa che è sia quella che è, mentre generalmente si considera il contrario, e cioè che quella cosa è quella che è perché ho eliminato ciò che quella cosa non è. Lui, invece, la pone come condizione. Ma veniamo al testo, che è sempre buona cosa. Siamo al paragrafo c. *Stato di diritto*. A pag. 36. *L'unità universale alla quale ritorna la vitale unità immediata dell'individualità e della sostanza, è la comunità priva di spirito che ha cessato di essere la sostanza degli individui priva anch'essa di consapevolezza, e in cui essi ora valgono secondo il loro singolo esser per sé come autoessenze e come sostanze*. Cioè: le persone si pongono in quanto unità e, quindi, ancora separati. Descrive la situazione in cui l'integrazione deve ancora farsi. *L'universale, diretto negli atomi degli individui assolutamente molti, questo spirito morto, è una eguaglianza nella quale tutti valgono come ciascheduno, come persone*. Siamo ancora lontano, quindi, dallo Stato e dalla nazione. *Ciò che nel mondo dell'eticità fu chiamato l'occulta legge divina, è passato in effetto dal suo interno nell'effettualità; nel mondo dell'eticità il singolo valeva ed era effettuale soltanto come il sangue universale della famiglia*. Famiglia come primo nucleo dello Stato. *Come questo singolo egli era lo spirito dipartito privo del Sé; ora peraltro egli è uscito dalla sua ineffettualità. Siccome la sostanza*

*etica è soltanto lo spirito vero, il singolo ritorna alla certezza di se stesso; quella esso è come l'universale positivo, ma la sua effettualità è di essere Sé universale e negativo. Cioè: l'individuo comincia a porsi non più come particolare ma come universale, si accorge di fare parte di uno Stato, di un popolo. Noi vedemmo calare le potenze e le figure dl mondo etico nella semplice necessità del destino vano; questa potenza del mondo etico è la sostanza riflettentesi nella sua semplicità; ma l'essenza assoluta, riflettentesi in se stessa,... C'è sempre questo movimento in Hegel: qualcosa che si riflette in se stesso. ...appunto quella necessità del vuoto destino, niente altro è che l'Io dell'autocoscienza. Questo riflettersi su se stesso non è altro che l'Io dell'autocoscienza: io che so di essere io. Questo vale ormai come l'essenza in sé e per sé essente; un tal esser riconosciuto è la sua sostanzialità;... La sostanza è il riconoscersi in quanto in sé e per sé. ...ma essa è l'universalità astratta, dacché suo contenuto è questo Sé rigido, e non quel Sé che è risolto nella sostanza. A questo punto, dice, il Sé è ancora qualche cosa che è immaginato fuori del movimento – parla, infatti, di un Sé rigido, quindi, un Sé che deve ancora entrare nel movimento dialettico. Poco dopo, dice: Ciò che allo stoicismo era lo in-sé soltanto nell'astrazione, è ora mondo effettuale. Che cos'era l'in sé per lo stoicismo? Ci tiene a precisare: soltanto nell'astrazione. Per lo stoicismo era la considerazione che solo io ho valore e tutto il resto non conta niente, non ha nessun valore e, quindi, non me ne devo occupare. Lo stoicismo altro non è se non la coscienza che porta alla sua forma astratta il principio dello stato di diritto, l'indipendenza priva di spirito;... Spirito nel senso di Hegel, cioè, della verità come effetto del vero di tutti quanti, del movimento, cioè, di tutti e di ciascuno. ...con la sua fuga dall'effettualità... Infatti, lo stoico è qualcuno che non agisce. È questo che alla fine gli rimprovera Hegel, di non agire. Per Hegel l'agire è fondamentale; è un uomo pragmatico Hegel, a lui importa l'agire, l'effettualità, l'effettuarsi delle cose. ...con la sua fuga dall'effettualità tale coscienza raggiunse soltanto il pensiero dell'indipendenza; tale coscienza è assolutamente per sé, per ciò che non lega la sua essenza a qualche esserci;... Si tiene sempre al di qua dell'esserci, non agisce, non c'è, propriamente. ...anzi, abbandonando ogni esserci, pone la propria essenza unicamente nell'unità del puro pensare. Nella stessa guisa il diritto della persona non è legato né a un più ricco o più potente esserci dell'individuo come tale, e neanche a un universale spirito vivente; anzi, piuttosto, al puro Uno della sua astratta effettualità o a quest'Uno in quanto autocoscienza in generale. Questa è una critica che Hegel muoveva allo stoicismo, stoicismo come uno dei momenti della storia del pensiero. Come ricordate, faceva l'esempio dello stoicismo, dello scetticismo, della coscienza infelice, che è la religione. Come lo scetticismo, anche il formalismo del diritto è dunque, in virtù del suo concetto, senza contenuto peculiare;... Il formalismo del diritto è un diritto che non è consapevole, è un diritto che non procede dalla volontà di tutti e di ciascuno, è un diritto fuori dalla nazione, è un'imposizione, semplicemente. ...trova dinanzi a sé un sussistere molteplice e vario, il possesso, e gli imprime, come quello, la medesima astratta universalità, per la quale esso possesso dicesi proprietà. Se peraltro l'effettualità così determinata nello scetticismo si chiama parvenza in generale, e se ha soltanto un valore negativo, nel diritto essa ne ha tuttavia uno positivo. Quel valore negativo consiste in ciò, che l'effettuale ha il significato del Sé come pensare, come l'universale in sé; questo valore positivo ha invece il suo significato in ciò, che il reale è Mio nel significato della categoria, è mio come una validità riconosciuta e reale. Ci sta dicendo che nello scetticismo il valore negativo consiste nel fatto che il mio pensare ha valore in sé, però aggiunge come positivo che è mio, cosa che invece nello stoicismo non sembrava esserci per Hegel. C'è il riconoscimento di una determinazione che mi appartiene, che è mia, cioè, io divento la misura di tutte le cose. Così come avviene nello scetticismo: non c'è la verità, tutto è relativo, ma sono io che penso questo, è un mio pensiero, e questo lo scettico lo riconosce. A pag. 42, paragrafo B, *Lo spirito che si è reso estraneo a sé; la cultura. Ma quello spirito il cui Sé è lo assolutamente discreto ha il suo contenuto di contro a sé,...* Lo spirito il cui Sé, possiamo dire la cui essenza, ha di contro il suo sé; così come dicevamo "Io sono io": questo io ha di contro il suo io. ...e il mondo ha qui la determinazione di essere un alcunché di esteriore, il negativo dell'autocoscienza. ma questo mondo è essenza spirituale, è in sé la penetrazione dell'essere e*

dell'individualità; tale esserci di questo mondo è l'opera dell'autocoscienza;... Queste sono frasi che Hegel dice in modo molto chiaro, ma che generalmente non si trovano nei suoi commentatori, perché dire che questo mondo è essenza spirituale non è poco. ...ma è anche una effettualità data immediatamente e a lei estranea; effettualità la quale ha un essere peculiare e dove l'autocoscienza non si riconosce. Questo è ciò che generalmente si pensa della realtà, e cioè un qualche cosa che è fuori da me e che io devo manipolare, controllare, ecc. Ma ciò che ci sta dicendo Hegel è che questo qualche cosa è immaginato essere fuori dell'autocoscienza perché non è ancora integrato. Io posso immaginarlo, ma il fatto stesso di riconoscerlo, di accoglierlo, di considerarlo, è perché fa già parte della mia coscienza. A pag. 43. *In questo modo la sostanza è spirito, autocosciente unità del Sé e dell'essenza; ma ambedue hanno anche reciprocamente il significato dell'estraneazione.* Ciascuna cosa, per Hegel, è sempre quella che è ma anche ciò che quella cosa non è. *Lo spirito è coscienza di un'effettualità oggettiva per sé libera; a questa coscienza sta peraltro di contro quella unità del Sé e dell'essenza; alla coscienza effettuale sta di contro la coscienza pura.* Ciascun elemento ha sempre di contro la sua negazione. È in questo senso che potremmo dire che ciascun elemento è sempre negatività assoluta, deve la sua essenza al suo negativo, a ciò che non è. *Questa loro estraneazione è la coscienza pura o l'essenza.* Cioè: la coscienza pura non è altro che pura negatività. La coscienza pura, pura nel senso che non è mediata da altro, non è altro che l'essere un qualche cosa se stesso e il suo contrario, simultaneamente. *La presenza ha l'opposizione immediatamente nel proprio al di là, che è il suo pensare ed esser-pensata, come l'al di là ha l'opposizione nell'al di qua, che è la sua effettualità a lui estraniata. Perciò questo spirito si costruisce non soltanto un mondo, sì bene un mondo duplice, separato e opposto. – Il mondo dello spirito etico è la sua propria presenzialità...* Lo spirito etico per Hegel è sempre il fare, qualcosa che si produce nel fare, e quindi ha la sua effettualità nell'effettuarsi delle cose. *...e quindi ogni potenza di esso è in questa unità, e, - in quanto le due potenze si distinguono, - è in equilibrio con l'intero.* Due momenti, questo possiamo dirlo con forza, sono sempre due momenti che sono in equilibrio nell'intero. Equilibrio nel senso che non c'è predominio dell'uno sull'altro. *Ora, come il mondo etico dalla separazione della legge umana e della divina nonché delle loro figure; come la coscienza di quel mondo etico dalla divisione in sapere ed inconsapevolezza torna indietro nel proprio destino, cioè nel Sé in quanto forza negativa di questa opposizione, così anche entrambi questi regni dello spirito estraniato da sé ritorneranno nel Sé; ma se quello era il primo Sé valido immediatamente, la persona singola, questo secondo che dalla sua alienazione ritorna in sé, sarà il Sé universale, la coscienza attingente il concetto; e questi mondi spirituali, tutti i momenti dei quali attingono sé come un'effettualità fissata a un sussistere a-spirituale, si risolveranno nella pura intelligenza.* Questo Sé, che si pone come momento particolare, quando ritorna come autocoscienza diventa universale; cioè, questo sé ritorna in sé, rimane sempre un sé, però, come universale e non più come particolare, perché ha trovato, per dirla in modo spiccio, il suo significato. Prendiamo, per rendere più chiara la cosa, l'esempio del significato e del significante di de Saussure. Potremmo dire che il significato è il negativo del significante, nel senso che non è il significante. Ma quando il significante passa dal significato e poi torna al significante, allora il significante, da cui è partito questo movimento, non è più il significante di prima; diventa un significante universale e non più particolare, e cioè un significante che ha in sé il significato, che ha in sé tutto ciò che gli serve per essere quello che è, cioè ha in sé il suo negativo. A pag. 45. *Il mondo di questo spirito...* Parlava poco prima dello spirito estraniato, diceva *...col che lo spirito precedentemente estraniato è ritornato completamente in se stesso, abbandona questo suolo della cultura, e passa in un'altra terra: quella della coscienza morale. Il mondo di questo spirito si dirompe in un mondo duplice; il primo è il mondo dell'effettualità o il mondo dell'estraneazione dello spirito...* Lo spirito è sempre estraniato nell'effettualità, in ciò che si produce, nel fare. *...il secondo è quello cui esso, elevandosi sopra il primo, si costruisce nell'etere della pura coscienza.* Questo elevandosi sopra il primo - non so se qui usa il verbo *Aufheben*, è probabile - questo sollevarsi sull'altro per tornare al primo è il movimento della dialettica. *Quella che qui viene considerata non*

è dunque l'autocoscienza della essenza assoluta, com'è in sé e per sé, non la religione, ma la fede, in quanto questa è la fuga dal mondo effettuale e non è dunque in sé e per sé. Nel paragrafo a) *La cultura e il suo regno dell'effettualità. Lo spirito di questo mondo è l'essenza spirituale permeata da un'autocoscienza che si sa immediatamente presente come questa autocoscienza per se essente e che sa l'essenza come un'effettualità di contro a sé.* Questo è importante. Lo spirito di questo mondo, l'essenza di questo mondo, in che cosa consiste? Dice: *l'essenza spirituale (il mio pensiero) permeata da un'autocoscienza...* l'essenza spirituale permeata da un'autocoscienza, che si sa immediatamente come autocoscienza, cioè, io so immediatamente di me che sto pensando; quindi, per me essente, solo per me, ciascuno pensa di essere per sé. Ma so anche che questa essenza, la mia essenza, è un qualche cosa che, dice Hegel, è di contro a me; mi è di contro perché la sto considerando come qualcosa che è altro da me, io parlo della mia essenza e, quindi, parlo di qualcosa che non sono io. Si contrappone in qualche modo, anche se generalmente si suppone che sia sempre io... è un po' come dire "io sono io", sono sempre io, sì, però, sono due io. *Ma l'esserci di questo mondo, non che l'effettualità della autocoscienza, dipendono dal movimento per cui l'autocoscienza si aliena della sua personalità, onde produce il suo mondo comportandosi di fronte a questo come se fosse un mondo estraneo, cosicché ha ormai da impadronirsi di lui.* Dice l'esserci di questo mondo, cioè, il modo in cui siamo nel mondo, – l'esserci, il *Dasein* di Heidegger – non è che il modo in cui si produce l'autocoscienza *dipendono dal movimento per cui l'autocoscienza si aliena della sua personalità, onde produce il suo mondo comportandosi di fronte a questo come se fosse un mondo estraneo, cosicché ha ormai da impadronirsi di lui.* Allora: parla di movimento per cui l'autocoscienza si aliena della sua personalità. Cosa vuol dire? Io mi considero in quanto essere pensante, ma questo mi pone in una sorta di sdoppiamento: ci sono io che mi sto dicendo, che mi considero un essere pensante e ci sono io come essere pensante. Hegel è sottile in queste cose, si accorge che non possiamo dire che è lo stesso, lo è ma anche no, c'è sempre questo sdoppiamento: io e io pensante. Ora, ci dice però che tutto questo produce il mio mondo, a partire da questo sdoppiamento, cioè, a partire dal fatto che io mi vedo come essere pensante, mi vedo cioè come un qualche cosa al di fuori di me; ecco, questo è ciò che avvia la costruzione del mondo. È ciò che vi dicevo tempo fa accennando al funzionamento del linguaggio: quando io incomincio a dire, il mio dire è già un qualche cosa, è il primo qualche cosa che io costruisco; quindi, da quel momento c'è qualcosa: quello che ho detto. Questo dà l'avvio alla possibilità che esistano tutti i qualche cosa possibili e immaginabili. Il primo qualche cosa è ciò che io dico, la prima cosa con la quale mi confronto, in cui mi imbatto. Dopo, a cascata, vengono fuori tutte le altre cose, ma il primo qualcosa, che posso considerare come qualcosa, è ciò che dico. *Ma la rinuncia al suo esser-per-sé è essa stessa la produzione dell'effettualità, e, in grazia di questa rinuncia, l'autocoscienza si impadronisce dunque immediatamente dell'effettualità stessa.* Questa autocoscienza rinuncia al suo essere per sé, rinuncia nel senso che si è sdoppiato, ma a questo punto questo sdoppiamento è per l'autocoscienza l'effettualità stessa; come dire che l'autocoscienza si accorge che è questo che succede. Io parlando mi sdoppio, perché ci sono io e quello che dico, c'è quello che sto dicendo e quello che ho detto. *Overo l'autocoscienza è soltanto qualcosa...* l'autocoscienza è soltanto qualcosa, ma questo qualcosa non è poco perché è il primo qualcosa. *...ha realtà, solo in quanto estranea a se stessa;...* Quello che vi dicevo rispetto all'atto di parola: io dico e questo qualcosa che dico ha realtà solo in quanto lo estraneo da me, perché diventa un qualche cosa che non sono io. Io sto dicendo e dicendo dico delle cose; queste cose che dico sono altro da me. *...con ciò essa si pone come Universale, e questa sua universalità è la sua validità e la sua effettualità.* A pag. 48. Parla dell'individualità, di qualcosa cioè che è fuori dell'intero. *...quella presunta individualità è per l'appunto soltanto l'esistenza opinata...* Io penso di esistere in quanto individuo. *...che non ha stabilità in questo mondo, dove solo ciò che aliena se stesso, e quindi solo l'universale, riceve effettualità.* Solo ciò che aliena se stesso, cioè, solo ciò che si contrappone a ciò che quella cosa non è. Quindi, sa di essere solo in virtù del fatto che non è tutte queste altre cose. Che, poi, de Saussure individua

in modo molto preciso rispetto al significante e anche al significato: il significante è tale in una relazione differenziale con tutti gli altri significanti. Se non è in questa relazione differenziale, cioè, se non ci sono tutti gli altri significanti, quel significante non esiste. È per questo che insisto a dire che il linguaggio è l'intero, perché se non ci sono già tutti gli elementi, nessun elemento può esistere. Qui fa quelle considerazioni di cui vi parlavo prima intorno al nazionalismo. Ora ve le leggo perché sono comunque cose di un certo interesse. A pag. 49, *Il buono e il cattivo; la potenza dello Stato e la ricchezza. Il Sé è a sé effettuale soltanto come un Sé tolto.* Il Sé, cioè io, mi effettuo in quanto soltanto c'è un io che è stato tolto, l'io che mi si oppone, cioè tutto ciò che io non sono. *Il Sé non costituisce dunque per lui l'unità della coscienza di sé e dell'oggetto; anzi, questo gli è il negativo di sé.* Questo è quello che si pensa generalmente. *Mediante il Sé, come anima, la sostanza vien dunque così plasmata nei suoi momenti, che l'opposto vivifica l'altro; ciascun opposto mediante la sua estraneazione dà sussistenza all'altro e similmente da lui la riceve.* Qui sta riassumendo in poche parole tutta la *Fenomenologia dello spirito*. *In pari tempo ciascun momento ha la sua determinatezza come una insuperabile validità ed ha una salda effettualità di contro all'altro. Il pensare fissa questa differenza nel modo più universale mediante l'assoluta contrapposizione di buono e di cattivo che, rifuggendo l'uno dall'altro, in nessun modo possono divenire una medesima cosa. Ma questo saldo essere ha a sua anima l'immediato passaggio nell'opposto; l'esserci è piuttosto l'inversione di ogni determinatezza nell'opposta, e solo questa estraneazione è l'essenza e il fulcro dell'intero.* L'intero è fatto di questo: di un elemento e della sua opposizione. *Tale movimento di attuazione e tale avvivamento dei momenti sono ora da considerare.* A pag. 51. *In quella forma della semplicità la prima essenza, come essenza eguale a se stessa, immediata e intrasmutabile di tutte le coscienze, è il buono...* La prima essenza, quella intrasmutabile, quella che non cambia, che è sempre la stessa e che deve essere sempre la stessa, quella riconosciuta da tutti, ecco, questo è il buono. *...è la potenza spirituale indipendente dello in-sé, presso la quale il movimento della coscienza per sé essente si rifrange soltanto come in un gioco. L'altro è invece l'essenza spirituale passiva o l'universale, in quanto esso si abbandona e lascia che gli individui prendano il lui la coscienza della loro singolarità; esso è l'essenza nulla, il cattivo.* Torniamo allo schema di de Saussure. Ciò che rappresenta l'intrasmutabile, cioè ciò che è sempre identico a sé, è il significante, è ciò che si dice – ciò che si dice è quello che è, non è altro da ciò che dice: questo è il buono. Il cattivo, invece, è il significato, è lui che è infinito, è lui che non si può controllare, gestire, dominare. Quello che dico, il significante, è quello che è, la parola è quella, ho detto quella parola, ma che cosa significa? Lì incomincia il disastro. Questo è il cattivo. *...la prima essenza è il potere dello Stato; l'altra è la ricchezza. – Il potere statale è sia la sostanza semplice, sia l'opera universale,...* Il fare di tutti, è questo lo Stato. *...l'assoluta Cosa stessa nella quale agli individui è proclamata la loro essenza,...* Tu sei in quanto cittadino, ecc., ecc. *...e dove la loro singolarità è direttamente e soltanto coscienza della loro universalità;...* Cioè: io sono quello che sono in virtù del fatto che sono cittadino di un certo Stato. *...il potere statale è anche l'opera e il risultato semplice; che quest'opera stessa abbia origine dal fare degli individui, è un elemento che qui si dilegua;...* Il fatto che lo Stato sia il risultato dell'opera degli individui, dice, scompare, rimane lo Stato. *...essa resta l'assoluta base per il sussistere di ogni loro fare.* Dilegua in quanto concetto di qualcosa che è il risultato dell'opera di tutti. Nessuno oggi, pensa che lo Stato sia il risultato dell'opera di tutti, non viene neanche in mente una cosa del genere. Però, è la base per il sussistere di ogni fare, perché senza lo Stato, secondo Hegel, sarebbe complicato svolgere qualunque attività. *Siffatta eterea sostanza semplice della loro vita, mediante questa determinazione della sua intrasmutabile autoeguaglianza, è essere e quindi soltanto essere per altro. Essa è dunque in sé immediatamente l'opposto di se stessa, è la ricchezza.* La ricchezza è l'opposto dello Stato. *Sebbene la ricchezza sia il passivo o il nullo, essa è nondimeno universale essenza spirituale; è il risultato che incessantemente diviene, del lavoro e del fare di tutti, che poi si risolve a sua volta nel godimento di tutti. Nel godimento l'individualità diviene bensì per sé o come individualità singola; ma questo godimento stesso è risultato dell'universale operare, mentre, a sua volta, la ricchezza promuove il lavoro*

universale e il piacere di tutti. L'effettuale ha senz'altro il significato spirituale di essere immediatamente universale. In questo momento ogni singolo ritiene sì di agire egoisticamente; si tratta infatti di quel momento in cui il singolo si dà la coscienza di esser per sé, momento ch'egli non prende quindi per qualcosa di spirituale; ma anche considerato soltanto dal di fuori, questo momento appare siffatto, che nel suo godimento ciascuno dà da godere a tutti e, similmente, che nel suo lavoro ciascuno lavora per tutti e per sé, e tutti per lui. Il suo esser-per-sé è per ciò in sé universale, e l'egoismo è solo un alcunché di opinato che non può giungere a rendere effettuale ciò ch'esso opina, vale a dire a far qualcosa che non torni a vantaggio di tutti. Qui, naturalmente, è posto in termini teorici. Ciascuna cosa una persona faccia per il proprio benessere, sta dicendo, è un qualche cosa che alla fine è fatta per il benessere di tutti. A pag. 53. Ma l'autocoscienza è inoltre il rapporto della sua coscienza pura alla sua coscienza effettuale, del pensato all'essenza oggettiva: essa è essenzialmente il giudizio. Per entrambi i lati dell'essenza effettuale, dalle loro immediate determinazioni è già risultato quale lato sia il buono e quale il cattivo; il buono il potere dello Stato, il cattivo la ricchezza. Solo, questo primo giudizio non può venir riguardato come un giudizio spirituale; in esso, infatti, l'un lato viene determinato soltanto come ciò che è in sé o come il positivo, l'altro lato come ciò che è per sé o come il negativo. Ma essi, come essenze spirituali, sono ciascuno la compenetrazione di entrambi i momenti, né sono dunque esauriti in quelle determinazioni; e l'autocoscienza che ad essi si rapporta è in sé e per sé; a ciascuno essa deve quindi riferirsi in quella duplice guisa, per mezzo della quale si chiarirà la loro natura, che è quella di essere determinazioni a se stesse estraniare. Lo Stato e la ricchezza. Ciascuna delle due si estrania a vantaggio dell'altra, e questo darebbe come risultato la nazione. A pag. 54. Ne consegue che la coscienza in sé e per sé essente trova sì nella potenza dello Stato la propria essenza semplice e la propria sussistenza in generale, ma non la propria individualità come tale; ch'essa trova sì il suo essere-in-sé, ma non il suo esser-per-sé; ivi trova anzi negato l'operare come operare singolo e soggiogato e ridotto a obbedienza. Dinanzi a tale potenza l'individuo si riflette dunque in se stesso; a lui essa è l'essenza oppressiva ed il cattivo; essa infatti, anziché essere l'eguale, è senz'altro l'ineguale dell'individualità. Invece, la ricchezza è il buono... Sta facendo il discorso esattamente al contrario, per mostrare che nessuna delle due da sé, scissa dall'altra, può sussistere. La ricchezza è in sé universale beneficio; se essa ricusa qualche beneficio e non viene incontro ad ogni bisogno, ciò è un'accidentalità che non lede... A pag. 57. Ora, come prima l'indifferenza dei due lati dell'estraneazione, - l'uno lo in-sé della pura coscienza, vale a dire i pensieri determinati di buono e di cattivo, l'altro lato la loro esistenza come potere statale e come ricchezza, - si elevava a rapporto di entrambi, cioè a giudizio; così questo rapporto esteriore dovrà elevarsi a interiore unità, o, come rapporto del pensare, a effettualità; e dovrà scaturire lo spirito di entrambe le figure del giudizio. Questo accade allorché il giudizio diviene sillogismo; diviene movimento mediato, dove sorgono la necessità e il medio di entrambi i lati del giudizio. Cioè, dove questi due momenti si integrano nel concetto di nazione. La nazione, secondo Hegel, è ciò che Napoleone aveva creato: dopo la Rivoluzione Francese Napoleone ha messo insieme i due momenti, il positivo e il negativo, lo Stato e la ricchezza, creando il suo impero. Questo nell'idea di Hegel, naturalmente. A pag. 60. Il linguaggio come l'effettualità dell'estraneazione o della cultura. Ma questa estraneazione accade soltanto nel linguaggio... Estraneazione di un elemento rispetto all'altro, nel senso che gli è opposto. ...che qui si presenta nel suo significato peculiare. Nel mondo dell'eticità legge e comando, nel mondo dell'effettualità soltanto consiglio, il linguaggio ha a contenuto l'essenza e ne è la forma; qui peraltro riceve la forma ch'esso è anche a contenuto a ha, dunque, valore come linguaggio; è la forza del parlare come tale quella che realizza ciò che è da realizzare. Il linguaggio è infatti l'esserci del puro Sé come Sé; in esso la singolarità per sé essente dell'autocoscienza come tale entra nell'esistenza, cosicché la singolarità è per altri. La singolarità per sé essente dell'autocoscienza entra nell'esistenza attraverso il linguaggio, incomincia con il linguaggio: solo con il linguaggio posso incominciare a dirti che esisto. Come faccio a dirti che esisto senza il linguaggio? È solo con il linguaggio che interviene l'esistenza. L'Io, come questo puro Io, altrimenti non è un esserci, non è là; in ogni altra

*manifestazione l'Io è calato nell'effettualità e si trova in una figura dalla quale può ritrarsi; esso dalla sua azione come dalla sua espressione fisionomica è riflesso in sé, e lascia disanimato un tale imperfetto esserci nel quale sempre si trova o troppo o troppo poco. Ma il linguaggio lo contiene nella sua purezza; soltanto esso enuncia l'Io, l'Io stesso. Questo esserci dell'Io è, come esserci, una oggettività che ha in lei la sua vera natura. L'Io è questo Io, - ma parimente Io universale. Questa è la potenza del linguaggio: questo Io è singolare ma anche universale, simultaneamente. Il suo apparire è altrettanto immediatamente l'alienazione e il dileguare di questo Io, ed è, quindi, il suo restare nella sua universalità. Questo Io particolare, nel momento in cui prende coscienza di sé, dilegua in quanto Io particolare e ritorna come universale, cioè, come significato dell'Io. Potremmo dire che il significante ha il suo significato; questo significato, nel momento in cui dico il significante, dilegua, non c'è, non lo vedo, non esiste, ma fa sì che il significante sia quello che è, cioè, che significhi qualcosa. Nel momento in cui lo dico, il significato dilegua; ma potremmo anche dire che nel momento in cui dico qualunque cosa, questa dilegua, dilegua in ciò di cui è fatta, nelle infinite cose di cui è fatta, cioè, di tutte quelle cose, torno a dire, che quella cosa non è. Quindi, dicendosi una qualunque cosa, dilegua in ciò che quella cosa non è, e quindi lo ha come suo opposto. L'Io che si esprime viene avvertito; è un contagio, ove esso è passato immediatamente nell'unità con coloro per i quali esiste; ed è autocoscienza universale. Ch'esso venga avvertito, in ciò il suo esserci stesso è immediatamente svanito; questo suo esser-altro è ripreso in se stesso; e appunto questo è il suo esserci; non esserci come autocosciente Ora appena ci è, ed esserci mediante questo dileguare. Questo dileguare è dunque esso stesso immediatamente il suo restare; è il suo proprio sapere di sé; è il suo sapere di sé come di un Sé che è passato in un altro Sé, che è stato avvertito ed è universale. Sembra complicato ma in realtà è abbastanza semplice. Ci sta dicendo che questo Io lo avverto ma appena lo avverto, cioè mi avverto come Io, questo Io dilegua, scompare. Ma è soltanto perché scompare che qualche cosa permane. Che cosa permane? Permane il movimento, il movimento per cui questo Io dilegua... Usiamo l'esempio di prima: io sono io. Il secondo Io dilegua per cui, soltanto se dilegua il secondo Io allora il primo Io diventa quello che è, cioè, può permanere come essenza. Infatti, dice, *esserci mediante questo dileguare*, cioè, c'è mediante questo dileguare. Il primo Io c'è grazie al fatto che il secondo Io dilegua. Dilegua ma non scompare; semplicemente, costituisce la condizione dell'esistenza del primo, così come il significato costituisce la condizione di esistenza del significante. A pag. 62. *L'unità sorge quindi come un medio escluso e distinto dalla separata effettualità dei lati...* Pensate alla relazione. I due estremi sono il significante e il significato, per esempio. Il medio è la relazione, cioè, il linguaggio; è il linguaggio che unisce questi due elementi e li fa essere quello che sono. ...*anch'essa ha perciò un'oggettività effettuale distinta dai suoi lati,...* La relazione non è i suoi lati della relazione. ...*ed è per sé, vale a dire è un esserci. La sostanza spirituale entra come tale nell'esistenza soltanto allorché ha guadagnato ai suoi lati tali autocoscienze che sanno questo puro Sé come effettualità immediatamente valida, e che in quest'atto altrettanto immediatamente sanno che ciò è soltanto attraverso l'atto estraniante della mediazione.* Ciascuno di questi due elementi sa di essere sé soltanto attraverso l'atto della mediazione, che fa sì che l'uno scompaia integrandosi nell'altro, e viceversa, ma ci sono entrambi, se considero ciascuno per sé, cesso di considerare anche l'altro. Ecco perché dilegua continuamente, le parole dileguano mentre le dico, perché mentre le dico scompaiono nel detto dissolvendosi in infinite altre cose. Freud avrebbe detto che ciascuna parola che si dice, dicendosi, produce una quantità di fantasie, si dissemina in una quantità sterminata di fantasie: immagini, sensazioni, ricordi, ecc. *Mediante questo sapere del Sé...* Sapere, quindi, che ciascuno di questi momenti dilegua a "vantaggio" dell'altro. ...*i momenti sono purificati a categoria che sa se stessa, e giungono così fino ad essere momenti dello spirito...* Del tutto, dell'intero. ...*con che lo spirito entra nell'esistenza come spiritualità. Esso è così il medio che presuppone quegli estremi e che vien prodotto dl loro esserci,...* Il medio presuppone quegli estremi, ma è prodotto da loro. ...*ma è parimenti l'intero spirituale che erompe fra i due estremi, che in essi scindesi, e che solo mediante questo contatto produce ciascuno di**

essi, formandone un intero nel suo principio. Questi due momenti, nel momento in cui si trovano nella relazione che sono l'intero; intero che non è più questo più quest'altro, ma è la relazione che lega indissolubilmente questi due elementi. Questa è un po' la questione portante di tutto il pensiero di Hegel ed è anche, forse, la cosa più difficile da intendere: questo movimento, che poi altro non è che la dialettica, dove ciascuno dei momenti, nel momento in cui io voglio prenderlo, dilegua, scompare, così come accade, di fatto, per ciascuna parola. Se io voglio prenderla, cioè voglio sapere che cosa veramente significa quella parola, fino a quando posso andare avanti a inseguirla? Ecco che dilegua continuamente, e io sempre dietro a correre senza raggiungerla mai. In fondo è questo il messaggio di Hegel, poi ripreso dalla semiotica, ma in Hegel c'è già tutto: i due elementi sono quello che sono in virtù del fatto che c'è questo medio che li fa esistere. I due elementi presuppongono il medio, il quale medio presuppone i due elementi. La relazione è questo.

11 dicembre 2019

Siamo a pag. 63. *L'unità del concetto, nel quale ancor risiede il potere statale e al quale la coscienza è giunta purificandosi, diviene effettuale in questo movimento mediatore, il cui esserci semplice, come medio, è il linguaggio.* Qui coglie benissimo la questione: il linguaggio è il medio, cioè, la relazione. *Tuttavia quell'unità non ha ancora ai suoi lati due Sé dati come Sé,...* Questi due lati non sono ancora posti in quanto tali, come esistenti per sé. *...perché qui il potere statale viene soltanto spiritualmente avvivato ad esser Sé; onde questo linguaggio non è ancora lo spirito com'esso pienamente si sa e si esprime.* Cioè: non è ancora arrivato al Sé, perché il linguaggio si esprime con il Sé: diventa il Sé, l'intero, l'essere, lo Spirito assoluto, il vero del linguaggio. A pag. 72. *Ma il vero spirito è appunto questa unità degli assolutamente separati; e, più precisamente, mediante la libera effettualità di questi estremi privi di Sé...* "Privi di Sé" vuole dire non sono ancora posti come un intero. *...giunge anch'esso, come loro medio, all'esistenza. Il suo esserci è l'universale parlare e il disgregante giudicare...* L'esserci è l'universale parlare. Anche per Heidegger, dopo tutto: l'esserci, il *Dasein*, è la persona in quanto parlante. *...al quale si dissolvono tutti quei momenti che debbono valere come essenze e come effettuali membri dell'intero, e il quale è altrettanto siffatto dissolventesi gioco con se stesso.* Questo intero è fatto di questi momenti che si dissolvono integrandosi gli uni con gli altri. *Questo giudicare e parlare è quindi il Vero e l'Incoercibile, mentre esso tutto a sé sottomette; - è ciò di cui soltanto e davvero ci si deve occupare in questo mondo reale. Ciascuna parte di questo mondo arriva dunque a tal risultato: che il suo spirito viene espresso; che cioè e di essa parlasi con spirito e dicesi ciò che essa è.* Ciò di cui occorre occuparsi è il linguaggio, il vero, non c'è altro di cui occuparsi a questo mondo, salvo distrarsi rispetto a cose che di tanto in tanto compaiono e che come chimere attirano l'attenzione illudendo... illudendo che cosa? Illudendo il superpotenziamento, cioè di potere raggiungere un maggiore potere. La quale cosa è complessa perché il superpotenziamento, di cui ci parla Nietzsche, in realtà è un'illusione, poiché se tutto ciò che ha da esserci è qui e adesso, cioè l'intero, il linguaggio, allora è chiaro che l'idea di superpotenziarmi, cioè di aggiungere cose, è un'illusione, perché queste cose che io credo di aggiungere, in realtà, sono già qui, adesso, tutte; quindi, di cosa mi potenziò? È un'illusione, illusione che, però, funziona perché è il modo con cui il linguaggio procede. Il linguaggio procede attraverso relazioni, il linguaggio non è che relazione, e ogni volta che compare una relazione compaiono altri elementi. È questo che dà la sensazione di superpotenziarsi, cioè di avere aggiunto cose sulle quali è possibile esercitare il proprio potere. Il che è anche vero in parte, ma queste cose sono sempre state qui. A pag. 77. *In tale linguaggio questo Sé, come questo puro Sé non appartenente alle determinazioni effettuali o pensate...* Il puro Sé non appartiene a delle determinazioni, è l'intero. *...diventa a sé lo Spirituale che ha veramente una validità universale. Il Sé è la disgregantesi natura di tutte le relazioni e la loro consapevole disgregazione;...* Cioè: il Sé, l'intero, è queste relazioni che si fanno e si disfano continuamente. *...ma solo come autocoscienza ribelle sa la sua propria disgregatezza, e, in questo saperla, si è*

immediatamente sollevato al di sopra di lei. In quella fatuità ogni contenuto diventa un negativo che non può più venire colto positivamente; l'oggetto positivo è soltanto il puro Io stesso, e la coscienza disgregata è in sé questa pura eguaglianza con sé dell'autocoscienza ritornata a sé. È il movimento della dialettica, ovviamente. A fine pagina. Ma essendo il pensare anzitutto l'elemento di questo mondo, ecco che la coscienza questi pensieri li ha soltanto, ma non li pensa ancora, o non sa che sono pensieri; anzi essi sono per lei nella forma della rappresentazione. Qui parla della religione. Infatti, questo capitolo si chiama *La fede e la pura intellezione* e lo leggiamo perché pone una questione interessante. Distinguendo tra fede e intellezione in realtà sta ponendo l'antica questione tra fede e scienza, scienza come sapere, come intellezione. A pag. 80. *Anche tale pura coscienza...* Sta parlando della fede. *...è altrettanto semplice, proprio perché la sua differenza non è una differenza. Ma questa coscienza come questa forma della semplice riflessione in sé è l'elemento della fede...* Semplice riflessione in sé, dice. Cosa fa la fede, secondo Hegel? La fede coglie l'intero, cioè, in qualche modo lo avverte, solo che lo pone nell'al di là, e a questo punto quasi si immedesima in questo al di là, come dire: se nell'al di là c'è questo intero, allora se io mi rivolgo a questo al di là ne traggo in qualche modo anche una mia certezza, anche se ovviamente questa certezza è sempre molto limitata. Ma qual è la questione interessante? È che Hegel dice che la religione e la scienza sono lo stesso. Parlando di religione alcune volte sembra alludere alla questione del mito, altre volte ne parla come di una istituzione. Per Hegel, entrambi questi momenti pongono l'intero come qualche cosa che c'è, ma per l'intellezione, per la scienza, questo è da trovare attraverso un processo che prosegue sempre in una direzione, che è quella dell'analisi; mentre la religione, anche lei sa che c'è un intero ma lo pone nell'al di là. La critica che la religione fa all'intelletto è di essere menzognero, perché ogni volta che l'intelletto trova qualche cosa lo trova falso in quanto questo qualche cosa rinvia a un'altra cosa, la quale rinverrà a un'altra cosa, ecc. C'è questo movimento, questo spostamento continuo, che rende falsa ogni affermazione dell'intelletto, che non può essere determinata assolutamente; è semplicemente il momento di un percorso che rinvia a un altro. Invece, ciò di cui l'intelletto accusa la religione è di non usare i concetti, di essere aconcettuale, cioè, di non fare uso dell'intelligenza, ma di starsene lì quieta, immobile, in una certezza che di fatto non ha un argomento a suo sostegno. A pag. 81. *...accade che l'essenza della fede ricade dal pensiero nella rappresentazione, diventando un mondo ultrasensibile il quale è essenzialmente un Altro dell'autocoscienza.* Cioè: pone nella rappresentazione l'immagine – ad esempio, il culto, le immagini di Dio ecc. – rappresentazione che è messa al posto dell'autocoscienza, cioè, del significato. A pag. 92. *Per ricordare brevemente queste parti secondo la determinazione esteriore della loro forma, come nel mondo della cultura il potere statale o il bene era il primo, così anche qui il primo è l'essenza assoluta, è lo spirito in sé e per sé essente, in quanto esso è la sostanza semplice ed eterna. Ma questa nella realizzazione del suo concetto, di essere cioè spirito, passa nell'essere per altro;...* Perché ogni volta che accade lo spirito, questo spirito si manifesta come essere per altro, perché è la sua natura. *...la sua eguaglianza con sé diventa un'essenza reale assoluta che fa sacrificio di sé; questa essenza diventa Sé, ma Sé transeunte. Perciò il terzo è il ritorno del Sé estraniato e della sostanza umiliata nella loro primitiva semplicità; soltanto in tal guisa la sostanza è rappresentata come spirito.* Questo è ciò che accade, nel senso che questo ritornare in sé in quanto essere altro per l'intelletto costituisce, da una parte, un problema, nel senso che tutto ciò che incontra lo disgrega. Facevo prima l'esempio della scoperta scientifica, che mano a mano viene soppiantata da un'altra, poi da un'altra, e così via, cioè, disgrega tutto ciò che incontra. D'altra parte, però, con tutto questo pensa di arrivare alla fine all'intero. Che è quello che dice Popper, né più né meno: possiamo soltanto camminare per raggiungere la verità; presupponendo che sia raggiungibile, sennò non avrebbe alcun senso questo andare verso... verso che cosa? A pag. 84. *Noi abbiamo visto che cosa sia la pura intellezione in sé e per sé; come la fede è la tranquilla pura coscienza dello spirito come essenza,...* La coscienza dello spirito, diciamola così, è il sapere che c'è un intero, e questo sapere che c'è l'intero diventa l'essenza, diventa la cosa più importante. È un sapere che non è il risultato di una

concettualizzazione ma è posto per se stesso. ...così la pura intellesione è l'autocoscienza di questa essenza; perciò la pura intellesione non sa l'essenza come essenza, ma come Sé assoluto. Essa quindi si accinge a togliere ogni indipendenza che sia diversa da quella dell'autocoscienza, si tratti dell'indipendenza dell'effettualità, oppure di quella dell'in-sé essente; e ne fa dei concetti. Essa non soltanto è la certezza della ragione autocosciente, di essere ogni verità; ma sa di essere ciò. Ecco perché funziona, perché sa di essere la certezza della ragione autocosciente, immaginando che la certezza della ragione autocosciente, cioè di me che so quello che sto facendo, sia la garanzia di essere nella direzione giusta, in quanto so che sto facendo il percorso giusto verso la verità. A pag. 85. Se peraltro il concetto della pura intellesione è sorto, tuttavia non è ancora realizzato. La coscienza di esso appare quindi tuttora come accidentale, come singola, e ciò che le è essenza appare come fine ch'essa ha da realizzare. Ecco qui Popper. Essa coscienza ha per ora da rendere universale l'intenzione, la pura intellesione, ossia da rendere concetto tutto ciò che è effettuale, e da renderlo un concetto in tutte le autocoscienze. Questo è l'intendimento di Hegel, cioè portare l'intellesione alla sintesi con il mito, con la religione. Secondo Hegel, hanno la stessa posizione, entrambe si accorgono, come dicevo prima, che esiste un intero, solo che in un caso, nell'intellesione viene eliminata quella parte che non le è conveniente rispetto a questa ideologia, e cioè quella parte che dice che l'intero c'è già, come dice la religione che dice che c'è ma nell'al di là. Dall'altra parte, la religione coglie, sì, l'esistenza dell'intero, ma cogliendolo nell'al di là non ne può dire, non lo può concettualizzare, non può costruire un'argomentazione che lo sostenga. Questi sono i due momenti, i due estremi, che naturalmente vanno integrati. E adesso lo farà. A pag. 86, Capitolo II, *Il rischiaramento o l'illuminismo*. L'oggetto peculiare contro il quale la pura intellesione dirige la forza del concetto, è la fede intesa come la forma della pura coscienza, forma che alla pura intellesione in quel medesimo elemento è contrapposta. Fede e intellesione, o scienza, si contrappongono. A pag. 87. Di sopra si fece menzione alla coscienza quieta, come essa contrappongasì a questo vortice che si dissolve in se stesso e in se stesso si riproduce;... La coscienza quieta della religione; invece, la intellesione è un vortice continuo. ...la coscienza quieta costituisce il lato della pura intellesione ed intenzione. Ma in questa quieta coscienza, come noi vedemmo, non cade alcuna particolare intellesione circa il mondo della cultura. Cioè, non si pone nessun problema: in questo senso è quieta. Non si pone il problema perché l'ha già risolto, anche se lo pone in un al di là. Piuttosto questo mondo ha esso stesso il più doloroso sentimento e la più vera intellesione circa se stesso; - il sentimento, di essere centrifugato attraverso tutti i momenti del suo esserci, di essere maciullato in ogni osso; similmente essa è il linguaggio di siffatto sentimento; è il linguaggio che con scintillio di spirito giudica di tutti i lati della sua condizione. Qui la pura intellesione non può quindi avere alcuna propria attività né alcun proprio contenuto;... Perché disgrega tutto ciò che incontra. ...e può perciò comportarsi soltanto come un formale fedele cogliere di questa propria scintillante intellesione del mondo e del suo linguaggio. Essendo questo linguaggio disperso, essendo il giudizio una sciocchezza momentanea, una pappolata che ben tosto si oblia, ed essendo un intero solo per una terza coscienza, questa si può distinguere come pura intellesione solo raccogliendo insieme in una universale immagine quei tratti disperdentisi e rendendoli poi una intellesione di tutti. Questo come obiettivo. A pag. 88. Le diverse guise del comportamento negativo della coscienza, da una parte lo scetticismo, dall'altra l'idealismo teoretico e pratico, sono figure subordinate rispetto a quelle della pura intellesione e della di lei propagazione; il rischiaramento o illuminismo; la pura intellesione infatti è nata dalla sostanza, sa come assoluto il puro Sé della coscienza, e lo accoglie con la pura coscienza dell'assoluta essenza di ogni effettualità. Poiché fede e intellesione sono la medesima pura coscienza... Quando parla della coscienza parla della persona in quanto sapere: la persona è il sapere. ...mentre si oppongono secondo la forma; e poiché alla fede l'essenza è come pensiero, non come concetto, e tale essenza è perciò un che di senz'altro opposto alla autocoscienza,... Opposto a tutto ciò che si pone come significato, quindi, come concetto. ...mentre alla pura intellesione l'essenza è il Sé;... L'intellesione immagina che io possa conoscere l'intero, non che io faccia parte dell'intero. Sta qui la questione, perché nel momento in

cui il Sé è parte dell'intero, cioè è l'intero, allora la questione si integra e non c'è più questa dicotomia, questa divisione, i due momenti non sono più separati ma si integrano. ...così esse sono reciprocamente l'una il mero negativo dell'altra. – Per il modo con cui esse sorgono l'una di contro all'altra, alla fede conviene ogni contenuto; infatti nel suo tranquillo elemento del pensare ogni momento guadagna sussistenza;... Ogni cosa è creata da Dio. ...ma la pura intellesione è dapprima senza contenuto; è anzi puro dileguare del contenuto;... Lo abbiamo visto: il contenuto dilegua continuamente, mano a mano che vado avanti lo disgrego, perché lo metto in discussione ponendolo come concetto, come significato, dilegua in infiniti concetti, in infiniti significati. ...ma, mediante il movimento negativo contro lo a lei Negativo, l'intellezione si realizzerà e si darà un contenuto. Cioè, quando si integrerà con ciò che lui chiama la fede, con il mito. A pag. 93. È perciò da vedere come la pura intellesione e intenzione si comporti negativamente verso l'altro a lei opposto, cui essa trova. La pura intellesione e intenzione che si comporta negativamente, essendo il suo concetto ogni essenza e nulla trovandosi fuori di lei, può essere soltanto il negativo di lei stessa. La scienza immagina che ogni concetto possa essere raggiunto, possa essere provato, possa essere elaborato, analizzato, ecc. Ma, trovando questo concetto, lo trova sempre fuori di lei, è sempre qualcosa di esterno, è l'oggetto, da cui la famosa obiettività scientifica. Essa quindi, come intellesione, diventa il negativo dell'intellezione pura... Che vorrebbe invece arrivare all'intero. ...diventa non verità e non ragione; e, come intenzione, il negativo dell'intenzione pura, diventa menzogna e disonestà del fine. Questa è l'accusa che la fede rivolge all'intellezione. Dice "tu menti continuamente, sei disonesta, sai di non potere arrivare all'intero e, nonostante questo, illudi le persone che un bel giorno, finalmente, arriveremo al tutto. Ma menti.". essa s'impiglia in questa contraddizione, perché si getta nella contesa opinando di combattere qualcos'altro. Sta parlando dell'intellezione. Ma ciò essa opina soltanto, perché la sua essenza, come l'assoluta negatività... L'essenza dell'intellezione è l'assoluta negatività, in quanto ogni concetto che trova si dilegua in un altro concetto. Il concetto assoluto è la categoria; esso è questo: il sapere e l'oggetto del sapere sono la medesima cosa. Il sapere e l'oggetto del sapere sono la stessa cosa. Dicendo questo è come dire che l'oggetto del sapere, che io interrogo, non è qualche cosa che è fuori del sapere ma è il sapere stesso. Il sapere e l'oggetto sono lo stesso. Così come la coscienza: la coscienza è un sapere. Un sapere di che? Di se stessa. È qui che poi arriva: attraverso l'autocoscienza la coscienza viene a sapere di sé, ed è a questo punto che diventa il Sé, diventa l'intero, il tutto, diventa linguaggio. Linguaggio che parla di sé a sé: un sapere del linguaggio. Linguaggio è inteso qui sia come genitivo oggettivo che soggettivo: un sapere del linguaggio dove il linguaggio è l'oggetto del sapere, e un sapere del linguaggio dove è invece il linguaggio che sa. Ma ciò che il linguaggio sa è sempre e solo se stesso, non può sapere qualcosa che sia al di fuori di sé, perché fuori del linguaggio non c'è niente. Quindi, tutto ciò che sa è se stesso. Non può continuare a fare altro che sapere di se stesso. Quel che qui la pura intellesione esprime come il suo Altro, ciò che essa enuncia come errore e menzogna, non può essere se non lei stessa;... Ciò che l'intellezione pensa come errore, come l'Altro, l'altro da sé - se io sono il vero, qualcosa che è altro da me è falso – questo altro, dice Hegel, non è altro che se stessa; è la coscienza che nell'intellezione si scaglia contro se stessa, in definitiva; perché questa cosa, che immagina essere l'errore e, quindi, da eliminare, è ciò per cui lei stessa esiste. Ciò che non è razionale, non ha verità alcuna; ossia ciò che non è concettualmente concepito, non è; mentre dunque la ragione parla di un altro da ciò che essa è, in effetto parla solo di se stessa; essa perciò, così facendo, non esce fuori di sé. Questa lotta con l'opposto per Hegel scompare, scompare nel momento in cui questo opposto si integra con ciò a cui è opposto e diventa l'intero, cioè il Sapere assoluto, perché oltre l'intero non c'è niente, oltre il linguaggio non c'è altro da sapere. Il sapere è tutto lì; in questo senso, è il Sapere assoluto, non c'è qualcos'altro fuori che devo sapere. A pag. 94. Questa lotta con l'opposto assomma quindi in sé il significato di essere l'attuazione della ragione medesima; attuazione che consiste appunto nel movimento dello sviluppare i momenti e del riprenderli in sé; una parte di questo movimento è la distinzione nella quale l'intellezione concettiva si pone di fronte a se stessa come oggetto;

finché indugia in questo momento essa è estraniata da sé. Come intellesione pura essa manca di qualsivoglia contenuto; il movimento della sua realizzazione consiste in questo: ch'essa stessa diviene a sé contenuto; infatti un contenuto diverso non le è possibile perché essa è l'autocoscienza della categoria. Possiamo dirla così: un significante preso di per sé manca di contenuto, è vuoto, in “attesa” di quel significato che lo renda quello che è. Soltanto a questo punto il significante diventa significato, e cioè soltanto attraverso l'integrazione con un contenuto diverso dal significante, cioè, attraverso l'integrazione con qualcosa che è altro da ciò che il significante è, con il suo altro. Talvolta, scrive Altro con la A maiuscola, intendendo il radicalmente altro. *Ma il suo risultato non sarà perciò né la restaurazione degli errori che essa combatte...* Gli errori come l'opposto del vero, che vanno eliminati. *...né soltanto il suo primo concetto; anzi sarà un'intellezione che conosce l'assoluta negazione di se stessa, come sua propria effettualità, come se stessa; o sarà il suo concetto che riconosce se stesso.* Come si riconosce il concetto? Si riconosce attraverso il negativo. Severino scriveva “l'essere è, il non essere non è”, e fin qui apparentemente non ci sono problemi, però, senza questa seconda parte dove dice che il “non essere non è” neanche l'essere è, perché se io non tolgo dall'essere ciò che l'essere non è, cioè il non essere, in questo essere permane la possibilità che sia anche non essere, e cioè che sia e che non sia simultaneamente. Quindi, devo porlo necessariamente il non essere, devo porre il negativo assoluto, ciò che io pongo non è assolutamente; devo porlo per poterlo togliere. Devo toglierlo ma lo integro – anche Severino fa la stessa operazione, perché questo non essere non è che scompare, rimane come l'assoluta certezza dell'essere dell'essere, che l'essere è soltanto a condizione che il non essere non sia. Il non essere non è qui inteso come *nihil absolutum* ma come niente, letteralmente come non-ente. Quindi, è l'essere se non è niente – adesso mettiamo insieme Severino e Heidegger – quindi, l'essere è niente, perché questo non essere è il niente, che però è l'essere, è l'essere in quanto essere dell'essere, perché questo non essere che fa diventare necessariamente l'essere quello che è, incontrovertibilmente, direbbe Severino. Quindi, l'essere è niente. E, in effetti, è quello che dice Heidegger: l'essere è il niente, cioè il non ente, che lui pone come un orizzonte, che è la condizione che consente agli enti di apparire. Ora, se noi consideriamo questo essere come niente, niente nel senso che non ha propriamente contenuti determinati, come linguaggio, il linguaggio allora diventa quell'orizzonte che consente a qualunque cosa di apparire, di manifestarsi. A questo punto, ciò che si pone, si pone perché si è tolto ciò che necessariamente occorre porre, e cioè il suo negativo, l'altro da sé. Questo è ciò su cui Hegel insiste nella sua dialettica, e cioè la necessità che ci sia il negativo per potere porre il positivo, che il non essere ci sia perché l'essere sia l'essere, perché sia l'essere dell'essere. *Tale natura della lotta del rischiaramento contro gli errori, combattere cioè in essi se medesimo ed esecrare ciò ch'esso afferma...* Combatte l'errore ripetendolo all'infinito, nel senso che ogni volta che va avanti commette un errore rispetto a ciò che sarà più avanti; sarà sempre un errore, per un motivo o per l'altro. *...è per noi.* Questo “per noi” interviene spesso in Hegel: per noi che sappiamo. Il “per noi” lo pone come Sapere assoluto: noi adesso sappiamo per quale motivo sono successe quelle cose storicamente; allora, quando sono successe non potevano saperle, e quindi solo “per noi” è tutto chiaro. *...ovvero, è ciò ch'esso e la sua lotta sono in sé.* È questo che sappiamo: l'intelletto e la sua lotta sono in sé, sono la stessa cosa. *Ma il primo lato della lotta, vale a dire il contaminarsi del rischiaramento con l'accogliere nella propria purezza eguale a se stessa il comportamento negativo, rappresenta il modo in cui esso è oggetto per la fede, la quale lo vede perciò come menzogna, come scervellatezza e mala intenzione, così come la fede è per il rischiaramento errore e pregiudizio. Rispetto al suo contenuto esso è anzitutto l'intellezione vuota, alla quale il proprio contenuto appare come un altro; in questa figura dove il contenuto non è ancora quello suo proprio, se lo trova perciò davanti come un esserci completamente indipendente da sé; lo trova nella fede.* Questo intero lo trova nella fede come un qualche cosa che è totalmente indipendente da sé. *Il rischiaramento dunque coglie da prima e in generale il proprio oggetto in modo da prenderlo come intellesione pura...* L'oggetto di conoscenza... sarebbe il μάθημα (*màthema*) degli antichi. *...e, non riconoscendo se stesso, da*

dichiararlo errore. *Nella intellesione come tale la coscienza coglie un oggetto in modo che questo le si fa essenza della coscienza o un oggetto cui essa pervade, nel quale si mantiene, resta presso di sé e a se stessa presente; ed essendo essa così il movimento di quell'oggetto, lo produce.* Cioè: senza accorgersene l'intellezione sta producendo l'oggetto, che immagina sia lì a disposizione per essere conosciuto, ma non sa, dice tra le righe Hegel, che lo conosce già. È per questo che lo può considerare: perché lo conosce già, e lo conosce già perché lo ha prodotto in questo movimento, in questa relazione. *A buon diritto il rischiaramento caratterizza la fede come siffatta coscienza; poiché esso dice di lei che ciò che le è l'essenza assoluta è un essere della sua propria coscienza, un suo proprio pensiero, un alcunché prodotto dalla coscienza.* L'intellezione, l'intelletto, accusa la fede della stessa cosa che fa l'intelletto. L'intelletto dice alla fede: "Tu ti sei creata da te la tua essenza, il tuo spirito", ma anche l'intelletto fa la stessa cosa perché, ponendo l'intero, il vero, come il risultato del percorso, lo pre-suppone, cioè o crea esattamente come fa il mito, come fa la religione, la fede. *Il rischiaramento che vuole insegnare alla fede la nuova saggezza, non le dice con ciò niente di nuovo; infatti, anche alla fede il suo oggetto non è che la pura essenza della sua propria coscienza;... La fede lo sa, non è che non lo sappia. ...e questa non i pone, dunque, nell'oggetto come perduta o negata; ma confida piuttosto in esso; vale a dire, in esso trova sé come questa coscienza o come autocoscienza.* Cioè: lo pone lì ma, ponendolo lì, immagina che questo garantisca di sé. *La certezza di sé propria di colui nel quale confido è a me la certezza di me stesso;... Se io mi fido completamente di questo dio, allora ho anche la certezza di me stesso, perché questo dio è ciò che mi fa esistere. ...io conosco il mio esser-per-me in lui, conosco che egli lo riconosce e che esso gli è fine ed essenza.* Mi riconosco in Dio e Dio mi riconosce: in questo modo io sono certo della mia esistenza. A pag. 100. *La pura intellesione è sì essa stessa il puro pensare mediato, cioè il pensare che media sé con sé; essa è il puro sapere; ma, essendo pura intellesione, puro sapere che non sa ancora se stesso,...* Qui è il passaggio che l'intellezione deve fare, perché per Hegel l'intellezione è ciò che deve compiere questa operazione, che la fede non può fare, la fede si arresta lì, non pensa concettualmente. È l'intellezione che deve recuperare il mito e integrarlo nel suo sapere. ...- *sapere per il quale ancora non è ch'essa è questo puro movimento mediatore, - ... È questo che ancora non sa. ...il movimento mediatore, come tutto ciò ch'essa è, le appare come un altro.* Il movimento mediatore è la relazione, è il linguaggio. Ecco perché il linguaggio appare come qualcosa di estraneo: perché ciò che media, il mio sapere, ciò che mi consente di sapere dell'oggetto. Questo nell'accezione comune; infatti, quando si pensa al linguaggio come strumento di conoscenza si pensa questo: il linguaggio è qualcosa di estraneo. Questo accade perché è un *sapere che non sa ancora se stesso*, cioè che sapere è linguaggio; non sapendo se stesso immagina che questo sapere sia qualcosa di estraneo, che il linguaggio sia un'altra cosa al di fuori di lui. A pag. 103. *Se ogni pregiudizio e ogni superstizione sono sti messi al bando, si presenta allora la questione: che resta dunque? Qual è la verità che il rischiaramento ha divulgato in luogo di quelli? – Il rischiaramento nella sua caccia all'errore ha già pronunziato questo contenuto positivo, giacché quella estraneazione di se stesso è già la sua realtà positiva.* Io tolgo gli errori, e allora che cosa mi resta? Mi resta ciò che ho posto, che naturalmente, per essere posto veramente, incontrovertibilmente, deve accogliere l'errore, l'altro, cioè, deve accogliere sé come altro da sé. A pag. 104. Secondo punto. *La coscienza che nei primi albori della sua effettualità è certezza e opinione sensibili, ritorna a queste dall'intero cammino della sua esperienza ed è di nuovo un sapere del puro negativo di se stesso o di cose sensibili, cioè di cose nell'elemento dell'essere le quali stanno indifferenti di contro al suo esser-per-sé.* Questo è il secondo momento del porre, cioè, la coscienza compie il percorso e, compiuto il percorso, c'è il terzo momento della verità del rischiaramento. A pag. 105. *Infine, il terzo momento della verità del rischiaramento è la relazione delle essenze singole con l'essenza assoluta, è il rapporto dei primi due momenti.* L'essenza singola, rispetto al discorso che faceva, potremmo intenderla come l'intelletto; l'essenza assoluta, come ciò che invece pone il mito, la religione. Certo, sono accostamenti che vanno fatti con una certa cautela, anche perché non è mai semplicissimo interpretare "correttamente" Hegel, anche

tenendo conto del fatto che moltissime cose, rispetto a Hegel, sono ancora oggi in via di interpretazione. Non è che sia tutto così chiaro, tant'è che certi termini in un certo punto li usa in un certo modo, in un altro momento li usa in un altro modo. Adesso facevo l'esempio della religione. In certi momenti sembra parlarne quasi come del mito, del mito che è l'origine della scienza ma a un certo punto si è opposta alla scienza; invece, più avanti, parla della religione come istituzione come un'organizzazione. *Ma la forma del rapporto, nella cui determinazione concorre anche il lato dello in-sé, può essere istituita a piacere; la forma è infatti l'in sé Negativo...* La forma è, infatti, il negativo, non c'è contenuto. ...*ed è perciò l'opposto a sé, è tanto Essere quanto Nulla, tanto in-sé quanto il contrario; o, che è poi lo stesso, il rapporto della effettualità allo in-sé come al-di-là è sia un negare che un porre quest'ultima.* È questo che fanno entrambi: ciò che negano anche lo pongono. Anche la fede nega che ci sia qui l'al di là – sennò non sarebbe al di là – ma al tempo stesso lo pone, nel senso che ci fa affidamento. La stessa cosa fa l'intelletto: pone l'intero come qualcosa che non c'è – sennò non lo cercherebbe – ma al tempo stesso lo pre-suppone, cioè, lo pone per potere compiere questa operazione, per poterlo cercare; Nietzsche direbbe: per potere esercitare la propria volontà di potenza.

18 dicembre 2019

Il capitolo a pag. 106 si chiama *L'utilità come concetto fondamentale del rischiaramento*. Dice, dunque. *Ma entrambe le guise di considerare il rapporto e positivo e negativo del finito verso lo in-sé, sono nel fatto egualmente necessarie; e tutto quindi tanto è in-sé, quanto è per un altro, ossia tutto è utile.* Perché ciascuna cosa è per sé e per un altro. Un po' come un cacciavite che è per sé ma è anche per farci qualche cosa. *Tutto si abbandona ad altri; ora si lascia adoperare da altri ed è per essi; e ora di nuovo, per così dire, si mette in guardia, si fa altrui arcigno, è per sé, e a sua volta fa uso dell'altro.* Da ciò risulta per l'uomo, in quanto cosa consapevole di questo rapporto, la sua essenza e la sua posizione. Cioè, il fatto di volere, a seconda delle situazioni, essere utilizzato oppure no. Quando qualcuno accoglie l'idea di essere utilizzato? Quando immagina di ricavarne un potere, di trarne un utile, in un modo o nell'altro, sennò ecco che si fa arcigno e si oppone. *Egli, a quel modo che è immediatamente, come coscienza naturale in sé, è buono; come coscienza singola, è assoluto; ed altro è per lui; e precisamente, siccome per lui come animale cosciente di sé i momenti hanno il significato dell'universalità, tutto è per il suo piacere e per il suo spasso, ed egli, come è venuto fuori dalla mano di Dio, si aggira nel mondo quasi in un giardino piantato per lui.* Potremmo chiamarla fantasia di onnipotenza: io sono il centro del mondo, tutto è per me, dove naturalmente viene escluso l'essere per altro, cioè, io sono per me, senza tenere conto che questo “per me” è necessariamente anche essere per altro. A pag. 107. *Come all'uomo tutto è utile, così lo è anch'egli ugualmente, e la sua determinazione e destinazione è quindi di rendersi utile e universalmente utilizzabile membro della società. Di quanto egli ha cura di sé, proprio di altrettanto egli deve anche prodigarsi per altri; tanto si prodiga, altrettanto provvede agli affari suoi; una mano lava l'altra. Ma dovunque egli si trovi, vi si trova a proposito; è utile agli altri e viene utilizzato.* Questa è un po' la questione centrale in Hegel. Dice *dovunque egli si trovi, vi si trova a proposito*, come dire che ciascuno si trova nel mondo nel posto dove deve stare, e questa sua posizione consente al mondo di procedere, per lui e insieme a tutti quanti, naturalmente. Questa è la questione che poi porta Hegel a intendere la nazione in un certo modo, dove immagina che il lavoro di ciascuno coincida con lo sforzo di tutti di procedere e, quindi, con un vantaggio per tutti. *In molti e diversi modi le cose sono utili le une alle altre; ma tutte le cose hanno quest'utile reciproco in virtù della loro essenza, di essere riferite all'assoluto in duplice guisa: la positiva, secondo la quale le cose sono in sé e per sé; la negativa, secondo la quale esse sono per altre.* Il rapporto con l'essenza assoluta o la religione è quindi *fra tutte le utilità l'utile supremo; la religione è infatti lo stesso puro utile; è questo sussistere di tutte le cose o il loro essere-in-sé e per-sé, ed è il cadere di tutte le cose o il loro essere per altro.* Qui considera il

fatto che la religione si pone come il maggior utile, perché ciascuno in fondo pensa di essere quello che è in funzione di un'altra cosa, in funzione della gloria, del disegno di Dio, per esempio. A pag. 109. *Rispetto alla fede il rischiaramento si dimostra come pura intellezione, giacché in un momento determinato vede l'intero, ossia evoca l'opposto che si rapporta a quel momento e, invertendo l'uno nell'altro, produce l'essenza negativa dei due pensieri, cioè il concetto.* L'intellezione vede l'intero, è come se vedesse il linguaggio, però, lo vede concettualmente, lo vede come un astratto, non vede l'intero; non lo vede come un qualche cosa che è comprensivo anche dell'astratto, ma vede l'astratto e l'intero come due momenti distinti. In questo modo non può mai cogliere l'intero in quanto tale. Tra l'altro, ponendolo come concetto, questo concetto è sempre parziale, insufficiente, inadeguato; da qui la necessità di procedere concettualmente sempre in avanti. Ed è per questo, dice Hegel, che *Il rischiaramento appare alla fede come travisamento e menzogna, perché addita l'esser-altro dei momenti di quella; sembra quindi a lei c'esso immediatamente faccia di loro qualcosa di diverso da ciò ch'essi sono nella loro singolarità; ma questo altro è altrettanto essenziale, ed è, in verità, nella stessa coscienza credente; solo che questa non ci pensa; ma in qualche luogo lo ha; perciò né questo Altro le è estraneo, né può venir smentito da lei.* Lo diceva già prima: entrambe, sia l'illuminismo sia la fede, colgono la presenza dell'intero, del linguaggio in quanto tale, ma ciascuna delle due vede soltanto uno dei momenti escludendo l'altro, per cui è come se in effetti non potesse mai cogliere l'intero per quello che esso è, ma soltanto una sua parte. *Siccome (l'illuminismo) non riconosce essere immediatamente suo proprio pensiero ciò ch'esso condanna nella fede...* Condanna nella fede l'idea che ci sia un intero come "al di là". Anche l'illuminismo in qualche modo lo pensa. Lo pensa concettualmente, immaginando che il concetto che si fa di qualche cosa sia sempre e comunque in direzione di un qualche cosa che deve essere raggiunto, che è sempre da raggiungere, ma, di fatto, non è mai raggiunto. Per questo motivo Hegel pensa siano lo stesso. *...è esso stesso nell'opposizione dei due momenti, dei quali sol uno riconosce, sempre quello che è opposto alla fede, separandone poi l'altro, proprio come fa la fede. Esso quindi non produce l'unità dei due come unità di essi, cioè il concetto; quest'ultimo sorge al rischiaramento per sé;...* A pag. 112. *Anche la coscienza credente riconosce un sapere accidentale; essa infatti ha una relazione con delle accidentalità, e anche l'assoluta essenza è a lei nella forma di una comune effettualità rappresentata; con ciò la coscienza credente è anche una certezza la quale non ha in lei la verità;...* Per la coscienza credente, infatti, la verità è riposta in Dio. *...ed essa coscienza si professa come una siffatta coscienza inessenziale al di qua dello spirito che penetra e si conferma nella certezza di sé. Ma la coscienza credente, nel suo spirituale e immediato sapere dell'essenza assoluta, dimentica questo momento.* E, cioè, che la sua certezza è spostata. *Tuttavia anche il rischiaramento, che ciò le rammenta...* L'accusa che l'illuminismo fa alla fede di pensare che la verità sia riposta da qualche parte. *...pensa soltanto al sapere accidentale e dimentica l'Altro; - pensa soltanto a quella mediazione che ha luogo per via di un terzo estraneo, non già a quella in cui l'immediato è a se stesso il terzo, attraverso il quale esso mediasi con l'Altro, ossia con se medesimo.* Anche l'illuminismo, dice, compie in un certo senso lo stesso errore, in quanto dimentica che nell'approcciarsi a qualche cosa - per esempio, quando si pensa a qualche cosa - questo approcciare è sempre mediato e, quindi, comporta uno spostamento, comporta che questa verità è sempre spostata.

Intervento: È la stessa obiezione che faceva alla scienza.

Esatto. A pag. 115. *In effetto, la fede è così divenuta la stessa cosa del rischiaramento, ossia la coscienza del rapporto del finito in sé essente verso l'Assoluto privo di predicati, sconosciuto e inconoscibile;...* La verità ultima, anche nella scienza, è inconoscibile: Come sarà la scienza tra duemila anni? Non si sa. Il fatto è che tra duemila si potrà dire che cos'è la scienza, ma si riproporrà la stessa domanda: che cosa sarà la scienza tra duemila anni? *...solo che il rischiaramento è il rischiaramento appagato, mentre la fede è il rischiaramento inappagato. Si mostrerà tuttavia in esso, se possa restare nel suo appagamento; sta in agguato quell'anelito dello spirito oscuro che piange la perdita del proprio mondo spirituale.* Cioè: manca sempre qualcosa nei confronti

dell'intero, del tutto, che non è mai raggiunto, né nella fede né nell'illuminismo. *Il rischiaramento stesso ha in sé questa macchia dell'anelito insoddisfatto: la ha, - e qual puro oggetto nella sua vuota essenza assoluta, - e quale operazione e movimento nell'uscire oltre la sua essenza singola verso il non riempito al di là, - e quale oggetto riempito nell'utile privo di Sé.* Questa operazione, questo movimento continuo, dice, vuole riempire qualche cosa, ma mentre cerca di riempire incontra sempre un vuoto. È come se volessimo riempire il significato rispetto a un significante. Lo riempiamo, certo, diciamo che cos'è un significante, prendiamo un dizionario e questo ci dice due o tre cose, e dopo? Possiamo andare avanti. Quando lo riempiamo questo significato? Quando questo oggetto è saputo veramente? Rimane inappagato. L'illuminismo rimane inappagato al pari della fede, perché anche la fede resta inappagata perché comunque questo anelito verso lo spirito, verso l'assoluto, rimane sempre insoddisfatto perché questo assoluto sarà sempre oltre. *Il rischiaramento inappagato toglierà questa macchia; da una più particolare considerazione del risultato positivo, che a lui è la verità, risulterà che questa macchia è in sé e per sé già tolta.* Hegel considera che l'illuminismo abbia i mezzi per diventare qualcosa di più. Adesso lui stava considerando l'illuminismo; noi potremmo dire l'illuminismo ingenuo. Adesso si intende perché usa il termine rischiaramento. L'illuminismo ha una connotazione ben precisa, e cioè un movimento filosofico determinato, mentre il rischiaramento allude alla volontà di comprendere, di intendere, di sapere. Quella volontà di sapere che, per Nietzsche, è la volontà di potenza. Passiamo al punto b. *La verità del rischiaramento. ...l'intellezione, come assoluto concetto, è un distinguere di differenze che non sono più tali;...* Nel senso che ciascuna volta la differenza nell'integrare viene tolta. *...un distinguere di astrazioni o di puri concetti che non sostengono più se stessi, ma che hanno sostegno e distinzione soltanto mediante l'intero del movimento.* Soltanto nell'intero del movimento possiamo cogliere le distinzioni, le differenze; non c'è nessuna differenza se non c'è l'intero o, se preferite, non c'è nessuna differenza se non c'è il linguaggio, non esiste neanche l'idea di differenza. *Questo distinguere del non distinto consiste proprio in ciò, che il concetto assoluto fa di se stesso il suo oggetto...* Cioè: il concetto assoluto diventa oggetto di se stesso. *...ponendosi, di contro a quel movimento, come l'essenza. L'essenza manca perciò del lato nel quale le astrazioni e le differenze vengono tenute le une fuori dalle altre, e diviene quindi il puro pensare come pura cosa.* Questo del pensare come pura cosa è qualcosa che interviene spesso in Hegel: la cosa è il sapere, l'oggetto è il sapere, sempre, non ce n'è un altro. *...dacché questa pura autocoscienza è il movimento in concetti puri, cioè in differenze che non sono tali, essa si affloscia, in effetto, nel tessere incosciente, cioè nel puro sentire o nella pura cosalità.* Se non tengo conto del fatto che le differenze non sono se non all'interno dell'intero, allora è come se, dice Hegel, queste differenze fossero pensate come differenze tra cose e, quindi, incomincio a porre le cose in quanto tali, appunto come cose che sono fuori dell'intero. *Il concetto a se stesso estraniato...* È il concetto che non sa di essere concetto e si immagina appunto cosa. *...non riconosce peraltro questa eguale essenza di ambo i lati:...* Ogni cosa è un concetto, un pensiero, è un sapere, di cui ci sono i due estremi, cioè *il movimento dell'autocoscienza e la sua essenza assoluta*, il movimento e qualcosa di assoluto. Questa è un'altra che interviene sempre nella dialettica hegeliana: l'idea che in questo movimento c'è qualcosa che è in sé e qualcosa che è per sé, ma è lo stesso. L'in sé sarebbe l'“identico”, il per sé sarebbe l'essere del in sé per altro; c'è sempre questa apparente dualità che, finché c'è questo dualismo, rimane la filosofia tradizionale. L'idea di Hegel è stata quella di integrare questi due momenti, di cogliere che questi due momenti non sono che momenti di un intero, cioè i movimenti di cui si fa il linguaggio. *Poiché il concetto a sé estraniato non conosce questa unità...* Il concetto che non si sa tale, che si pensa fuori dal linguaggio. *...l'essenza gli vale soltanto nella forma dell'al di là oggettivo;...* L'idea che il linguaggio non sia niente altro che la descrizione di cose. Io non so che questa cosa non è altro che un sapere, quindi, un concetto; non sapendolo, immagino che questo concetto proceda da qualche cosa che concetto non è. È l'idea popolare del linguaggio: il linguaggio descrive cose che linguaggio non sono. A pag. 120. *...essere e pensare sono in sé la stessa cosa...* Ora, che cos'è l'essere per Hegel? Lo ha ripetuto

innumerevoli volte e in innumerevoli forme diverse. L'essere per Hegel non è, come per la filosofia che lo ha preceduto, anche in Kant se vogliamo, un qualche cosa che è fermo, fisso, immobile, che è quello che è, una sorta di essenza; no, per Hegel l'essere è il movimento stesso tra l'in sé, il per sé, e il ritorno all'in sé, cioè, tra coscienza, autocoscienza e ragione. La verità, cioè l'essere, è questo movimento, non c'è un'altra verità. Quindi, qualunque cosa, essendo pensiero, - dice *essere e pensare sono in sé la stessa cosa* – qualunque cosa io mi trovi a considerare, questa cosa è quella che è perché è un movimento. Ma quale movimento se non quello del linguaggio, per cui io dico qualcosa il mio dire si sposta nel detto, e cioè mi trovo preso in una distanza. È questa distanza che è il movimento stesso, cioè, questa relazione. Questa relazione comporta il muoversi continuo. E, infatti, il linguaggio non è altro che relazione. ...*non sono ancora giunti al pensiero che l'essere, il puro essere, non è una effettualità concreta...* Come ha sempre pensato la filosofia: qualcosa che si effettua, che c'è ed è assoluta, è quella che è. ...*anzi è la pura astrazione, e che, viceversa, il puro pensare, cioè l'autoeguaglianza o l'essenza, da una parte è il negativo dell'autocoscienza, e quindi essere, e d'altra parte, come immediata semplicità, ancora una volta altro non è che essere; il pensiero è cosalità, o cosalità è pensare.* Ecco il dualismo che insiste, che si risolve con Hegel, Da una parte, dice, il puro essere; dall'altra, il suo negativo. Entrambi sono essere, entrambi sono. Per riprendere l'esempio che faceva Severino: se io dico che l'essere è occorre che, a fianco a questa affermazione, ci sia quell'altro enunciato che dice che il non essere non è. Solo a questa condizione allora l'essere è. Vedete che anche qui c'è questo movimento: io pongo "l'essere è" e poi "il non essere non è". Ma questo comporta il movimento per cui dalla proposizione "il non essere non è" ritorno su quella che dice che "l'essere è", che solo a questo punto può affermarsi con assoluta certezza, incontrovertibilmente, cioè quando ho posto il suo negativo e l'ho tolto, che è quello che fa continuamente Hegel: pone il negativo, il *per sé*, che è sempre per altro; ma questo per altro non è un'altra cosa, è per altro nel senso che questo *per sé* non è per sé ma è per l'*in sé*; in questo senso è per altro. Non è per altro perché si rivolge a chissà cosa o chissà che; è in quanto ritorna in sé che è per altro; questo altro è sempre sé; sta qui la questione in Hegel. A pag. 121. *Infatti, come noi vedemmo, la pura intellesione è lo stesso concetto essente...* La mia intellesione non è altro che un concetto. ...*ossia la pura personalità eguale a se stessa, distinguendosi in sé così, che ciascuno dei distinti è a sua volta puro concetto, e, vale a dire, immediatamente non distinto;*... Dicendo che è *immediatamente non distinto* pone una questione cui fare attenzione: dice *immediatamente*, cioè non mediatamente, perché il concetto di per sé è sempre mediato, ed è mediato perché è una relazione e, quindi, per definizione, è mediato. ...*la pura intellesione è semplice autocoscienza pura, la quale è in unità immediata tanto per sé quanto in sé.* A pag. 123. Distingue tra un primo mondo dello spirito che descrive come *il diffuso regno del suo disperdentesi esserci...* Cioè, c'è disperdendosi. Poi, il secondo momento. *Il secondo mondo contiene il genere, ed è il regno dell'essere in sé o della verità, contrapposto a quella certezza.* Non sono altro che i momenti di cui parlava all'inizio, cioè, della certezza sensibile, immediata, che però non è ancora consapevole; il secondo momento è quello in cui mi rendo conto di quello che sto facendo, e questo sarebbe l'autocoscienza. Poi, c'è il terzo momento. *Ma il terzo momento, l'utile, è la verità che è parimente la certezza di se stesso.* L'utile come la verità, la certezza di se stesso. *Al regno della verità della fede manca il principio dell'effettualità o della certezza di se stesso come di questo singolo.* Sono certo che Dio esista e che mi ami? Forse, non ho propriamente questa certezza. Infatti, dice *Ma all'effettualità o alla certezza di se stesso come di questo singolo manca lo in-sé.* Cioè, la certezza di sé. *Nell'oggetto della pura intellesione entrambi i mondi sono riuniti. L'utile è l'oggetto in quanto autocoscienza col suo sguardo lo penetra, e in quanto ha in esso oggetto la singola certezza di se stesso, il suo piacere (il suo esser-per-sé);...* Il suo appagamento, il suo significato. ...*l'autocoscienza vi affonda in tal guisa lo sguardo, e questa intellesione contiene la vera essenza dell'oggetto (di essere qualcosa di penetrabile allo sguardo, cioè di essere per un altro).* Questo è ciò che dice dell'oggetto. Questa intellesione contiene la vera essenza dell'oggetto, che non è quella di essere qualcosa che è per sé, ma quella di essere per un

altro... per me, per esempio ...*l'intellezione è dunque essa stessa sapere vero, e l'autocoscienza ha anch'essa immediatamente l'universale certezza di se medesima; ha a sua pura coscienza in questa relazione nella quale sono dunque riunite tanto verità, quanto presenzialità ed effettualità. Entrambi i mondi sono conciliati, e il cielo è sceso in terra e vi ha messo radice.* Nel momento in cui l'intellezione si accorge di avere in sé la certezza, cioè, per dirla in modo più rapido, che non devo cercarla da qualche altra parte, non devo cercarla, per esempio come fa la fede, nell'al di là; no, ci sta dicendo, è nell'al di qua, è qui e adesso ciò che la fede cerca o ha riposto nell'al di là. E a questo riguardo volevo leggersi alcune cose tratte da Kojève (*Introduzione alla lettura di Hegel, Adelphi*). A pag. 260. Qui cita Hegel. *Nella Religione, lo Spirito che conosce se stesso è in-maniera-immediata la propria Auto-coscienza pura.* Cioè: lo Spirito che conosce se stesso non è che conosce se stesso per via del fatto che gli viene da qualche altra cosa; no, dice, lo sa perché non è altro che la propria autocoscienza: è questo che io vedo. Dice poi Kojève: *Dunque: nella e mediante la Teologia, o le teologie, lo Spirito (s'intende: umano) prende coscienza di se stesso.* Questo è un passo che ritiene indispensabile nel cammino storico dell'umanità, cioè: la religione come momento in cui lo spirito incomincia a prendere coscienza di se stesso, anche se si ripone in un al di là, però lo vede e lo considera. *E, tuttavia, la Teologia non è una Filosofia, né ancor meno la Scienza di Hegel. L'auto-coscienza che viene alla luce nelle Teologie è ancora insufficiente. Ed è questa insufficienza che Hegel indica con la parola sacramentale unmittelbar: nella Teologia lo Spirito è già un'Auto-coscienza, ma lo è in maniera ancora soltanto "immediata".* Non è ancora consapevole, non è ancora saputo. *Al posto di unmittelbar si può anche ire: an sich, in opposizione a für sich a an und für sich.* Nella Teologia, lo Spirito è cosciente-di-sé in sé e non per sé. Vale a dire: è soltanto in realtà che esso diventa auto-cosciente, perché in realtà non c'è altro Spirito che lo Spirito umano. In questo può diventare cosciente, perché in effetti ciò che la religione immagina lo spirito divino è sempre il suo, dell'uomo, ciò di cui sta parlando la teologia. *E an sich significa pure für uns: siamo noi, Hegel e i suoi lettori, a sapere che ogni Teologia non è in realtà che un'antropologia.* Siamo noi, dopo. Dopo, quando si è inteso com'è il funzionamento. È un po' come "scoprire" le cose dopo che ci si è accorti del funzionamento del linguaggio, non sono più le stesse; dopo, cambia tutto. Apparentemente è tutto lo stesso, ma in realtà è tutto diverso. *L'Uomo stesso che fa la Teologia non lo sa: egli crede di parlare con Dio, d'uno Spirito altro rispetto a quello umano. La sua auto-coscienza non è dunque "per sé", für sich: auto-coscienza; per lui, essa è soltanto Bewusstsein, coscienza di un'entità esterna all'Uomo, di un Aldilà, di una divinità trascendente, extra-mondana, sovr-umana. È questo a caratterizzare ogni Teologia, qualunque essa sia: "an sich" e "für uns" si tratta sempre dell'Uomo-nel-Mondo che diventa auto-cosciente, ma "für sich", per quest'Uomo stesso, si tratta di qualcosa d'altro rispetto all'Uomo e al Mondo in cui l'Uomo vive. È ciò che Hegel dice nella frase seguente (Fenomenologia, II, pag. 199): "Le forme-concrete dello Spirito che sono state considerate (nel capitolo VI, cioè): lo Spirito vero-o-effettivo, (lo Spirito) alienato-o-diventato-estraneo a se stesso, e (lo Spirito) soggettivamente-certo di se stesso, - costituiscono nel loro-insieme lo Spirito nella sua Coscienza (-estriore), la quale Coscienza, opponendosi al suo Mondo, non si riconosce in esso".* Che sono poi i tre momenti: coscienza, autocoscienza e ragione. Dice *la quale Coscienza, opponendosi al suo Mondo, non si riconosce in esso,* che è ciò che diceva rispetto alla teologia: il teologo non riconosce il fatto che ciò di cui sta parlando è lui stesso, è la sua coscienza questa cosa che mette nell'al di là. A pag. 262. *Dunque, ovunque c'è Teo-logia, vi è incomprendimento, malinteso da parte dell'Uomo: l'Uomo-che-vive-nel-Mondo diventa in qualche modo inconsapevolmente auto-cosciente credendo di prendere coscienza di un essere spirituale extra-mondano e sopra-mondano.* È questa la questione centrale ed il motivo per cui Hegel si occupa della fede, della religione, proprio perché, dice, c'è questo malinteso, e cioè diventa inconsapevolmente autocosciente. Lo diventa inconsapevolmente perché crede che questa cosa di cui sta parlando sia chissà dove, ma in realtà sta parlando di sé. *Ed è l'insieme di tutte le Teologie immaginate dall'Uomo nel corso della Storia a costituire lo Spirito nel suo Bewusstsein, cioè lo Spirito che, in realtà, diventa Auto-cosciente credendo*

di prendere coscienza di qualcosa d'altro rispetto a se stesso. Questo Spirito si oppone al Mondo reale e allo Spirito che è in questo Mondo, cioè all'Uomo, e non vi si riconosce. Immagina che ci sia sempre questa opposizione tra me il Dio che sta da qualche altra parte. Parlo di Dio ma sto parlando di me, è questo che prende in considerazione Hegel. Tuttavia, nella *Moralität*, cioè nella *Filosofia ancora teologica e nella Teologia già filosofica dei pensatori tedeschi post-rivoluzionari, dei precursori immediati di Hegel, la trasformazione della Teologia in Antropologia è già annunciata*. Il passaggio dalla teologia all'antropologia, alla lettera il passaggio dal discorso su Dio al discorso sull'uomo, ché sono la stessa cosa; solo che la teologia non se ne avvede. *E la consapevole antropologia atea di Hegel non è che il necessario risultato dell'evoluzione dialettica di questo terzo grande periodo storico*. A pag. 263. *In realtà, i poeti romantici, Schelling, Jacobi, Kant stesso, divinizzavano l'uomo. Sono tutti idealisti. Egli è, per loro, il valore supremo, è assolutamente autonomo, ecc.; in realtà, essi sono dunque atei. Allo stesso modo la teologia protestante di uno Schleiermacher è già ateismo: Dio (in quest'ultimo) non ha senso e realtà se non nella misura in cui si rivela nell'uomo e mediante l'uomo; la religione si riduce a psicologia religiosa, ecc.* Perché mai gli uomini credono in un dio. *Nondimeno, tutti questi pensatori continuavano a parlare di Dio. Perché? Ebbene, Hegel ce lo dice: perché non arrivavano a identificare l'Uomo-di-cui-parlavano con l'Uomo reale, cosciente, che vive nel Mondo. Parlavano dell'"anima", dello "Spirito", del "soggetto conoscente", ecc., e non dell'Uomo vivente, reale, tangibile. Opponevano, come tutti gli Intellettuali borghesi, l'Uomo "ideale", che vive nel e mediante il suo ragionamento, all'Uomo reale, che vive nella e mediante la sua azione nel Mondo*. L'agire, l'opera, il fare, la prassi, è una questione importantissima in Hegel; poi ripresa da Marx, ovviamente. Lo Spirito assoluto, alla fine della *Fenomenologia*, è, sì, certo, tutti i momenti integrati insieme (coscienza, autocoscienza, ragione e spirito). Lo spirito è qualche cosa che la ragione in cui appare il fare di tutti e di ciascuno. Questo fare di tutti che Heidegger chiamava il mondo, il mondo di cui io sono fatto, cioè, tutto ciò che è stato detto, pensato, scritto, immaginato, ecc., in questi ultimi centomila anni, è qui, adesso. Il discorso si fa più semplice se intendiamo il linguaggio: ogni parola che uso ha una sua storia che si porta appresso, non viene da niente. Questo è l'uomo reale per Hegel, poi ripreso da Heidegger come l'esserci; l'uomo è l'uomo che vive qui in quanto risultato, in quanto prodotto di tutto ciò che non soltanto è stato prima di lui ma anche da ciò che sta accadendo intorno a lui. Mentre questi altri idealisti, Schelling, Jacobi, Kant, ecc., pensavano all'uomo come un qualche cosa di ideale, un'entità che è messa lì e che è per se stessa. Hegel dice: no, non è per se stessa, è sempre per altro; qualunque cosa, qualunque parola, qualunque persona, è sempre e comunque per altro, necessariamente; cioè, è sempre quella che è in virtù di una relazione, di uno spostamento. *Essi sono dunque ancora cristiani; separano l'Uomo in due e fuggono quello reale*. L'uomo ideale e l'uomo reale. L'uomo ideale è quello che si immaginano loro; l'uomo reale è quello che non sanno bene come gestire. Questo fa cose strane, si muove in continuazione, mentre l'uomo ideale sta lì, fa bella mostra di sé, è quello che loro vogliono che sia. *E questo dualismo idealista riveste necessariamente una forma teistica: l'anima opposta al corpo, il Mondo empirico in opposizione a uno Spirito "puro", soprasensibile, a un Dio. L'Uomo si attribuisce un valore supremo. Ma non osa ancora attribuirlo a sé in quanto vivente, cioè agente, nel Mondo concreto: non osa accettare questo Mondo come un ideale. Egli attribuisce un valore a ciò che vi è di mondano, di puramente mentale in sé. Fugge il Mondo, fugge sé in quanto "mondano"; e, in questa fuga, trova necessariamente un Dio sovrumano, e gli attribuisce i valori che egli voleva, in realtà, attribuire a se stesso*. Questo è ciò che accade anche nell'idealismo, come ci ha detto Hegel. Hegel, sì, certo, è un idealista, è considerato il capostipite dell'idealismo, ma possiamo dire che in Hegel c'è un formidabile pragmatismo. Per Hegel l'uomo è quello reale, concreto; concreto quasi nell'accezione di Severino, è un intero, è linguaggio, e, quindi, come linguaggio, è il risultato di tutto ciò che di cui è fatto il linguaggio; non ha nulla di ideale, non è l'uomo ideale, non esiste l'uomo ideale; esiste l'uomo in quanto coscienza, che fa delle cose, che opera, ed è in questo suo agire che si realizza: è sempre nell'agire, nella prassi. In questi pochi brani Kojève coglie la

questione centrale. Prendete l'ultimo enunciato di Hegel: *Entrambi i mondi sono conciliati, e il cielo è sceso in terra e vi ha messo radice*, cioè in cielo non c'è più un dio ma è sceso in terra e c'è l'eventualità che mi accorga che tutte le cose che attribuisco a lui, in realtà, sono quelle che volevo attribuire a me. La prossima volta affronteremo la questione dell'utilità. Ci saranno delle cose interessanti perché ci rinvia alla questione della volontà di potenza, dell'essere utile. Perché qualcosa sia utile è necessario che sia per altro, necessariamente. Questo apre a una questione ancora più importante, quella della tecnica, che nella definizione di Heidegger è la produzione di strumenti in vista di scopi, che hanno soltanto questo obiettivo: essere utili per qualcosa.

23 dicembre 2019

Siamo a pag. 124, capitolo III, *La libertà assoluta e il terrore*. Hegel dice: *Nell'utilità la coscienza ha trovato il suo concetto*. È una bella affermazione. Come dire che la coscienza trova il suo concetto, o significato, nell'utilità, nell'essere utile, nel reperirsi come utile. Cosa vuol dire: come utile? Che questa coscienza si reperisce come *per altro*, come essere *per altro*. *L'utilità è tuttavia predicato dell'oggetto, non già soggetto essa stessa;...* L'utilità è pensata ancora come un qualche cosa che è al di fuori e non come soggetto. Tenendo conto di ciò che intende Hegel con soggetto, e cioè di qualcosa che agisce, quindi, ciò che opera, ciò che fa, l'utilità posso pensarla o come oggetto, come qualcosa che è fuori di me, oppure pensarla in quanto me, per cui io sono l'utilità. *Accade qui la stessa cosa che appariva per lo innanzi, quando l'esser-per-sé non si era ancora mostrato come la sostanza degli altri momenti; con che l'utile null'altro immediatamente sarebbe se non il Sé della coscienza, e questa sarebbe così in possesso di lui*. Quest'utile non è niente altro che il Sé della coscienza, vale a dire, ciò che la coscienza è di fatto. A pag. 125. *...dell'esser-in-sé e per-sé dell'esser-in-sé è essenzialmente essere per altro;...* È di questo che si accorge. *...l'esser-in-sé, come ciò che manca di Sé, è in verità il Sé passivo o ciò che è il Sé per un altro*. Questo è ciò che trova la coscienza nel momento in cui questo oggetto viene preso nel Sé; non che prima fosse fuori del Sé, ma diciamo che si accorge che è la stessa cosa, che io sono quella cosa lì. *Ma l'oggetto è per la coscienza in questa forma astratta del puro esser-in-sé, da che essa è il puro atto dell'intellezione, le cui differenze sono nella pura forma di concetti*. *Ma l'esser-per-sé nel quale ritorna l'essere per altro, il Sé, non è un Sé diverso dall'Io, un Sé pertinente a ciò che ha nome oggetto; infatti, la coscienza come pura intelletione non è Sé singolo, cui sia di fronte l'oggetto medesimamente come proprio Sé;...* Non sono due cose che si fronteggiano. *...anzi, essa è il concetto puro, il guardare del Sé nel Sé, l'assoluto duplice vedere se stesso; la certezza di sé è il soggetto universale, e il suo sciente concetto è l'essenza di ogni effettualità*. Cioè: di ogni cosa che accade. Si tratta sempre del fatto che ciascun momento, in ciascuna situazione, nel momento in cui mi rapporto a una qualunque cosa, a un qualunque oggetto, ciò che occorre non perdere di vista è che quell'oggetto sono io, non è altro da me, non è altro, direbbe Hegel, dal Sé, dall'intero, dal tutto, dal linguaggio. Quindi, questo oggetto non è altro dal linguaggio, ma se è linguaggio allora sono io e io sono linguaggio, né ho da cercare qualcosa al di fuori. *Così è dato lo spirito come libertà assoluta; esso è l'autocoscienza che abbraccia se stessa, di modo che la sua certezza di se medesima è l'essenza di tutte le masse spirituali, e del mondo reale e di quelle ultrasensibili; o, viceversa, di modo che essenza ed effettualità sono il sapere di sé della coscienza*. Dice *essenza ed effettualità sono il sapere di sé della coscienza*, e cioè questa essenza e questa effettualità non sono altro che la coscienza. *...poiché la coscienza sola è in verità l'elemento nel quale le essenze e potenze spirituali hanno la loro sostanza, è crollato tutto il loro sistema già organizzatosi e conservatosi in virtù della divisione in masse, giacché la singola coscienza coglie l'oggetto in modo ch'esso non abbia alcun'altra essenza all'infuori dell'autocoscienza stessa, e ch'esso sia assolutamente concetto*. L'oggetto è assolutamente il concetto. Questa affermazione è forte e anche interessante. Lo aveva già detto in altre occasioni: l'oggetto non è altro che il sapere. È questo l'oggetto: il sapere. A pag. 127. *...la coscienza non comincia il proprio movimento nell'oggetto medesimo come in un estraneo dal quale sia*

*testé ritornata in se stessa; anzi l'oggetto è a lei la coscienza stessa;... Cioè: la coscienza non muove, come si suppone generalmente, da un oggetto che incontro, per cui c'è l'oggetto e parte tutto il marchingegno della conoscenza; no, dice, l'oggetto è a lei la coscienza stessa, sono sempre io. ...l'opposizione consiste dunque solo nella differenza della coscienza singola e di quella universale; ma la stessa coscienza singola è a sé immediatamente ciò che aveva soltanto la parvenza nell'opposizione; è coscienza e volontà universale. L'idea è che la coscienza singola, la mia coscienza, non sia una coscienza universale. Cosa intende dire qui? Intende dire una cosa che è fondamentale in tutto il pensiero di Hegel, vale a dire, che io, sì, posso considerarmi in quanto singolo, posso farlo benissimo, ma occorre che tenga conto che io non sono altro che, per usare le parole di Heidegger, il mondo. Io, in quanto linguaggio, sono l'universale, sono il tutto, sono l'intero, non c'è altro al di fuori, io sono l'assoluto. Quindi, la coscienza non è più la coscienza del singolo ma diventa coscienza universale, cioè, potremmo dire così: la coscienza di essere il tutto, la consapevolezza di essere il tutto. A pag. 133. *Nel mondo stesso della cultura l'autocoscienza non arriva ad intuire la sua negazione o estraneazione in questa forma dell'astrazione pura; anzi, la sua negazione è la negazione riempita; è o l'onore e la ricchezza che l'autocoscienza guadagna in luogo de Sé ch'essa estraniò da sé, - oppure il linguaggio dello spirito e della intellezione, a cui giunge la coscienza disgregata; o è il cielo della fede, oppure l'utile del rischiaramento. La fede o l'illuminismo. ...la negazione del Sé è la morte priva di significato, il puro terrore del negativo che non ha dentro di sé niente di positivo, niente che lo riempia. Che cos'è che riempie? La questione va ripresa in modo più articolata, sennò si fa fatica a intendere bene. Ciò che sta dicendo è che se io pongo il negativo come qualcosa da eliminare, una volta eliminato, anche il positivo risulta mancante, cioè, non è più in grado di sostenersi, di essere quello che è. Vi ricordate quell'esempio preso da Severino: l'essere è e il non essere non è, ma perché l'essere sia incontrovertibilmente occorre che ci sia anche la proposizione che afferma che il non essere non è, in quanto tolta, certo, ma ci deve essere, cioè, devo negare la possibilità che non sia così. A questo punto, ecco che l'essere è incontrovertibilmente. Se io tolgo quella negazione - la tolgo nel senso che non ne tengo conto, semplicemente la elimino come se non esistesse - allora anche l'essere diventa una cosa vuota. Hegel dice che non è riempito, ma non è riempito nel senso che non si sostiene, non ha nessuna argomentazione che lo supporti. Ecco il terrore: il terrore di essere dispersi nel dire, nel linguaggio, che non ha nessun supporto che garantisca il mio dire. Mentre questo supporto, che garantisce il mio dire, è quella cosa che fa proseguire il mio dire all'infinito, e cioè questa distanza, e cioè la negazione che ritorna e, in quanto tolta, fa sì che la coscienza diventi, come dicevamo all'inizio, co-coscienza, nel senso di una coscienza che è effettivamente consapevole di sé e non la coscienza, di cui parla nei primi capitoli, come l'immediato sensibile. È una coscienza che è tale in quanto ha preso possesso dell'autocoscienza, sa di sé. Quindi, a questo punto è coscienza consapevole di se stessa, ma per essere consapevole di se stessa deve avere tolto l'autocoscienza, il momento negativo. Una volta tolto, tolto in quanto integrato nella coscienza, la coscienza diventerà il Sapere assoluto, il Sapere del tutto, cioè, del linguaggio. A pag. 134. *Così la coscienza sa la volontà pura come se stessa, e sé come essenza, ma non come l'essenza immediatamente essente; né sa la volontà come il governo rivoluzionario o come l'anarchia che fa di tutto per stabilire l'anarchia; né sa sé come centro d'una fazione o della fazione opposta; anzi, la volontà universale è il suo puro sapere e volere, e la coscienza è volontà universale come questo puro sapere e volere. Chiaramente, lui viveva ai tempi della Rivoluzione Francese, poi di Napoleone, ecc. Dice che la coscienza si rende conto che la volontà è sua, ma finché non si pone come coscienza universale non si rende conto che questo volere fa parte di un tutto, di un intero; ancora non se ne rende conto e, quindi, non sa di essere volontà universale. Soltanto nel momento in cui si accorgerà con il Sapere assoluto di essere l'intero, allora la sua volontà diventerà volontà universale, cioè, volontà di tutti e ciascuno. C'è l'accorgersi che io sono io, certo, ma che io sono io, che io sono quello che sono in quanto risultato di migliaia di anni di lavoro da parte di altri e che continua a fare insieme con altri. L'autocoscienza è dunque il puro sapere dell'essenza come puro***

sapere. Essa inoltre, come singolo Sé, è soltanto la forma del soggetto o dell'operare effettuale, forma che vien da lei saputa come forma; similmente per l'autocoscienza l'effettualità oggettiva, l'essere, è senz'altro forma priva di Sé; ché tale effettualità sarebbe il non saputo; ma questo sapere sa il sapere come l'essenza. Un sapere che sa di se stesso, come essenza e non più come forma, più o meno vuota, di qualche cosa, ma sa questa coscienza di sé, come tutto ciò che c'è da sapere. Siamo a pag. 136, capitolo C., *Lo spirito certo di se stesso: la moralità. Qui il sapere sembra finalmente esser divenuto del tutto eguale alla sua verità, perché sua verità è questo sapere stesso, e ogni opposizione dei due lati è sparita, e non per noi o in sé, ma per l'autocoscienza medesima.* È per l'autocoscienza che scompare questa opposizione tra il sapere e la sua verità, come se ci fosse un'opposizione tra le due cose. Non c'è opposizione quando l'autocoscienza... quando questa opposizione diventa per l'autocoscienza, e cioè acquisisce un significato; ma lo acquisisce diventando altro da sé. Perché è poi questo il significato: l'autentico significato delle cose dice che ciascuna cosa è altra, in quanto l'autocoscienza, come opposizione alla coscienza, scompare e si integra nella coscienza, ma rendendo la coscienza sempre altra da sé. Quindi, il significato delle cose è di essere sempre altro da sé, per dirla in modo rapido. ...*l'autocoscienza è immediatamente presente nella sua sostanza; questa è infatti il suo sapere, è la intuita, pura certezza di se stesso;*... Questa è la sostanza della coscienza: il suo sapere. La coscienza è fatta di sapere. Potremmo dire che il linguaggio è fatto di sapere e, dicendo questo, diciamo che qualunque cosa io produca, incontri, ecc., è sempre comunque un sapere; anche quell'oggetto cui mi rivolgo è un sapere. *L'essenza assoluta non è quindi esaurita nella determinazione di essere l'essenza semplice del pensare...* L'essenza assoluta - quella che riguarda il Sapere assoluto, quella essenza che in fondo ciascuno cerca - dice che non si esaurisce in una determinazione di essere l'essenza di qualche cosa. ...*anzi, essa è ogni effettualità. È qualunque cosa accada. ...e questa effettualità è soltanto come un sapere:...* Cioè: qualunque cosa accade, qualunque cosa sia, non è altro che un sapere. ...*ciò che la coscienza non sapesse non avrebbe senso alcuno, e non può costituire potere alcuno per essa; nella sua volontà permeata dall'atto del sapere si è ritratta ogni oggettività, si è ritratto ogni mondo. Essa è assolutamente libera dappoiché sa la sua libertà; e appunto questo sapere la sua libertà è la sua sostanza, il suo fine e l'unico suo contenuto.* La questione della libertà per Hegel è importante. Tenendo conto di quanto stavamo dicendo, cioè del fatto che qualunque cosa io incontri è un sapere, dice che questa effettualità è assolutamente libera perché sa la sua libertà. Sapere la sua libertà non significa altro che sapere a questo punto che non c'è nulla dell'effettualità, di ciò che incontro, che non sia io; perché soltanto se posso pensare che un qualche cosa sia fuori di me, allora su questa cosa non ho più nessun controllo, nessun potere, perché è fuori di me e, quindi, fa quello che vuole lei. La mia assoluta libertà sta nel prendere coscienza che ciascuna cosa che faccio, che incontro, che penso, è prodotta da me, dalla mia coscienza, che non esisterebbe se non ci fosse la mia coscienza; cioè, sono libero completamente da qualunque vincolo esterno a me. Questa è la libertà: non sono più vincolato a niente, che non sia il mio sapere stesso, cioè, la mia parola. A pag. 141. Qui affronta la questione dell'opposizione tra il puro pensare e la sensibilità della coscienza, cioè tra il pensiero e la sensibilità dei sensi. Sono cose in opposizione perché ciò che io penso non è necessariamente attinente alla mia sensibilità; almeno così si pensa generalmente, ma vedremo che per Hegel non è così. ...*il puro pensare è appunto tale coscienza per la quale e nella quale è questa pura unità; ma per lei come coscienza è l'opposizione di se stessa e degli impulsi.* Qui già annuncia cosa sarà, e cioè di nuovo questo pensare e gli impulsi - potremmo dire la natura, per farla breve - sono pensati in opposizione anziché in unità tra loro, anziché come momenti di un intero, che deve integrarsi. A pag. 142. *Anche questa unità (tra il pensare e la sensibilità) è un essere postulato; essa non c'è; ciò che infatti c'è è la coscienza o l'opposizione della sensibilità e della coscienza pura.* Questa unità in quanto tale, se io la pongo fuori della coscienza, non c'è; ciò che c'è è la coscienza, è nella coscienza che intervengono queste opposizioni; queste opposizioni non sono fuori della coscienza. *Ma anche, egualmente, essa non è un in-sé come il primo postulato, dove la libera natura costituisce un lato e la*

sua armonia con la coscienza morale cade perciò fuori di quest'ultima; anzi, qui la natura è quella natura che è nella coscienza stessa, e qui abbiamo a che fare con la moralità come tale, con una armonia che è quella propria del Sé operante; la coscienza ha dunque da attuare essa stessa questa armonia e da progredire costantemente nella moralità. Qui per Hegel si pone un problema, e cioè che la coscienza cerca di stabilire questa armonia tra la libera natura e la coscienza morale. In genere, non sono così in armonia i miei impulsi con la mia coscienza morale. Questa armonia, di fatto, è sempre da cercare, non è mai presente, non è mai qui. *La moralità, infatti, è soltanto coscienza morale come l'essenza negativa,...* ciò che non devo fare. *...per il cui puro dovere la sensibilità ha soltanto un significato negativo ed è soltanto non conforme.* Dice, per esempio: non devi assecondare i tuoi piaceri. *Ma nell'armonia dilegua la moralità come coscienza...* Questa armonia che dovrebbe integrare i due momenti. *...cioè la sua effettualità, proprio come nella coscienza morale o nell'effettualità dilegua la sua armonia.* Se io compio questa armonia allora non c'è più opposizione tra i due e, quindi, non ho più da seguire una cosa l'altra. *La perfezione, perciò, non è realmente raggiungibile...* Perché se in questa armonia dilegua la moralità come coscienza, vuole dire che ciò che permane è la natura. Il problema di tutto il pensiero occidentale è di fare in modo che queste due cose, gli impulsi naturali e la coscienza morale, vadano d'accordo; ma, dice Hegel, se andassero effettivamente d'accordo allora non ci sarebbe più la coscienza morale perché questa diventerebbe una effettualità, cioè, non sarebbe più una sorta di imposizione, non sarebbe più un negativo, un non dovere fare, perché non lo farei automaticamente e, quindi, scomparirebbe la coscienza morale. *...ma da pensarsi solo come un compito assoluto, cioè come un compito che resta senz'altro compito.* Compito che non deve realizzarsi, perché se si realizzasse scomparirebbe la coscienza morale. *In pari tempo tuttavia il suo contenuto è da pensarsi come tale, che debba, senz'altro, essere, né rimanga un compito;...* Cioè: non va bene che rimanga soltanto un compito; ci deve essere l'idea che questa armonia si possa raggiungere. *...sia che in questa meta ci si rappresenti la coscienza interamente tolta, oppure no;...* Si dovrà propriamente dire che la rappresentazione determinata non deve interessare né venir cercata, perché ciò porta a contraddizioni, - alla contraddizione di un compito che deve restare compito e tuttavia venir compiuto, di una moralità che non deve più essere coscienza, che non deve essere effettuale. Ma, ammesso che la moralità portata a compimento conterrebbe una contraddizione, ne verrebbe a soffrire la santità dell'essenza morale, e il dovere assoluto apparirebbe come qualcosa di ineffettuale. Dice che la moralità, portata a compimento nell'effettuale, conterrebbe una contraddizione. Dice che *ne verrebbe a soffrire la santità dell'essenza morale.* Che cosa viene a soffrire qui? Dicendo che *ne verrebbe a soffrire la santità dell'essenza morale* è come dire che se l'umano può raggiungere questa moralità assoluta, allora il dovere fare appare come qualcosa di ineffettuale, cioè, non si fa più, se è raggiunta non si fa più, non c'è più nessun dovere. È questo il paradosso che sta evidenziando Hegel. A questo punto volevo però leggermi alcune cose di Kojève (*Introduzione alla lettura di Hegel*), che riprende le cose appena dette. A pag. 282. *Nell'atteggiamento dell'Auto-coscienza, il soggetto conoscente si riferisce a sé come a un oggetto conosciuto. Il Selbst-bewusstsein è necessariamente anche Bewusstsein, cioè coscienza dell'esterno, di qualche che è al di fuori della coscienza e che qui è d'altronde la coscienza stessa. Nell'Auto-coscienza l'Io di cui prendo coscienza è necessariamente, anche, un Gegen-stand, un oggetto esterno o cosa, che è posto di fronte a me e che io contemplo come un Sein, come un Essere statico e dato, che resta identico a se stesso, senza cambiare in seguito al fatto che di esso si prende coscienza, lo si conosce.* Questo è l'atteggiamento comune. *Tutto questo è incontestabile. Nessun filosofo ha pensato di descrivere il fenomeno dell'Auto-coscienza diversamente da come fa Hegel nella prima frase del passo citato. Le divergenze incominciano solo là dove si tratta di spiegare il fenomeno, di far comprendere come e perché avvenga che l'Io o il Soggetto possa riferirsi a se stesso come a un Oggetto, che l'Oggetto al quale si riferisce l'Io o il Soggetto possa essere questo stesso Soggetto.* Qui Kojève ha individuato bene il passo che fa Hegel rispetto alla filosofia tradizionale, che ha sempre distinto soggetto e oggetto, *res cogitans* e *res estensa*; Hegel, per primo, ha detto che sono la stessa cosa, soggetto e oggetto sono

lo stesso. *La spiegazione di Hegel la conosciamo da lungo tempo. Egli ragiona nel modo seguente. Nell'Auto-coscienza l'Uomo si riferisce a se stesso come a un Oggetto. Io sono io: io (soggetto) sono io (oggetto). Perché l'Auto-coscienza sia una Wahrheit, una verità, cioè la rivelazione di una realtà, occorre che l'Uomo sia realmente Oggetto. Perché l'Auto-coscienza sia una verità, occorre che, precedentemente, l'Uomo si oggettivi realmente.* Anche qui è interessante perché mostra come perché ci sia la possibilità di oggettivare qualche cosa, cioè perché ci sia una realtà, occorre che ci sia questa distanza tra me e il mio dire, meglio ancora, tra il mio dire e il mio detto. Questa distanza è quella che consente la creazione dell'oggetto, cioè di qualche cosa che appare fuori di me. *Mediante l'Azione negatrice del Lavoro che crea il Mondo umano della tecnica, oggettivo e reale quanto il Mondo naturale. E mediante l'azione negatrice della Lotta che crea il Mondo umano sociale, politico, storico, esso stesso reale e oggettivo quanto la Natura. Il Mondo tecnico e storico è opera dell'Uomo. Esso non esisterebbe senza di lui. È dunque propriamente di una realtà umana che si prende coscienza, prendendo coscienza di questo Mondo. E si prende coscienza di una realtà umana, di una Wirklichkeit, di una realtà-oggettiva, perché questo Mondo è reale e oggettivo, è un Sein (un Essere) quanto il Mondo naturale.* La coscienza, che prende atto dell'esistenza del mondo, è questo mondo. *Dunque solo prendendo coscienza della sua opera oggettiva, del prodotto della sua Azione che si mantiene nella Wirklichkeit, l'Uomo può diventare auto-cosciente, pervenendo, mediante questa coscienza a una verità nel senso proprio del termine.* Cita poi un brano di Hegel: *L'attività umana è precisamente il divenire di questo Spirito in quanto Coscienza (-estriore). Dunque: ciò che questa Coscienza è in sé, essa lo sa-o-conosce a partire dalla sua realtà-oggettiva.* Cioè: del farsi oggetto. *Pertanto, l'individuo (umano) non può sapere-o-conoscere ciò ch'egli è fintanto che non si è portato alla realtà-oggettiva mediante l'Attività. È nel fare che l'umano trova la sua verità, la sua essenza, perché è soltanto nel fare che mette in moto ciò che deve muoversi. Il fare va inteso come il dire; è soltanto nel dire che c'è questa possibilità di produrre, produrre altro linguaggio, altre parole.* A pag. 284. *L'uomo è (esiste) solo nella misura in cui egli "sopprime dialetticamente" il Sein, l'Essere-dato. E questa "soppressione", che conserva il soppresso sublimandolo, è la Tat (in tedesco: l'azione), cioè l'Azione umana della Lotta e del Lavoro che trasforma, cioè nega o sopprime, l'Essere-dato in quanto dato, ma lo conserva in quanto Essere prodotto dall'uomo, e, mediante questa "soppressione" cosciente e volontaria, lo "sublima".* Pensiamo sempre all'opera dell'uomo come al dire, al linguaggio. *L'opera dell'Uomo è più umana ("spirituale") della materia prima. È in quest'opera, in quanto Sein sublimato, umanizzato, che l'Uomo realizza se stesso. E solamente prendendo coscienza di quest'opera egli diventa veramente autocosciente, prende coscienza di ciò ch'egli è veramente e realmente, oggettivamente, giacché egli non è nient'altro di più della sua opera.* Tenendo presente ciò che dicevamo prima: l'uomo non è nulla di più di quello che dice. *È questa azione realizzata, oggettivata nella sua Opera e cosciente in essa di se stessa, quel che Hegel chiama Geist, Spirito. ... Ora, è mediante la Scienza di Hegel che l'Uomo lo sa. ... l'Uomo sa di essere Azione, e sa che l'oggetto al quale si riferisce è Opera sua. Sa dunque che questo oggetto è, in realtà, lui stesso, che conosce se stesso conoscendo l'oggetto. E soltanto così, nella e mediante la Scienza hegeliana, l'Uomo è veramente Selbstbewusstsein, Auto-coscienza.* Diventa autocosciente nel momento in cui si accorge che l'oggetto della sua conoscenza è sempre lui stesso; non può conoscere nient'altro che se stesso. Per quanto si sforzi di conoscere oggetti piccolissimi o grandissimi, di fatto, l'uomo sta sempre e soltanto conoscendo se stesso, cioè, il suo pensiero, la sua parola, il suo linguaggio. *Prima di diventare Hegel o Uomo hegeliano, l'Uomo non è che Bewusstsein, Coscienza-estriore. Vale a dire che, prendendo coscienza dell'oggetto, del Mondo in cui vive, non sa che di se stesso egli prende coscienza. Non lo sa, perché non sa ch'egli è la sua Azione, ch'egli è in questa sua opera, che l'opera è lui.* Come dire che ciò che dico sono io; non nel senso che mi rappresenta, ma sono realmente io, non sono nient'altro che questo. *E, non sapendolo, crede che l'opera o l'oggetto siano un Sein fisso e stabile, indipendente da lui: un Entgegen-gesetztes, un'entità opposta a lui. Quest'oggetto è quindi, per lui, un'entità determinata, fissa, immutabile; una forma plastica, concreta. Riconoscendosi così nell'opera, egli*

*comprende dunque se stesso come una Bestimmtheit e una Gestalt (una certezza e una forma): l'Uomo è allora per se stesso una cosa fissa e data, avente qualità determinate e stabili. È quanto Hegel afferma nella terza frase del passo. Ora, dice Hegel nella prima parte della quarta frase, è precisamente così che l'Uomo si comprende nella Religione o nella Teo-logia. Egli contempla sé nella sua opera senza sapere che è opera sua;... Ricordate la questione centrale della religione. È per questo che Hegel si è occupato della religione. Ne parlerà ancora a lungo. Perché è proprio nella religione che l'uomo si contempla, contempla sé, ma senza prendere atto che sta contemplando in realtà sé mentre crede di contemplare Dio. Per questo è importante per Hegel questo passaggio attraverso la religione o la teologia. Torniamo a Hegel. A pag. 149, *La distorsione. Nella concezione morale, da una parte noi vediamo la coscienza stessa produrre inconsapevolmente il suo oggetto; noi non la vediamo trovar l'oggetto come un estraneo, né vediamo l'oggetto divenire inconsapevolmente a lei; anzi la coscienza procede ovunque secondo un fondamento movendo dal quale essa pone l'essenza oggettiva; essa dunque sa l'essenza come se stessa, perché sa sé come l'elemento attivo da lei prodotto. Sembra dunque pervenir qui alla sua quiete e al suo appagamento; ché appagamento può trovar soltanto là dove non ha più bisogno di procedere oltre il suo oggetto, più non procedendo questo oltre di lei. D'altra parte tuttavia, essa pone l'oggetto fuori di sé, come un al di là di sé. Ma questo in-e-per-sé-essente è anche posto come tale da non esser libero dall'autocoscienza, ma da essere, anzi, a disposizione di questa e per mezzo di questa. Quindi, nella concezione morale, ed è questo il motivo per cui se ne occupa, avviene questo fenomeno: la coscienza vede il suo oggetto, sa che lo produce, ma al tempo stesso lo pone come un qualche cosa che è al di fuori di lei, e quindi non riesce a mettere insieme le due cose, non riesce a integrarle. A pag. 150. Si meni per buona anzitutto la presupposizione che ci sia una vera coscienza morale, dacché immediatamente tale presupposizione non viene fatta in rapporto ad alcunché di precedente, e volgiamoci all'armonia della moralità e della natura, cioè al primo postulato. L'armonia deve essere in sé, e non per la coscienza effettuale; non deve essere presente, ché anzi la presenzialità è soltanto la loro contraddizione. Nella presenzialità la moralità è accettata come data, e l'effettualità è messa in una posizione tale da non essere in armonia con la moralità; ma la coscienza morale effettuale è una coscienza che agisce; nel che consiste appunto l'effettualità della moralità sua. Ma nell'azione stessa quella posizione è immediatamente spostata e distorta; l'agire infatti altro non è che l'attuazione del fine morale interiore, non è altro che la produzione di un'effettualità determinata dal fine, ovvero dall'armonia de fine morale e della stessa effettualità. Se io metto in atto questa moralità è sempre una moralità determinata in un certo modo, non è mai la moralità pura, assoluta. Quindi, se la metto in atto non è più la moralità assoluta, se non la metto in atto non pratico la moralità. A pag. 153. Se noi accostiamo questi momenti attraverso i quali la coscienza spingevasi avanti nel suo rappresentare morale, sarà chiaro ch'essa toglie di nuovo ciascun momento nel suo contrario. Essa parte da questo punto: che per lei la moralità e l'effettualità non armonizzano; ma poiché nell'azione è qui per lei la presenza di questa armonia, essa non fa qui sul serio. Nel momento in cui queste due cose non si armonizzano, nel momento in cui agisco, dice Hegel, è qui per lei la presenza di questa armonia, cioè, è per questo che lo faccio, per ottenere questa armonia. E neppure fa sul serio con questo agire, perché l'agire è qualcosa di singolo, mentre tanto alto è il fine suo: il bene supremo. Ma ciò è di nuovo soltanto uno spostamento e una distorsione della cosa, ché ivi altrimenti cadrebbero ogni agire e ogni moralità. Ovverosia la coscienza non fa propriamente sul serio son l'agire morale; anzi la cosa in sommo grado desiderabile, l'Assoluto, è che si realizzi il bene supremo e che l'agire morale si renda superfluo. Ecco la questione cui abbiamo già accennato prima, questa contraddizione: se io realizzo il bene supremo, l'agire morale non è più necessario; quindi, non c'è più nessun agire morale.**

Questo testo, la *Fenomenologia dello spirito*, ci sta portando dritti alla questione finale. Prima, però, Hegel in questo secondo volume fa alcune considerazioni intorno allo spirito. Lo spirito per Hegel non è soltanto coscienza, autocoscienza e ragione, lo spirito è anche il fare, nello spirito c'è l'opera, l'operare. Questo per Hegel è importante perché la questione morale comporta il che cosa fare oppure non fare, a seconda dei casi. Per questo lo interessa, a lui interessa intendere le figure attraverso le quali questo dovere morale si manifesta. Abbiamo visto la coscienza che si è posta con un'antinomia, ma Hegel lo dice in modo molto preciso. Siamo a pag. 162. *L'antinomia della concezione morale del mondo, esserci una coscienza morale e non essercene nessuna; o essere la validità del dovere un al di là della coscienza e aver luogo, viceversa, soltanto in quest'ultima...* Questo era il problema. Nella coscienza si poneva una questione dove il Sé si poneva come l'in-sé, e cioè come l'immediato, come ciò che non è concettualizzato: io sono la legge e voi non siete niente. Hegel si interroga sulla questione della morale per via dell'agire, perché è quella che fa agire in una direzione oppure in un'altra, oppure fa anche non agire, come vedremo. A pag. 165. *L'agire quindi, in quanto è l'attuazione, è la pura forma del volere; è la mera inversione dell'effettualità...* Sono io che voglio, non è che accade. ...*come caso nell'elemento dell'essere in una effettualità operata; l'inversione della mera guisa del sapere oggettivo nella guisa in cui l'effettualità è saputa come un prodotto della coscienza. Cioè: sono io che voglio fare, sono io che decido.* A pag. 166. *Secondo la coscienza io agisco moralmente quando sono consapevole di compiere solo il dovere puro, non già qualche cos'altro; ossia, in effetto, quando io non agisco.* Ogni volta che io agisco, in questo mio agire non c'è più soltanto il dovere puro, ma c'è qualche cos'altro, c'è, per esempio, il mio agire, che già sposta la questione. E, infatti, lui diceva che il dovere puro non si può agire, perché se agisco è già qualche cos'altro. L'unico modo per non modificare questa cosa, per non vizziarla con la mia azione, è non agire. *Ma quand'io agisco davvero sono consapevole di un altro, di una effettualità che è data e di una ch'io voglio produrre; ho un fine determinato e compio un determinato dovere; in quest'atto c'è qualche cos'altro che non il puro dovere a cui soltanto dovrebbe volgersi l'intenzione. Per contro, la coscienza è la consapevolezza di questo: che quando la coscienza morale esprime il puro dovere come l'essenza del suo agire, tale fine puro è una distorsione della cosa; infatti la cosa stessa è che il dovere consiste nella vuota astrazione del puro pensare, e ch'esso ha la sua realtà e il suo contenuto solo in una effettualità determinata: effettualità la quale è effettualità della coscienza stessa, e di questa non come di un ente di ragione, ma come di un Singolo.* Se faccio delle cose, queste cose che faccio sono già qualche cos'altro dal puro dovere. A pag. 167. *Ciò meglio considerato nella sua unità e nell'importanza dei momenti, risulta che la coscienza morale intendeva sé solamente quale lo in-sé o l'essenza;...* Come dicevamo prima, l'in-sé come "io sono io". ...*ma come coscienza essa coglie il suo esser-per-sé o il suo Sé.* Qui interviene un passo ulteriore, cioè la coscienza, o l'anima bella, di cui parleremo tra poco. *La contraddizione della concezione morale del mondo si risolve; ossia, la differenza che le sta a base dimostra di non essere per nulla una differenza, e la contraddizione sbocca nella pura negatività; ma questa è proprio il Sé, un Sé semplice che è tanto puro sapere, quanto sapere di sé come di questa coscienza singola. Questo Sé costituisce quindi il contenuto dell'essenza dianzi vuota, perché è l'effettuale che non ha più il significato di essere una natura estranea all'essenza e indipendente entro leggi proprie.* Come dire che a questo punto interviene il Sé ma tenendo conto anche dell'autocoscienza, quindi, del negativo. E, allora, succede questo nella coscienza: succede che non può più non tenere conto del negativo. Mentre nel primo caso il negativo era cancellato, in questo caso non può più non tenerne conto; però, non può ancora compiere una sintesi e, quindi, rimangono questi due estremi, la coscienza pura e la coscienza "cattiva". Come risolve il problema? Questa coscienza incontra il Sé come altro da sé e dice a pag. 168: *Tale essere per altro è dunque la sostanza in sé essente, distinta dal Sé. La coscienza non ha abbandonato il puro dovere o l'astratto-in-sé;...* Rimane ma come momento separato. ...*il dovere anzi è il momento essenziale consistente nel comportarsi come universalità verso altri. ... L'autocoscienza morale non ha questo momento dell'esser-riconosciuto, della pura coscienza esistente nell'elemento dell'esserci, e non è,*

quindi, per nulla coscienza agente e attuante. Sta dicendo che nel caso della coscienza la coscienza pura permane a fianco dell'essere per altro, ma questo essere per altro non ritorna nella coscienza, diventando così coscienza di essere altro, ma rimane un qualche cosa che è per altro. La coscienza, cioè, si trova nella condizione di non potere agire perché se agisce non è più coscienza pura; se non agisce allora questo suo sapere di sé, che pone comunque in prima istanza, diventa un sapere che deve comunicare agli altri, deve cioè dire agli altri che cosa è bene fare. Hegel è preciso su questo. A pag. 170. *La coscienza coscienziosa è consapevole di questa natura della cosa e del proprio comportamento verso di essa; sa di non conoscere il caso in cui agisce secondo quest'universalità che si richiede;...* Si rende conto che la sua volontà non è volontà universale. *...e sa che la sua finzione di una tale coscienziosa ponderazione di tutte le circostanze è nulla.* Non c'è nulla cui possa aggrapparsi per stabilire con certezza che ciò che dice è universale; e, allora, si limita a dirlo. Vale a dire, non può fondarlo su niente, non può fondarlo su un concetto, non può fondarlo su delle argomentazioni che lo supportino; ed è per questo che si limita a dire. L'anima bella non fa che dire ciò che è bene e ciò che è male, ma senza fare alcunché. Adesso vedremo perché non agisce. A pag. 174. *...questo dovere universale è in genere ciò che è dato come sostanza in sé e per sé essente, come diritto e come legge, e che vale indipendentemente dal sapere e dalla persuasione ed anche dall'immediato interesse del singolo; è dunque proprio ciò contro la cui forma la moralità è in genere rivolta.* Questo universale va contro la morale personale, se è universale deve essere uguale per tutti. *Ma per quel che riguarda il suo contenuto, devesi dire che è anch'esso un contenuto determinato...* Quindi, c'è una determinazione. *...quindi la sua legge è tale che la coscienza se ne sa senz'altro libera, e si attribuisce allora l'assoluta facoltà di mettere e di levare, di omettere e di fare.* È come se dicesse: c'è una certezza del Sé, una certezza che non può essere sostenuta da alcunché, però, c'è questa certezza; sa che non è universale, ma è come se la proponesse come universale. Come dire: mantiene l'universale, ma sa che non può sostenerlo argomentativamente, e allora lo professa: dico come sono le cose da farsi. Io, naturalmente, non faccio niente, però dico a voi che cosa è bene che facciate. *E poi quella distinzione del dovere in dovere verso il singolo e in dovere verso l'universale, secondo la natura dell'opposizione in genere, non è nulla di stabile.* Il dovere personale, il dovere universale, anche in questo caso non riesce la coscienza a stabilirlo con certezza, rimane qualche cosa di incerto, appunto di instabile. *Anzi, ciò che il singolo fa per sé, torna anche a vantaggio dell'universale; quanto più egli ha procacciato per sé, non solo tanto più grande è la sua possibilità di rendersi utile agli altri; ma anche la sua stessa effettualità consiste unicamente nell'essere e nel vivere in solidarietà con altri; il suo godimento singolo ha essenzialmente il valore del dare con ciò ad altri quel che è suo e dell'aiutarli all'acquisto del godimento loro.* Come dire che anche nel dovere singolo, personale, se uno lo mette può rivelarsi alla fine anche un vantaggio per tutti e non solo per sé. Quindi, si rende conto che non ci sono regole fisse da seguire, ma non se ne preoccupa. A pag. 175. *La ponderazione e comparazione dei doveri, che qui si potrebbe fare, sfocerebbe nel calcolo della utilità che l'universale trarrebbe da un'azione; ma da una parte la moralità in questo modo cade in balia della necessaria accidentalità dell'intellezione;...* Siamo, cioè, nelle mani del destino, può succedere così come può anche non succedere. *...dall'altra è nell'essenza della coscienza di tagliar corto con tali calcoli e tali valutazioni, e decidere da sé all'infuori di simili motivi.* Perché non sa come trattarli, non sa come venirne fuori. E adesso arriviamo all'anima bella. A pag. 180. *L'immediato sapere del sé certo di sé è legge e dovere...* Questo nella coscienza. L'immediato sapere: io sono certo di quello che faccio, sono certo che le cose sono così, sono certo che questo è il bene. *...la sua intenzione, proprio perché è la sua intenzione, è il giusto;...* Se io so quello che faccio, quello che faccio è giusto.

Intervento: Il particolare coincide con l'universale.

Direi, piuttosto, che questa coincidenza è una parvenza, perché di fatto... *...si richiede soltanto ch'esso sappia questo e quello, che esprima la sua persuasione che il suo sapere e volere è il giusto.* Questo è ciò che si chiede al coscienzioso: di essere sicuro. *L'enunciazione di tale assicurazione toglie,*

in se stessa, la forma della sua particolarità:... Se sono certo, vuole dire che la mia certezza è universale. Se fosse particolare sarebbe una mia convinzione e non una certezza universale. *...riconosce in quest'atto la necessaria universalità del Sé e, dicendosi coscienziosità, dicesi puro sapere-medesimo e puro volere astratto, ossia diesi un sapere e volere universali che riconoscono gli altri, che sono eguali agli altri, - gli altri infatti sono appunto un tale puro sapere e volere se stessi, - e che quindi vengono riconosciuti da loro.* Questa coscienziosità è come se pretendesse di essere riconosciuta dagli altri, come se si aspettasse di essere riconosciuta dagli altri, perché anche gli altri, se pensano giusto, pensano come penso io. *Nel volere del Sé certo di sé, in questo sapere che il Sé è l'essenza, consiste l'essenza del giusto.* Un Sé certo di sé, una persona che è certa di sé: qui risiede il giusto. *Chi dunque dice di agire così per coscienziosità parla il vero, ché la sua coscienziosità è il Sé nell'atto del sapere e del volere. Ciò, per altro, egli deve essenzialmente dire, perché questo Sé deve in pari tempo essere Sé universale.* Deve dirlo agli altri. Questo essere per l'altro, il Sé in quanto differente poiché essere per altro, non torna sulla coscienza, rimane come un essere per l'altro. *Ma il Sé non è universale nel contenuto dell'azione perché, in forza della sua determinatezza, il contenuto è in sé indifferente; mentre l'universalità sta nella forma dell'azione; e quel che è da porsi come effettuale è questa forma; essa è il Sé che come tale è effettuale nel linguaggio, che si pronuncia come il vero e che, proprio in quest'atto, riconosce tutti i Sé e vien da essi riconosciuto.* Si effettua nel dire, cioè, questa effettualità, questa universalità, viene trasferita nel dire, semplicemente, non più nell'agire. Abbiamo visto che non può agire, perché agendo comunque questa azione non è più un'azione pura, non è più il dovere puro, e quindi non può agire, non può fare niente, può soltanto dire che cosa è bene per altro. Siamo all'anima bella, a pag. 181. *Nella maestà della sua altezza oltre la legge determinata e oltre ogni contenuto del dovere, la coscienziosità pone dunque il suo contenuto scelto ad libitum nel suo sapere e nel suo volere; essa è la genialità morale che sa la voce interiore del suo sapere immediato...* Me lo sento dentro, sento che è così: quante volte capita di sentire questa cosa. *...come voce divina e che, - siccome in questo sapere sa altrettanto immediatamente l'esserci, - è la creatività divina avente nel suo concetto la vitalità. La genialità morale è anche il servizio divino in se stesso, ché il suo agire è l'intuizione di questa sua propria divinità. Questo solitario servizio divino è in pari tempo essenzialmente il servizio divino di una comunità; e il puro e interiore sapere e avvertire se stesso passa a momento della coscienza.* Questo puro sapere interiore, questo sapere di sé, questo sapere che io so, diventa la coscienza, diventa la persona stessa. *L'intuizione di sé è la sua esistenza oggettiva, e questo elemento oggettivo è l'enunciazione del suo sapere e volere come di un universale. Con questo enunciare, il Sé si mette in valore, e l'azione diventa operazione esecutiva. L'effettualità e il sussistere dell'operare del Sé sono l'autocoscienza universale; ma l'enunciazione della coscienziosità pone la certezza di se stesso come Sé puro e quindi universale; gli altri lascian valere l'azione in forza di tal discorso nel quale il Sé è espresso e riconosciuto come l'essenza.* Io sto parlando in quanto ispirato, perché io so come stanno le cose, ma, sapendo come stanno le cose, le pongo ovviamente come un universale e, quindi, succede che gli altri, vedendo in me questa assoluta certezza nell'esprimere un universale, credono davvero che io stia dicendo delle verità universali. *Lo spirito e la sostanza della loro unione è dunque la reciproca assicurazione della loro coscienziosità, delle loro buone intenzioni, è il rallegrarsi di questa reciproca purezza, è il ristorarsi all'onestà del sapere e dell'esprimere, del fare e procacciare di tanta eccellenza.* Potremo dire che l'anima bella è quella posizione tale per cui la persona non agisce, sa qual è il bene, lo dice agli altri, cioè, dice loro che cosa è bene che facciano e che non facciano, ma si astiene dall'agire. Qual è, per esempio, la posizione attuale dell'anima bella? Pensate a quella cosa che oggi si chiama buonismo o politicamente corretto, che risponde a quei requisiti di cui parla Hegel rispetto all'anima bella, e cioè è una posizione che non è sostenibile concettualmente, non c'è nessuna concettualità a fondamento, non c'è un discorso vero e proprio che la sostenga; semplicemente, come dice Hegel, è qualcosa di divinamente ispirato, che però non agisce, si astiene dall'agire, anzi, combatte chi agisce. Si ritrova semplicemente a non fare quelle cose che, facendole, diventerebbero "cattive",

una coscienza cattiva. La coscienza cattiva non è niente altro che quella coscienza che l'anima bella deve eliminare, ma che comunque deve fare esistere per poterla denunciare. L'anima bella ha bisogno della coscienza cattiva per potere esistere; quindi, se la crea, crea il nemico contro cui combattere, cioè, colui o coloro che rappresentano i cattivi. Solo a questo punto l'anima bella può fare sfoggio della sua ispirazione divina, perché ci sono i cattivi che, facendo delle cose – perché questo semplicemente fanno –, sono, di fatto, la controparte dell'anima bella, cioè, ciò che l'anima bella non può accogliere, perché sennò dovrebbe accogliere l'eventualità che quello che afferma non sia necessariamente così, e quindi crollerebbe tutta l'ispirazione divina, e allora che cosa fa? La mette nella coscienza cattiva, nei cattivi, e una volta messa lì la combatte. Capite che ne ha bisogno come dell'aria che respira per potere esistere. A pag. 183. *La coscienza vive nell'ansia di macchiare con l'azione e con l'esserci la gloria del suo interno;...* Infatti, qual è il maggiore terrore dell'anima bella, del buonismo? È quello di ferire il sentimento altrui, di turbare il sentire di qualcun altro, perché macchierebbe la purezza della sua coscienza. *...e per conservare la purezza del suo cuore, fugge il contatto dell'effettualità e s'impunta nella pervicace impotenza di rinunciare al proprio Sé affinato fino all'ultima astrazione e di darsi sostanzialità, ovvero di mutare il suo pensiero in essere e di affidarsi alla differenza assoluta.* Diventa soltanto pura astrazione e questa differenza tra l'anima bella e il cattivo diventa una differenza assoluta. Differenza che poi non è niente altro che la differenza che c'è tra la coscienza e l'autocoscienza, tra un elemento e il suo negativo, che per Hegel sono inscindibili; l'anima bella, invece, ne fa una differenza assoluta e lo fa per non macchiare la purezza della sua coscienza. *Quel vuoto oggetto ch'essa si produce la riempie ora dunque della consapevolezza della vuotaggine; il suo operare è l'anelare che non fa se non perdersi nel suo farsi oggetto privo di essenza, e che ricadendo, oltre questa perdita, in se stesso, si trova soltanto come perduto; - in questa lucida purezza dei suoi momenti, una infelice anima bella, come la si suol chiamare, arde consumandosi in se stessa e dilegua qual vana caligine che si dissolve nell'aria.* L'espressione "anima bella" non è inventata da Hegel, lui l'ha tematizzata ma è già presente in Plotino. Diciamo che ciò che caratterizza l'anima bella è la paura di macchiarsi, di macchiare la sua purezza, attraverso l'agire, attraverso l'azione; per questo motivo non fa assolutamente niente. *Il momento oggettivo in questa coscienza si è sopra determinato come coscienza universale; il sapere che sa se stesso è, come questo Sé, distinto da altri Sé; il linguaggio nel quale tutti si riconoscono l'un l'altro come agenti coscienziosamente, questa universale eguaglianza, si disgrega nell'ineguaglianza del singolo esser-per-sé; ed ogni coscienza è similmente riflessa dalla sua universalità senz'altro in se stessa; così si fa avanti necessariamente l'opposizione della singolarità verso gli altri singoli e verso l'universale; ed ora si deve considerare questa relazione ed il suo movimento. – Ovvero, questa universalità e il dovere hanno il significato diametralmente opposto della singolarità determinata isolantesi dall'universale, per la quale il puro dovere è soltanto l'universalità spintasi alla superficie e volta verso l'esterno; il dovere sta solo nelle parole a vela come un essere per altro. Lo spirito coscienzioso diretto da prima sol negativamente verso il dovere inteso come questo determinato, dato dovere, se ne sa libero;...* L'anima bella si sa libera dal dovere fare qualche cosa perché è presa da questa idea di essere divinamente ispirata e, di conseguenza, di non avere più la necessità di fare niente, anche perché sa che se fa qualche cosa, qualunque cosa faccia, macchia la sua purezza. Per questo dirà a breve come l'anima bella se la prenda immediatamente contro chi fa qualcosa. A pag. 185. *...il suo puro Sé, come sapere vuoto, è ciò che è privo di contenuto e di determinazione; il contenuto che lo spirito coscienzioso gli dà è preso dal suo Sé come questo Sé determinato, è preso da sé come individualità naturale; e mentre nel parlare della coscienziosità del suo agire lo spirito coscienzioso è consapevole del suo Sé puro, nel fine del suo agire come contenuto effettuale è consapevole di sé come di questo speciale singolo, nonché dell'opposizione di ciò ch'esso è per sé e di ciò che esso è per altri; dell'opposizione, cioè, dell'universalità o del dovere e del suo esser riflesso da quest'ultimo.* Sta dicendo che la coscienziosità sa che se fa qualche cosa, se solo muove un dito, già questo suo agire comporta immediatamente uno spostamento dall'universale, che professa, al particolare: per questo non può agire, perché

soltanto se si mantiene nell'assoluta inanità può professare l'universale e mostrarlo; se solo agisce questo universale diventa particolare, diventa suo. Infatti, lo precisa così. A pag. 186. *Questo ritorno nell'eguaglianza di questa ineguaglianza...* Ineguaglianza perché ovviamente c'è una differenza tra l'universale e il particolare, ma lui, il coscienzioso, deve mantenere l'eguaglianza dell'universale e, quindi, togliere il particolare. *...data nell'ipocrisia, non si è già avverato allorché l'ipocrisia, come si suol dire, dimostra il suo rispetto per il dovere e la virtù, assumendone la parvenza e servendosi di maschera per la coscienza propria non meno che per l'altrui; riconoscimento dell'opposto nel quale sarebbero contenuti in sé l'eguaglianza e l'accordo.* Questo opposto deve farlo sparire a tutti i costi. In questo sta l'ipocrisia, cioè nel sapere che le cose non stanno così, che la sua volontà non è la volontà universale, ciò nondimeno la pone come volontà universale. Non potendo agire, non può che divulgarla, diffonderla. A pag. 187. *Chi dunque dice di trattare gli altri secondo la sua legge e la sua coscienziosità dice nel fatto di maltrattarli.* Io tratto gli altri secondo la mia coscienza, ritengo la mia coscienza universale, ma non lo è; quindi, trattando con gli altri, di fatto, li maltratto, li tratto male, nel senso che cerco di piegarli a quella cosa che io sto proponendo come universale. *Ma la coscienziosità effettuale non è questa insistenza sul sapere né sul volere opponentesi all'universale; sì bene l'universale è l'elemento del suo esserci, e il suo linguaggio esprime il suo operare come il dovere riconosciuto.* La coscienziosità effettuale, quella che si effettua, quella che si fa, dice, non è questa insistenza sul sapere ma è l'elemento del suo esserci; proprio per questo non può esimersi dallo scontrarsi comunque con l'effettuale. *Altrettanto poco è smascheramento e risoluzione del giudizio. Mentre la coscienza universale denuncia l'ipocrisia come cattiva, spregevole, ecc., in tal giudizio si richiama alla propria legge...* Io so come stanno le cose, so qual è il bene e il male, quindi, so giudicare che tu stai facendo male. *...come la coscienza cattiva si richiama alla propria. Quella infatti si mette in opposizione con questa e si mostra così come una legge determinata; essa non ha dunque alcuna preminenza sull'altra...* È questo che costringe all'inazione l'anima bella: sa di non avere nulla di prioritario sull'altro, nulla di argomentativamente più potente rispetto a qualunque altra posizione. *...ché anzi la legittima.* Come dicevo prima, il cattivo mi legittima in quanto io posso dire che lui è cattivo e, quindi, mostrare qual è la legge universale. *...e simile zelo fa proprio il contrario di ciò che esso reputa di fare, vale a dire mostra ciò che esso chiama vero dovere e che deve essere universalmente riconosciuto come qualcosa di non-riconosciuto, e conferisce quindi all'altro l'egual diritto dell'esser-per-sé.* Riconosce il cattivo; combattendolo deve riconoscerlo. A pag. 188. *Nella purezza essa si è conservata buona perché non agisce; essa è l'ipocrisia che vuol che si prenda il giudizio per l'azione effettuale,...* Io giudico ed è come se nel mio giudicare avessi fatto cose. Naturalmente, non ho fatto niente, ho solo detto quello che mi pare. *...e che dimostra la sua dirittura, anziché con l'azione, con la proclamazione di eccellenti disposizioni. La coscienza del dovere, dunque, è costituita in tutto e per tutto come quella alla quale si rivolge il rimprovero di mettere il dovere solo nel suo discorrere.* L'anima bella si fonda sulla chiacchiera, né più né meno. *In entrambe il lato dell'effettualità è egualmente distinto dal discorso, nell'una per via del fine egoistico dell'azione, nell'altra per via della carenza dell'azione in genere, la cui necessità è già contenuta nel parlare di dovere, perché il dovere senza operazione manca di ogni significato.* Sì, parli di dovere, ma non fai assolutamente niente; e allora questo dovere non significa niente. A pag. 189 ci dice una cosa divertente. *Come ogni azione è suscettibile di venir considerata secondo la sua conformità al dovere, similmente è suscettibile di venir considerata secondo la particolarità;...* Ogni azione viene valutata in base, sì, al dovere ma anche in base alla situazione particolare. *...ché, come azione, essa è l'effettualità dell'individuo.* Per Hegel la persona è quello che fa. Quindi, capite bene che non può accogliere nulla dell'anima bella, ché non fa assolutamente niente. *Tale giudicare leva dunque l'azione del suo esserci – la persona – e la riflette nell'interno o nella forma della propria particolarità. Se l'azione – il fare di qualcuno – è ammantata di gloria quel giudicare – sottinteso: dell'anima bella – saprà quell'interno come bramosia di gloria; - se l'azione è in generale conforme alla condizione sociale dell'individuo, senza oltrepassarla, e così fatta che l'individualità non si trovi*

addosso questa condizione come una determinazione esteriore, anzi riempia da se stessa tale universalità e si mostri proprio per questo capace di qualcosa di più alto, allora il giudizio saprà l'interno di quell'azione come brama d'onore, ecc. Siccome nell'azione in generale l'elemento agente giunge all'intuizione di se stesso nell'oggettività o al sentimento di sé nel suo esserci, e consegue, quindi, il godimento, allora il giudizio saprà l'interno come impulso verso una felicità propria, quand'anche questa consista soltanto nell'interiore vanità morale, nel godimento che la coscienza ha della propria eccellenza, e nella pregustazione della speranza di una felicità futura. Nessuna azione può sfuggire a un tal giudizio perché il dovere per il dovere, questo fine puro, è l'ineffettuale;... Questo dovere puro è qualcosa che non si può effettuare in nessun modo; se si effettua, ecco che c'è un secondo fine: questo dice l'anima bella. ...il fine puro ha la sua effettualità nell'operare dell'individualità e l'azione ha quindi in sé il lato della particolarità. È inevitabile. Non c'è eroe per il suo cameriere; e non già perché quello non sia un eroe, ma perché questo è un cameriere; con il quale l'eroe non ha a che fare come eroe, ma, in generale, nella singolarità del bisogno e della rappresentazione, ossia come essere che mangia, beve e veste panni. Similmente per il giudicare non c'è azione nella quale esso non possa contrapporre il lato della singolarità individuale al lato universale della azione, né possa far all'agente il cameriere della moralità. L'anima bella si pone come il cameriere, che deve trovare necessariamente il male in chiunque faccia qualche cosa, perché il male sta nel fare – se fai, fai male, necessariamente –, perché il puro dovere comporta l'ineffettualità, non può effettuarsi. L'anima bella è come se si ponesse a guardiano di questa ineffettualità; non agisce e pretende che nessuno agisca e se qualcuno agisce gli mostra la malvagità del suo agire. Di conseguenza tale coscienza giudicante è essa stessa spregevole perché divide l'azione, e produce e fissa la diseguaglianza dell'azione con l'azione medesima. Inoltre quella coscienza è ipocrisia perché non spaccia affatto siffatto giudicare per un'altra maniera d'esser cattivi, ma per la giusta consapevolezza dell'azione, esaltando sé, - in questa sua ineffettualità e vanità del sapere bene e meglio, - al di sopra dei fatti svalutati, mentre pretende che il suo inoperoso discorrere sia preso per un'eccellente effettualità. Quindi, vedete bene come stia descrivendo una situazione che non solo è molto diffusa ma anche molto presente, e cioè l'idea che non solo non si debba fare niente ma che nessuno debba fare niente, deve restare assolutamente immobile. Se io ho deciso che il dovere puro è ineffettuale, allora nessuno deve metterlo in atto, nessuno deve fare niente. A pag. 192. Ora, in quanto lo spirito certo di se stesso, come anima bella, non possiede la forza di alienare quel sapere di lei stessa il quale si mantiene in sé,... Non ha la forza del concetto e, come direbbe Hegel, non si fa carico del peso, della fatica, del concetto. ...essa non può giungere all'eguaglianza con la coscienza che è stata ripudiata e quindi nemmeno all'intuita unità di lei stessa nell'altro,... Questo tipo di coscienza non potrà mai giungere al Sapere assoluto. ...l'eguaglianza si avvera quindi soltanto negativamente, come un essere privo di spirito. Essere privo di spirito, cioè, che non fa niente. L'anima bella priva di effettualità, nella contraddizione del suo puro Sé e della necessità che questo ha di alienarsi ad Essere e di mutarsi in effettualità; nell'immediatezza di questa opposizione fissata, – immediatezza che è soltanto il medio e la conciliazione della contraddizione portata alla sua pura astrazione e che è puro essere o il vuoto nulla, – l'anima bella, dunque, come coscienza di questa contraddizione nella sua inconciliata immediatezza... Inconciliata immediatezza, cioè, non riesce a conciliare il Sé con l'altro da sé. ...è sconvolta sino alla pazzia e si consuma in tistiche nostalgie tale coscienza abbandona in effetto il duro persistere del suo esser-per-sé, ma produce soltanto l'unità non spirituale dell'essere. Cioè, un'unità che non agisce. Il duro persistere del suo esser-per-sé è il persistere dell'altro, della pura negatività, della negatività assoluta; quella che a un certo punto rende la coscienza effettivamente co-scienza e la porta al Sapere assoluto. Questo, naturalmente, avviene attraverso un passaggio, che per Hegel è la religione, dove non c'è più questa idea di sapere qual è il dovere giusto perché il dovere è depositato in un dio. La parte dedicata alla religione è una parte su cui si è soffermato molto Kojève e, quindi, faremo questo percorso sulla religione insieme con Kojève. Religione come passaggio; la religione compie se stessa nel momento in cui si annulla, e si annulla

nel momento in cui diventa, per usare le parole di Hegel, antropologia, cioè, compie quell'operazione di riportare Dio sulla terra. In questo caso, ciascuno ha l'occasione di accorgersi che tutto che attribuiva a Dio, in realtà, era lui. È per questo che a Hegel interessa la religione: come questo passaggio che porta la religione stessa alla fine, secondo Hegel, ad autoannientarsi. Giungeremo così all'ultimo capitolo di una ventina di pagine, alla conclusione della *Fenomenologia dello Spirito*, che è il Sapere assoluto. Questo discorso sull'anima bella non è che sia così teoreticamente interessante; sì, certo, mostra delle modalità attraverso cui si manifesta la volontà di potenza, ma al di là di questo; però, è un aspetto abbastanza conosciuto e il lavoro di Hegel andava comunque preso in considerazione, se non altro per fare qualche riflessione sull'andamento attuale delle cose. Il testo di Hegel è una tale infinita miniera di cose da pensare che non si finisce mai. Il "politicamente corretto" non ha nessun concetto a fondamento, però ha la forza di chi lo propugna come una virtù, come un qualche cosa che deve essere messo in atto da tutti, e chi non lo fa è cattivo. Deve essere riconosciuti da tutti e tutti quanti non debbono fare niente e, quindi, neanche mettere in discussione una cosa del genere. Se lo si fa già si compie quell'operazione che per Hegel, rispetto all'anima bella, è problematica, perché comporta già fare qualche cosa e, quindi, immediatamente l'anima bella trova il motivo cattivo per cui si mette in discussione la cosa stessa.

Intervento: Il politicamente corretto, il buonismo, ecc., possono anche avere delle motivazioni di carattere storico. Sembra, tuttavia, che queste motivazioni siano state dimenticate al punto che l'anima bella parla non più sulla base di quelle motivazioni ma per ispirazione divina.

Non possono essere accolte queste considerazioni teoriche perché accogliendole si mette in discussione, ci si accorge che non è universale ma un modo di pensare, un modo di approcciare delle cose, che vale quanto il suo contrario: questo è il problema. Per Hegel non è un problema, nel senso che chiaramente questa cosa accoglie la sua contraria, perché soltanto accogliendo la contraria si integra e diventa un Sapere assoluto, quindi, un sapere che non è più unicamente fondato su una supposizione o su dettagli, ma è un sapere del linguaggio, che è l'unico Sapere assoluto. Per cui è vero quello che dice, non deve essere messa in discussione questa cosa; discutendone c'è la possibilità di coglierne i punti deboli e, quindi, si metterebbe in discussione l'universalità dell'anima bella. Come dire che si potrebbe arrivare al punto di dire che le cose non stanno proprio così, ma stanno in un altro modo.

8 gennaio 2020

La questione della religione, dunque. Siamo a pag. 197. *Nelle figurazioni fin qui vedute che si distinguono, in generale, come coscienza, autocoscienza, ragione e spirito, anche la religione è bensì apparsa in generale come coscienza dell'essenza assoluta;...* La religione vede l'essenza assoluta, vede l'intero, ma lo vede a modo suo. *...ma soltanto dal punto di vista della coscienza che è consapevole dell'essenza assoluta...* La coscienza è consapevole di questa cosa ma, ovviamente, non la assume in sé. *...ma in quelle forme non è apparsa l'essenza assoluta in se e per se stessa, non l'autocoscienza dello spirito.* La coscienza vede l'intero, ma è come se lo lasciasse da qualche altra parte. E questa è, potremmo dire, l'essenza della religione. Andiamo a pag. 226. *Il vero esserci autocosciente dallo spirito raggiunto nel linguaggio che non è la lingua dell'autocoscienza estranea, dell'autocoscienza accidentale e non universale, è l'opera d'arte che prima abbiamo veduta. Essa si contrappone alla cosalità della statua. Come questa è l'esserci quieto, quella è l'esserci dileguante; come in questa l'oggettività fatta libera manca del proprio immediato Sé, così in quella l'oggettività rimane troppo chiusa nel Sé, giunge troppo poco a figurazione e, come il tempo, immediatamente non c'è, mentre c'è.* Ho letto questo brano praticamente per l'ultima riga: *il tempo, immediatamente non c'è, mentre c'è.* Come vi dicevo, Hegel esplora qui la questione della religione muovendo da tre momenti: la religione naturale, la religione artistica e la religione disvelata. La religione naturale è la religione

della natura: le piante, gli animali, il cielo, il sole, la luna; ciascuna di queste cose viene posta come una divinità; ancor oggi si pensa alla natura come una dea. Non sono tre fasi di un percorso lineare, sono cose che sono sempre presenti, in qualunque momento. Lui pone la cosa come se si trattasse di una sequenzialità, ma non è così. Poi, c'è la religione artistica, dove il passo è dalla cosa naturale alla cosa rappresentata, l'immagine: la statua, il dipinto, l'inno (per questo prima parlava del linguaggio), cioè una serie di cose che avvicinano la religione all'intero, cioè, avvicinano la religione a coglierla come un qualcosa che appartiene all'uomo. E, infatti, poi nella religione disvelata c'è la religione del figlio, dove non è più né la natura né la rappresentazione, ma è qualcuno. È come un avvicinarsi a un prendere atto che ciò che attribuisco alla religione, in realtà, sono io.

Intervento: Per Hegel il politeismo classico è artistico?

Sì, è il passaggio intermedio tra la religione naturale e la religione disvelata, quella della rivelazione. Le statue sono il primo modo di rappresentarsi la persona; poi, ci sono i dipinti, gli inni: sono tutte modalità che compiono una sorta di percorso che porta poi all'assunzione finale del dio che sono io. Andiamo a pag. 260. *Che lo spirito assoluto si sia data la figura dell'autocoscienza in sé e quindi anche per la sua coscienza, appare ora così: ch'essa è la fede del mondo;...* Qui siamo già alla religione disvelata *...che lo spirito è là come un'autocoscienza, cioè come un uomo effettuale...* Infatti, è il dio che si è fatto uomo. Manca l'uomo che si fa dio, che è il passo finale. *...ch'esso è per la certezza immediata; che coscienza credente vede e sente e ode questa divinità. Onde l'autocoscienza non è immaginazione, ma è effettivamente così.* Come dire che in questo percorso si avvicina sempre di più all'uomo A pag. 262. *È il concetto puro, il puro pensare o esser-per-sé, l'essere immediato e quindi Essere per altro, e come questo Essere per altro immediatamente ritornato in sé e presso se stesso; è dunque ciò che veramente e solamente è manifesto.* Questo essere per sé che diventa essere per altro, questo mutarsi, questo integrarsi parzialmente, mai del tutto, come dire, sì, vedo che dio è un uomo ma ancora non sono io, rimane ancora lì. Infatti, poco più avanti dice *Lo spirito vien saputo come autocoscienza ed è a lei immediatamente svelato, perché è lei stessa; la natura divina è la stessa che l'umana; e questa unità è ciò che vien intuito.* Viene intuito ma ancora non accolto. A pag. 263. *Questa unità dell'essere e dell'essenza, del pensare che è immediatamente esserci, come è il pensiero di questa coscienza religiosa o il suo sapere mediato, così è il suo sapere immediato; giacché questa unità dell'essere e del pensare è l'autocoscienza...* È importante questo passaggio per cui l'essere e il pensare è lo stesso. *...ed è là essa stessa; ovvero sia l'unità pensata ha nello stesso tempo la figura di ciò che essa è.* Quindi, il dio pensato è già quella figura, è già me che mi rifletto in quella figura. *Dio è dunque qui rivelato come egli è; egli è là così come è in sé; è là come spirito. Dio è raggiungibile soltanto nel puro sapere speculativo, ed è soltanto in quel sapere, ed è soltanto quel sapere stesso, perché egli è lo spirito; e questo sapere speculativo è il sapere della religione disvelata.* Questo sa la religione: che dio è raggiungibile soltanto dal puro pensiero speculativo, e quindi ha ancora qualcosa da raggiungere, c'è ancora qualcosa che è fuori portata. *Quello sa Dio come pensare e essenza pura; e sa questo pensare come essere e come esserci, l'esserci come la negatività di se stesso, epperò come Sé, come questo Sé e come Sé universale; e tutto ciò lo sa anche la religione disvelata.* Dice *sa questo pensare come essere e come esserci:* questo pensare non è soltanto essenza ma è anche uomo; è lui, ma questo esserci è la negatività, cioè è l'uomo nei confronti di Dio. Qui negatività è l'imperfezione, è qualcosa che ancora non è perfetto; l'esserci, l'uomo in quanto tale, è naturalmente qualcosa di finito e, quindi, non ha ancora accesso all'infinito. A pag. 267. *Lo spirito è inizialmente contenuto della sua coscienza nella forma della pura sostanza...* Lo spirito non è altro che l'integrazione di coscienza, autocoscienza e ragione; nello spirito c'è in più l'opera, il fare. Le prime tre sono ancora astratte, mentre lo spirito è, sì, la loro integrazione ma in quanto fare, perché è intervenuta la morale, il pensiero morale, che è quello che dice che cosa si deve fare. Pertanto, nello spirito c'è sempre l'opera, il fare. *Questo elemento del pensare è il moto di discesa verso l'esserci o la singolarità. Il medio fra loro è il loro collegamento sintetico, la coscienza del divenire Altro o il rappresentare come*

tale. Il terzo è il ritorno dalla rappresentazione e dall'esser altro, o l'elemento dell'autocoscienza stessa. Questi tre momenti costituiscono lo spirito;... Questo moto di discesa dall'universale al particolare, cioè dal puro pensiero all'esserci; poi, il medio che, dice, è il loro collegamento sintetico, la coscienza del divenire Altro o il rappresentare come tale: l'accorgersi che questo divenire altro del puro pensiero, che vuole raggiungere Dio, in qualche modo si rappresenta, ma in questo rappresentarsi anche si perde. Il terzo elemento non è altro che il ritornare da questa rappresentazione – che io ho messo in Dio, perché in qualche modo lo devo rappresentare – all'autocoscienza, e cioè il ritorno da questa rappresentazione all'accorgermi che sono io che opero in tutto questo, che c'è la mia opera. Quindi, è sempre un avvicinarsi sempre di più alla consapevolezza che questo dio, in realtà, sono io. Il suo movimento circostanziato è dunque questo: di espandere la sua natura in ciascuno dei suoi momenti come in un elemento; mentre ciascuno di tali cicli porta a compimento sé entro sé, questa sua riflessione in sé è nello stesso tempo il passaggio nell'altro ciclo. Nella rappresentazione, che per esempio mi faccio di Dio, c'è una determinatezza. Difatti, in qualche modo lo determino, si parlava prima della rappresentazione artistica, della statua, ecc. L'idea è quella di espandere la natura, l'essenza di questa rappresentazione in ciascuno dei suoi momenti. Dice: mentre ciascuno di tali cicli porta a compimento sé entro sé, questa sua riflessione in sé è nello stesso tempo il passaggio nell'altro ciclo: questo movimento di riflessione che metto in atto ogni volta che rappresento Dio, però questa rappresentazione è una rappresentazione e, in quanto tale, è mia, quindi, mi riapproprio di questa operazione e, facendo questo, si avvia un altro ciclo, cioè, a seguito di questa sintesi avviene la produzione di un nuovo elemento. Vedete che il meccanismo è sempre lo stesso: tesi, antitesi, sintesi. La rappresentazione costituisce il medio fra il puro pensare e l'autocoscienza come tale, ed è solo una delle determinatezze; ma in pari tempo, come si è visto, il suo carattere è di essere il collegamento sintetico esteso su tutti questi elementi e sulla loro determinatezza comune. Dice, dunque, che La rappresentazione costituisce il medio fra il puro pensare e l'autocoscienza come tale, cioè, il puro pensiero è l'autocoscienza che rappresenta il suo negativo, rappresenta il suo ritorno in quanto altro da sé. Questo movimento è, in effetti, quel movimento che costituisce il pensare religioso. Possiamo dirla così: io colgo nella rappresentazione di qualche cosa una sorta di estensione di tutto ciò che per me è il divino; metto in questa rappresentazione, sì, certo, il mio puro pensiero, so che si tratta di puro pensiero, ma al tempo stesso c'è un'autocoscienza che mi fa dire che questo puro pensiero non è soltanto puro pensiero, ma anche concetto, un qualche cosa di pensato, un qualche cosa che pertanto ha una sua esistenza. A pag. 269. Si distinguono dunque i tre momenti: dell'essenza, dell'esser-per-sé che l'esser-altro dell'essenza e pel quale l'essenza è, e dell'esser-per-sé o del sapere se stesso nell'altro. Questi i tre momenti fondamentali: essenza, esser-per-sé, che è anche esser-per-altro, e il sapere che l'esser-per-sé è sapere per altro. L'essenza intuisce solo se stessa nel suo esser-per-sé; essa in questa alienazione è soltanto presso di sé; l'esser-per-sé che si esclude dall'essenza è il sapere l'essenza di se stesso;... Cioè: l'essenza del sapere dell'essere per se stesso viene come estromesso. ...è il verbo che, pronunziato, lascia alienato e svuotato chi lo pronunzia;... Dice L'essenza intuisce solo se stessa nel suo esser-per-sé, quindi, non nell'in sé ma soltanto nell'essere per sé, quindi, un essere per altro. ...essa in questa alienazione è soltanto presso di sé; l'esser-per-sé che si esclude dall'essenza è il sapere l'essenza di se stesso;... In questa operazione l'essere per se stesso è escluso dall'essenza, cioè, la mia essenza esclude l'essere per me, mi esclude dal sapere che io sono questa cosa, perché questo essere per sé lo mette al di fuori. A pag. 277. È dunque qui rappresentata la conciliazione dell'essenza divina con l'Altro in generale, e precisamente col pensiero di esso, col male. Perché il male? Il male è il modo di rappresentarsi il negativo, è l'Altro, l'altro da sé; se il Sé è il positivo, l'altro da sé è il male. Se questa conciliazione secondo il suo concetto viene espressa in modo da sussistere perché in sé il male è la stessa cosa che il bene, o anche perché l'essenza divina è la stessa cosa che la natura nella sua intera ampiezza, così come la natura separata dall'essenza divina è solo il nulla,... Se io tolgo alla natura l'essenza divina diventa nulla. ...allora questa dev'essere considerata come una maniera non spirituale di esprimersi, che

necessariamente deve suscitare dei malintesi. Essendo il male la stessa cosa che il bene, proprio il male non è male, né il bene è bene, ma piuttosto son tolti ambedue: il male in genere, l'esser-per-sé entro se stesso essente;... Il male, cioè l'esser-per-sé entro se stesso essente, quindi, è qualcosa che non è garantito da qualche altra cosa ma è soltanto l'essere per me. Questo è il male. Il bene, invece, ...il Semplice privo di sé. Questo vuol dire che è una pura astrazione; in questo senso può mantenersi come il bene assoluto, perché è una pura astrazione. Nel momento in cui diventa un Sé, in cui diventa qualcuno o qualcosa, immediatamente è il male. Lo vedevamo in parte anche nell'anima bella, nel suo non fare, perché se faccio, cioè se qualcosa diventa il Sé, allora diventa il male, diventa il cattivo. Soltanto queste due proposizioni compiono l'intero... Cioè: il bene e il male insieme. ...e all'affermazione e all'assicurazione della prima devesi con inoppugnabile pervicacia opporre l'attenersi all'altra;... Il bene non può che rivolgersi al male per esistere, e viceversa. ...mentre hanno ragione ambedue, ambedue hanno torto, e il loro torto consiste nel prender per alcunché di vero, di saldo, di effettuale tali forme astratte, quali lo stesso e il non lo stesso, l'identità e la non identità, e nel basarsi su di esse. Prendono per effettuale, per reale, potremmo dire noi, delle forme che sono assolutamente astratte. Non l'una o l'altra ha verità, ma il loro movimento, che cioè il semplice "lo stesso" è l'astrazione e quindi la differenza assoluta; ma questa, come differenza in sé, da se stessa diversa, è dunque l'identità con se stessa. Questa differenza in sé è la stessa, cioè questa differenza comporta un'identità con se stessa, non può essere altro da sé. Proprio così succede con la medesimezza dell'essenza divina e della natura in genere e della natura umana in ispecie; quella è natura in quanto non è essenza, questa è divina secondo la sua essenza; ma è lo spirito quello in cui ambedue i lati astratti sono posti come sono in verità, cioè come tolti;... Sia il bene che il male vengono tolti nella loro integrazione, ciò che ne rimane è un'altra cosa, è un terzo elemento che non è più né il bene né il male. Esattamente come diceva Peirce quando parlava di A è B: nella relazione scompaiono tanto A quanto B e diventano una relazione, in quanto elementi separati vengono tolti. ...porre, che non può venire espresso mediante il giudizio e la sua copula priva di spirito: è. Non basta, dice, la "è" per porre qualche cosa. Similmente la natura è nulla fuori dalla sua essenza; ma questo nulla è, ciò nonostante; è l'astrazione assoluta e quindi il puro pensare e l'esser entro-sé, e, col momento della sua opposizione all'unità spirituale, è il male. Questo nulla che sto ponendo è, dice giustamente, un'astrazione assoluta, quindi, il puro pensare, il puro essere entro sé. In quanto essere puro essere entro sé si oppone all'unità spirituale, all'infinito, perché è particolare, e quindi è il male. La difficoltà che si trova in questi concetti sta soltanto nell'attenersi a quell'è, dimenticando il pensiero, dove i momenti tanto sono quanto non sono,... Sono perché si sono posti, non sono perché vengono tolti. Vengono tolti nel momento della sintesi. ...sono cioè soltanto quel movimento che è lo spirito. Lo spirito come movimento; quel movimento, come diceva Peirce, pone i due elementi in una relazione, il terzo elemento; ma nel momento in cui c'è il terzo elemento, gli altri due sono tolti in quanto elementi singoli, separati, non ci sono più ma c'è la relazione. A pag. 282. *Ciò che appartiene all'elemento della rappresentazione, - vale a dire che lo spirito assoluto come uno spirito singolo o meglio come uno spirito particolare, rappresenti nel suo esserci la natura dello spirito, - è qui dunque trasferito nell'autocoscienza stessa, nel sapere che si mantiene entro il suo esser-altro; non muore dunque effettivamente, come si rappresenta che il particolare è effettivamente morto; anzi, la sua particolarità muore nella sua universalità, cioè nel suo sapere, il quale è l'essenza riconciliantesi con sé. Questa opposizione, di nuovo, tra l'universale e il particolare non scompare nel momento in cui il particolare, dice lui, muore, ma nel senso che viene assunto nell'universale, cioè nel suo sapere dell'universale. A pag. 203. Così dunque lo spirito è spirito che sa se stesso; esso sa sé;... Il particolare, che prima era considerato il male, è accolto nell'universale; quindi, nell'universale c'è sia il bene che il male. ...quello che gli è oggetto, è;... Quello che gli era di contro è, nel senso che c'è, esiste. ...ossia la sua rappresentazione è il contenuto vero e assoluto; esso esprime, come vedemmo, lo spirito stesso. Esso è in pari tempo non soltanto contenuto dell'autocoscienza e non soltanto oggetto per essa, ma anche spirito effettuale. Questo spirito non è più soltanto un contenuto dell'autocoscienza,*

ma diventa uno spirito effettuale, qualche cosa che c'è effettivamente, concretamente. *Esso è tale, in quanto percorre i tre elementi della sua natura; questo movimento attraverso se stesso costituisce la sua effettualità; - quello che si muove è lui; esso il soggetto del movimento ed è anche o stesso muovere...* Questa è una questione interessante, e cioè il fatto che questo spirito è, sì, chiaramente, il movimento, ma è anche ciò che muove; è il movente e il mosso, è il movimento stesso, pur essendo lui che muove. È lui che muove nel senso che nello spirito c'è tutto ciò che consente agli umani di pensare qualunque cosa, a partire dalla coscienza, dall'autocoscienza, che è il ritorno nella coscienza del negativo, di ciò che le si oppone; quindi la ragione che mette insieme questi elementi e lo spirito che, infine, opera; opera in quanto è il movimento stesso, un movimento che continua a produrre se stesso, all'infinito. Ora, c'è una questione che andrebbe posta, che Hegel non si pone direttamente, però mi è venuta in mente leggendolo: perché la religione? Da dove arriva? Perché a un certo punto il linguaggio ha sentito l'esigenza di costruire questa cosa che chiamiamo religione? Il linguaggio, nel suo farsi, pone delle cose, delle affermazioni. Il "problema" del linguaggio, al quale la religione si pone come rimedio, è il fatto che afferma di porre qualcosa, l'ha affermato, ma nel fare questo non lo pone: afferma, pone qualcosa, ma non lo fa. Non lo fa perché ciò che pone, di fatto, come ci dice Hegel continuamente, è altro; linguisticamente, potremmo dire che è il suo significato, ma questo significato non è lui, è un'altra cosa. Quindi, affermando qualcosa, io dico di porre quello che sto affermando, ma in realtà non è così, non lo sto affatto ponendo, sto ponendo un'altra cosa. Potremmo anche dire, per qualche verso, che questa è la tragicità del linguaggio, i logici lo chiamerebbero paradosso: dico di fare qualche cosa, ma il fare questo ha come condizione di non poterlo fare; cioè, io posso porre qualche cosa se e soltanto se non lo posso fare, se e soltanto se ciò che pongo è altro da ciò che io dico di porre; perché soltanto in quanto altro ciò che io sto ponendo diventa effettivamente ciò che sto ponendo. È esattamente la questione che pone de Saussure: il significante di per sé è niente senza il significato, cioè senza altro da lui; ma è il significato che, tornando sul significante, lo rende effettivamente significante. Quindi, ci troviamo nella situazione in cui perché io possa porre qualche cosa è necessario che io non lo possa porre. Per porre un significante è necessario che io non possa porre quel significante perché ponendolo pongo un significato, che poi mi ritorna, ritorna sul significante rendendolo significante. Il linguaggio può affermare quello che afferma a condizione di non poterlo fare. Questo iato, questa divisione, questa apertura incolmabile, è molto simile al modo con cui Severino traduceva la parola greca *θαῦμα*, generalmente tradotta con meraviglia, ma secondo Severino è l'orrore, il terrore, l'orrore della morte. Qui, però, la morte va intesa, non è il vedere il cadavere, che di per sé non significherebbe niente; ma la morte come l'annullarsi di ciò che si sta ponendo nel momento in cui lo si pone: per poterlo porre devo annullarlo. In fondo, il messaggio di Hegel, di tutta la dialettica, è questo: nel porre qualche cosa, ponendolo, lo annullo attraverso il suo assoluto negativo, il suo contrario; quindi, lo annullo in quanto tale. È il discorso che faceva nel primo libro: la coscienza trova nell'autocoscienza il significato, la coscienza di per sé non è altro che l'avvertire qualche cosa ma senza un concetto, senza un pensiero, è l'autocoscienza che opera. Difatti, poi l'autocoscienza diviene il servo, colui che lavora, l'autocoscienza è il lavoratore, mentre la coscienza è il signore, quello che semplicemente agisce senza avere un concetto, senza un operare, ma fa in modo che sia il servo – l'autocoscienza, il significato – a lavorare per lui e a farlo essere quello che è, cioè il signore. Quindi, questo terrore del nulla, del vuoto, il famoso *horror vacui*. Questo *vacuo* non è altro che l'apertura, non è altro che lo scomparire di ciò che affermo mentre lo affermo. Uno scomparire che, in realtà, si rivela come la condizione per potere proseguire, per potere incontrare uno spostamento, quindi, un rilancio continuo, un rinviare continuo, quindi, un proseguire a parlare.

Intervento: Perché se fosse quello che è non potrebbe proseguire...

Non funzionerebbe il linguaggio, si fermerebbe tutto. A quel punto non sarebbe neanche quello che è, perché per essere quello che è ha bisogno di questo spostamento che, ritornando su di lui, lo

fa essere quello che è. Ora, come dicevo prima, la religione si pone come rimedio a questa devastazione. Come? Cercando di gestire, di farsi in qualche modo il gestore dell'autocoscienza, del significato. L'orrore maggiore consiste in questo: nel non potere affermare niente o, per usare un modo figurato, nel morire ogni volta che apro bocca, cioè, nello svanire, man mano che parlo svanisco in ciò che dico. Ecco, la religione si pone come colei che sa gestire questo significato, l'autocoscienza; sa gestire questa cosa che mi fa scomparire; si pone, appunto, come colei che sa. Naturalmente, questa gestione deve avvenire attraverso una serie di espedienti per poter garantire che io non scompaia mentre parlo; ci vuole un qualche cosa o un qualcuno che rimanga identico a sé, cioè, un qualcuno, per usare le parole di Hegel, anche se può sembrare un paradosso, che non possenga il Sapere assoluto, perché il Sapere assoluto è quel sapere che sa che svanisce mentre parla. Vedremo questo nell'ultimo capitolo, quello sul Sapere assoluto, che sa questo e non può non saperlo. Il dio deve rimanere, deve essere al di fuori di questo movimento dialettico. La religione disvelata arriva ad accorgersi che questo dio, in effetti, si è fatto uomo, si è fatto carne, ma deve ancora necessariamente mantenerlo fuori dal linguaggio. Se qualcosa entra nel linguaggio è finito, si dissolve risolvendosi in altro, in quanto tale si dissolve. Quindi, il dio deve essere posto necessariamente fuori dal linguaggio; ecco la necessità della religione, e cioè che ci sia qualcuno o qualcosa che garantisca che qualcosa è fuori dal linguaggio.

Intervento: Anche la natura...

Infatti, la religione naturale considera la realtà come immutabile, ma per essere immutabile deve non svanire e per non svanire deve essere fuori di me. Ecco perché questo gesto che ha fatto Hegel è veramente di un'audacia fuori del comune, cioè ciò che ho posto sempre e necessariamente come fuori di me lo ha riportato in me, da dove è partito.

Intervento: la religione disvelata, il protestantesimo...

Sì. In effetti, questa posizione sembra avvicinare di più all'uomo, sempre lasciando il dio fuori dalla portata del linguaggio, perché è questo il punto delicato, e cioè che il dio deve rimanere fuori della portata del linguaggio, non deve cioè compiersi quel passo straordinario che ha fatto Hegel di riportare dio da dove è partito, a chi lo ha inventato.

Intervento: La religione protestante sembra compiere un passo ulteriore rispetto al cattolicesimo. La riprova è che il protestantesimo è una religione del fare, dell'opera...

Nelle parti che non vi ho letto Hegel fa una disquisizione sulla religione artistica dicendo che in questa c'è l'opera dell'uomo, cosa importante, mentre nella religione naturale non c'è. Il sole non l'ho fatto io, mentre il quadro, il dipinto, la statua, sì, l'ho fatta io.

22 gennaio 2020

Siamo al Capitolo VIII, *Il sapere assoluto. Lo spirito della religione disvelata non ha ancora oltrepassato la sua coscienza come tale; ovvero, ed è lo stesso, la sua autocoscienza effettuale non è l'oggetto della sua coscienza:...* Cioè: rimane una cosa al di fuori. ...egli stesso in generale e i momenti che in lui si distinguono cadono nella rappresentazione e nella forma dell'oggettività. Il contenuto della rappresentazione è lo spirito assoluto. Quel che resta ancora da fare è solo il superamento di questa mera forma; o meglio, appartenendo essa alla coscienza come tale, la sua verità deve essere già risultata nelle figurazioni della coscienza medesima. Questo lo diceva già rispetto alla religione: la religione coglie la questione dell'intero, ma non si accorge che questo intero è qui e adesso, e lo pone come un avvenire. A pag. 289. *La cosa è Io, in effetto in questo giudizio infinito la cosa è tolta...* Se sono io, non c'è più la cosa. ...essa non è nulla in sé; essa ha significato soltanto in una relazione,... Questo è importantissimo. Il significato della cosa è perché è in una relazione con me, ed è questa relazione che importa, non più i due elementi. ...cioè solo attraverso l'Io e attraverso il suo rapporto all'Io. Per la coscienza questo momento è risultato nella pura intellesione e nel rischiaramento. Le cose sono senz'altro utili, e sono da considerarsi soltanto secondo la loro utilità. Questo è interessante, e cioè

che le cose vanno considerate soltanto in relazione alla loro utilità. Hegel non aveva tutti gli strumenti e i mezzi per intendere che la loro utilità è l'attuazione della volontà di potenza. Certo, le cose sono cose in quanto utili; anche linguisticamente ciascuna cosa è quella che è in quanto è utile per qualche cosa, è utile per il suo rinvio, come un significante è "utile" in quanto rinvia a un altro significante. L'utilità delle parole, del linguaggio in generale, sta nel fatto che consente l'esercizio della volontà di potenza, cioè consente di parlare, per dirla in modo semplice. *L'autocoscienza coltivata, che ha percorso il mondo dello spirito estraniato, con la propria alienazione ha prodotto la cosa come se stessa;...* L'autocoscienza, alla fine, si accorge di avere costruito la cosa in quanto se stessa. *...perciò nella cosa conserva ancora se stessa e ne sa la dipendenza, o sa che essenzialmente la cosa è soltanto essere per altro;...* Questo è il nucleo della volontà di potenza: ogni cosa è per altro. Essendo ogni cosa per altro, essendo quindi un continuo spostamento, ecco la necessità del superpotenziamento, cioè, di questa rincorsa senza fine. *...o, per esporre in modo completo la relazione, vale a dire ciò che solo qui costituisce la natura dell'oggetto, la cosa vale all'autocoscienza come un per-sé-essente; essa enuncia la certezza sensibile come verità assoluta,...* La certezza sensibile come verità assoluta: è quello che vedo. *...ma questo esser-per-sé lo esprime come momento che altro non fa se non dileguare e passare nel suo contrario, nell'abbandonato essere per altro.* Qui sta dicendo un'altra cosa notevole per quanto riguarda il linguaggio: il linguaggio è fatto di un dileguare continuo di ciò che si afferma; o, ogni cosa che si afferma dilegua in ciò che segue. A pag. 291. *L'agire è la prima in sé essente separazione della semplicità del concetto,...* Importante l'agire per Hegel. Nell'agire c'è sempre qualche cosa in più, qualche cosa che deborda. *...nonché il ritorno da tale separazione. Questo primo movimento si muta nel secondo, perché l'elemento del riconoscere come sapere semplice del dovere si contrappone alla differenza e alla scissione che sta nell'agire come tale, formando così un'effettualità in ferreo contrasto con l'agire.* Tra quello che voglio fare e quello che faccio, sta dicendo Hegel, c'è sempre una differenza, una contrapposizione: quello che sto facendo non è quello che volevo fare. *Qui dunque per l'autocoscienza l'effettualità, anche in quanto immediato esserci, non ha altro significato che quello di essere il sapere puro; - similmente, come esserci determinato o come relazione, ciò che si contrappone è da una parte un sapere questo Sé puramente singolo e, d'altra parte, un sapere il sapere come universale.* Questo è il problema antico che Hegel radicalizza, quello fra il particolare e l'universale: l'impossibilità di armonizzare il singolo con l'universale, che Hegel risolve attraverso la sintesi, l'*Aufhebung*, e cioè il singolo è singolo perché c'è l'universale, l'universale è l'universale perché c'è il singolo; o, come abbiamo detto, il significante è il significante perché c'è un significato, e viceversa. *Qui è in pari tempo posto che il terzo momento, cioè l'universalità o l'essenza, vale a ciascuno di quei due elementi contrapponendosi soltanto come sapere;...* Questi momenti si contrappongono soltanto come sapere. *...ed essi infine tolgono similmente quella vuota opposizione che ancora restava, e sono il sapere dell'Io = Io, questo singolo Sé che è immediatamente puro sapere o sapere universale.* Naturalmente, questo puro sapere, Io = Io, è un sapere che si oppone a se stesso, che si nega, perché il secondo Io non è il primo, ma senza il secondo non c'è il primo. A pag. 294. *Invero, come negatività, quell'in-sé del cominciamento...* Il primo passo, la percezione sensibile: vedo quella cosa. *...è altrettanto lo in-sé mediato;...* Non è immediato. Ciò che io vedo, che chiamiamo la mia percezione immediata, in realtà, è mediata. *...esso dunque si pone ora così come è in verità; e il negativo è come determinatezza di ciascuno per l'Altro, ed è in sé ciò che toglie se stesso.* Questo cominciamento, questo primo gesto, è il primo in quanto, diciamola così, è nel linguaggio; non potrebbe esserci un primo se non ci fosse, per dirla con Hegel, già un sapere assoluto, se non ci fosse già l'intero, il tutto. *L'una delle due parti dell'opposizione è l'ineguaglianza dell'esser entro se stesso al di dentro della sua singolarità di contro all'universalità,...* Prima ineguaglianza entro se stesso in quanto singolo, che si oppone all'universalità; ma ha bisogno dell'universalità, ha bisogno del significato, ha bisogno di qualcosa che lo renda partecipabile. *...l'altra è l'ineguaglianza della sua universalità astratta di contro al Sé;...* *...il primo momento muore al suo esser-per-sé e si aliena, si professa; il secondo momento alla durezza*

della sua universalità astratta e, quindi, muore al suo Sé inerte e alla sua universalità immota; di conseguenza l'uno mediante il momento dell'universalità la quale è essenza, l'altro mediante l'universalità la quale è Sé, si sono completati. Ciascuno dei due nella sintesi dilegua nell'altro. Questo dileguarsi è qualcosa che mantiene sia l'uno che l'altro, però sia l'uno che l'altro, presi nella relazione, non sono più né l'uno né l'altro, sono un'altra cosa, sono appunto una relazione, sono quel terzo elemento di cui dicevamo. *Con questo movimento dell'agire lo spirito, - che sol ora è spirito, dacché è là, dacché eleva il suo esserci al pensiero e, quindi, all'opposizione assoluta, e da questa, mediante essa ed entro di essa, torna indietro, - lo spirito è sorto come pura universalità del sapere, il quale è autocoscienza, è sorto come autocoscienza che è unità semplice del sapere. Io = Io. Ciò che dunque nella religione era contenuto o forma della rappresentazione di un Altro, ciò stesso è qui operare proprio del Sé; il concetto è l'elemento connettivo, onde il contenuto è operare proprio del Sé; - infatti, come abbiamo visto, questo concetto è il sapere dell'operare del Sé in se medesimo, come sapere di ogni essenza e di ogni esserci;...* Questo operare del Sé in se medesimo, questo operare del linguaggio su se stesso, è tutto l'operare, non ce n'è un altro. ...è il sapere di questo soggetto come della sostanza, e della sostanza come di questo sapere dell'operare del soggetto. Più avanti (11): *1 Quest'ultima figura dello spirito, lo spirito che al suo perfetto e vero contenuto dà in pari tempo la forma del Sé e che per questa via, tanto realizza il suo concetto, quanto resta, in questa realizzazione, nel suo concetto, è il sapere assoluto...* Quindi, lo spirito, che dà forma a sé, che sa di sé, non può più non sapere di sé. Questo è il sapere assoluto. ...*il sapere assoluto è lo spirito che si sa in figura spirituale, ovvero è il sapere concettivo. Un sapere che è fatto di concetti, fatto di parole. Non solo in sé la verità è perfettamente eguale alla certezza...* Questo è un altro problema, quello della verità e della certezza. La certezza procede dal calcolo, la verità in genere è rivelata. È la questione della scienza e di Dio: la scienza ha come obiettivo la certezza, non la verità; la religione ha come obiettivo la verità, non la certezza: se ha già la verità, della certezza non sa che farsene. Mentre la certezza è un risultato di un calcolo, la verità è il risultato di una fede. Per Hegel le due cose, anche in questo caso, avvengono simultaneamente; certezza e verità sono due opposti che dileguano nella loro sintesi. *Non solo in sé la verità è perfettamente eguale alla certezza, ma ha anche la figura della certezza di se stesso, ossia è nel suo proprio esserci, vale a dire è, per lo spirito giunto al sapere, nella forma del saper di se stesso. È per questo che ha unito certezza e verità, perché di fatto sta parlando di sé, sta parlando dell'intero, sta parlando di qualcosa che contiene tanto la certezza quanto la verità, questo tutto, che poi è il linguaggio. La verità è il contenuto che nella religione è ancora diseguale alla sua certezza. Ma questa eguaglianza si istituisce ove il contenuto abbia raggiunto la figura del Sé. Così quella che è l'essenza medesima, cioè il concetto, si è fatta elemento dell'esserci o forma dell'oggettività per la coscienza. Lo spirito, apparente (nel senso che appare) alla coscienza in tale elemento o, ed è qui lo stesso, da essa in tale elemento prodotto, è la scienza. Questo spirito, questo pensiero, che a questo punto appare alla coscienza, che non può più non tenerne conto, coglie in sé gli opposti, cioè li integra, ecco, questo per Hegel è la scienza. La natura, i momenti e il movimento di questo sapere sono dunque così resultati, ch'esso è il puro esser-per-sé dell'autocoscienza; il sapere è Io che è questo Io e nessun altro, e che, altrettanto immediatamente, è mediato o è Io tolto e universale. Io = Io. È lo stesso ma i due Io si oppongono; c'è qualcosa che ha a che fare con la singolarità - l'Io è questo e nessun altro - ma anche con l'universalità, perché questo Io può affermare incontrovertibilmente "Io sono Io". Che è la stessa cosa che avviene parlando: il significante è quello che è, quello che dico, non ho detto un'altra cosa, ma quella cosa è quella che è per via del fatto che dicendosi diventa altro da sé. L'Io ha un contenuto ch'esso distingue da sé; esso è infatti la pura negatività o scindersi: è coscienza. Parlando avviene esattamente questo: la parola ha un contenuto che la parola distingue da sé, la mia parola è distinta dalle parole che uso per dire che cosa significa quella mia parola, sono due cose diverse. Infatti, se voi cercate la parola "pane" nel dizionario, trovate che cosa? Intanto, non trovate il pane, ma trovate altre parole che non sono quella parola che voi cercate. Questo contenuto, anche nella sua differenza, è l'Io, perché è*

il movimento del togliere se stesso o è quella medesima pura negatività che è l'Io. Quindi, il secondo Io si toglie. Parafrasando Severino, è come se in questa formula, Io = Io, il secondo Io si togliesse, dilegua, perché viene integrato nel primo Io, che soltanto a questo punto diventa sapere assoluto, un sapere di sé in quanto pura negatività. Questo è fondamentale in Hegel, perché il sapere di sé in quanto pura negatività è la "maledizione" del linguaggio: io posso sapere a condizione di non potere sapere mai. Posso sapere, perché c'è il linguaggio che mi consente di creare delle cose che io chiamo sapere, ma al tempo stesso mi impedisce l'accesso a quella cosa ultima che io immagino esista e che garantisca tutto. A pag. 298. ...nella coscienza l'intero, ma non concepito, è prima dei momenti. L'intero è prima dei momenti, ma fa una precisazione: non concepito. Il tempo è il concetto medesimo che è là e si presenta alla coscienza come intuizione vuota; perciò lo spirito appare necessariamente nel tempo, ed appare nel tempo fin tanto che non coglie il suo concetto puro, vale a dire finché non elimina il tempo. Eliminare il tempo, come se il tempo fosse un qualche cosa che serve per mantenere distinte le cose. In effetti, spazio e tempo sono concetti fondamentali, il tempo senza lo spazio non ha nessun senso, e viceversa. Dice a un certo punto finché non elimina il tempo. Come si elimina il tempo? Quando non serve più. Quindi, intanto occorre sapere a che cosa serve. Serve naturalmente a tante cose, ma serve a porsi, come dice Hegel, come un contenitore vuoto di concetti e nel quale posso mettere tutto ciò che mi pare. Infatti, dice, Il tempo è il puro Sé esteriore ed intuito;... È un Sé esteriore, che io estrofletto, che penso fuori di me, un Sé oggettivato. ...quando questo attinge se medesimo, supera la sua forma temporale concepisce l'intuire ed è intuire concepito e concettivo. – Il tempo appare quindi come destino e necessità dello spirito che non è perfetto in sé medesimo, - come la necessità di arricchire la partecipazione che l'autocoscienza ha alla coscienza, di mettere in movimento l'immediatezza dello in-sé, - la forma in cui la sostanza è nella coscienza, - o, viceversa, - prendendo lo in-sé come l'interiore, - di realizzare e di rivelare ciò che è inizialmente interiore, ossia di rivendicarlo alla certezza di se stesso. La cosa che interessa qui è questa sua affermazione: Il tempo appare quindi come destino e necessità dello spirito che non è perfetto in sé medesimo. Che cosa vuol dire che non è perfetto? Che ancora non si è concepito in quanto spirito, per cui ha bisogno del tempo. Che se ne fa del tempo? Dice che è per via della necessità di arricchire la partecipazione che l'autocoscienza ha alla coscienza, di mettere in movimento l'immediatezza dello in-sé, come dire che serve a pensare il movimento. Nel momento in cui non so che il movimento è già presente qui e adesso, ecco che me lo raffiguro come tempo da qualche parte. Per questa ragione debesi dire che niente vien saputo, che non sia nell'esperienza o, come anche si esprime la medesima cosa, che non sia dato come verità sentita, come l'Eterno interiormente rivelato, come il Sacro a cui si crede o come altrimenti si voglia dire. Infatti l'esperienza è proprio questo: che in sé il contenuto – ed esso è lo spirito,... Il contenuto dell'esperienza è lo spirito, cioè il mio pensiero. ...è sostanza e quindi oggetto della coscienza. Ma questa sostanza che è lo spirito ne è il divenire fino a farsi ciò ch'esso è in sé; e solo come questo divenire riflettentesi in se stesso esso in sé è in verità lo spirito. Esso è in sé il movimento che è il conoscere, - la transustanziazione di quell'in-sé nel per-sé della sostanza nel soggetto, dell'oggetto della coscienza in oggetto dell'autocoscienza, cioè in oggetto altrettanto tolto o nel concetto. Quel movimento è il circolo ritornante in se stesso che presuppone il suo cominciamento e lo raggiunge soltanto nella fine. Questo è il modo in cui è strutturata la Fenomenologia dello spirito, e cioè ciò che è all'inizio lo si raggiunge soltanto alla fine. Soltanto alla fine si riesce a capire che cosa ha voluto dire Hegel. (16): La comunità religiosa, in quanto essa è da prima la sostanza dello spirito assoluto, è a coscienza rozza la quale ha un esserci tanto più barbarico e duro, quanto più profondo è il suo spirito interiore, e tanto più duramente il suo sordo Sé ha da lavorare con la sua essenza, con il contenuto, a lui estraneo, della sua coscienza. Soltanto dopo di aver abbandonato la speranza di togliere l'estraneità in un modo esteriore, ossia estraneo, quella coscienza... Quindi, dopo che si è abbandonata questa illusione ... dacché la guisa esteriore, tolta, è il ritorno nell'autocoscienza, si volge a se medesima... Il passaggio dall'illusione al sapere assoluto. ...al suo proprio mondo e alla sua propria presenzialità, la scopre come sua proprietà, e ha fatto così il primo passo per scendere dal mondo

intellettuale o, piuttosto, per vivificarne l'elemento astratto con il Sé effettuale. Per Severino sarebbe il passaggio dall'astratto al concreto, cioè da qualche cosa che è singolare all'universale. A pag. 300. *Ma solo dopo avere, nella cultura, alienata la sostanzialità, dopo averla così resa esserci e averla fatta passare attraverso ogni esserci; solo dopo esser giunto al pensiero della utilità e, nell'assoluta libertà, aver colto l'esserci come sua volontà, lo spirito trae alla luce il pensiero della sua più interiore profondità, ed esprime l'essenza come Io = Io. Ma questo Io = Io è il movimento riflettentesi in se stesso; infatti poiché questa eguaglianza, come assoluta negatività... È assoluta negatività in quanto il secondo Io nega il primo; anche se c'è il segno di uguale non sono lo stesso. ...è l'assoluta differenza, l'autoeguaglianza dell'Io sta di contro a questa pura differenza la quale, in quanto pura e tuttavia oggettiva al Sé che sa se medesimo, è da esprimersi come il tempo, per modo che, come dianzi l'essenza venne definita quale unità del pensare e dell'estensione, essa sarebbe da prendersi come unità del pensare e del tempo;... questa pura eguaglianza dell'Io con se stesso è, sì, da una parte eguaglianza ma dall'altra è un'assoluta differenza. ...ma la differenza lasciata a se stessa, il tempo privo di quiete e di posa, crolla piuttosto in se medesimo; esso è la quiete oggettiva dell'estensione; ma questa è la pura eguaglianza con se stesso, l'Io. Ovvero, l'Io non è soltanto il Sé, ma è l'eguaglianza del Sé con sé;... A pag. 302. Nel sapere lo spirito ha dunque chiuso il movimento del suo figurarsi in quanto questo è affetto della tolta differenza della coscienza. Ha tolto tutte le figure, non ci sono più queste figure nello spirito, man a mano si sono tolte, tolte nel senso che si sono risolte, integrate. Lo spirito ha attinto il puro elemento del suo esserci, il concetto. Il contenuto, secondo la libertà del suo essere, è il Sé che si aliena o l'unità immediata del sapere se stesso. Questa unità immediata del sapere se stesso non è altro che il Sé che si aliena, che è esattamente il linguaggio. Questa unità immediata del sapere non è altro che questo qualcosa che dilegua nel momento stesso in cui dico di sapere: in quel preciso momento dilegua. Il puro movimento di questa alienazione, considerato nel contenuto, costituisce la necessità del contenuto stesso. È necessario che sia così, è cioè necessario che dilegui per potersi integrare perché la coscienza sia effettivamente coscienza; soltanto dileguando l'autocoscienza, il secondo Io dell'equazione $Io = Io$; soltanto nel momento in cui il secondo elemento dilegua, ecco che il primo diventa quello che è. Nel momento in cui si pone il significato di un significante, allora e solo allora il significante diventa significante; ma nel momento in cui il significante diventa significante, questo significato dilegua, non è più significato e, infatti, è significante. Nella relazione, non già in sé, il contenuto diverso è come contenuto determinato... Nella relazione, non in sé; il contenuto determinato è una relazione; qualunque determinazione è una relazione. A pag. 303 (19): La scienza contiene il lei stessa questa necessità di alienarsi della forma del concetto puro, e contiene il passaggio del concetto nella coscienza. Scienza è da intendersi qui nell'accezione hegeliana del termine, cioè come sapere puro, un sapere che sa se stesso, che sa se stesso in quanto altro da sé. Ché lo spirito che sa se stesso, proprio perché attinge il suo concetto, è l'immediata eguaglianza con se stesso la quale nella propria differenza è la certezza dell'immediato o la coscienza sensibile, - il cominciamento da cui noi siamo partiti; questo licenziare sé dalla forma del suo Sé, è la libertà suprema e la sicurezza del suo sapere di sé. Questo sapere da cui siamo partiti, questo licenziare sé dalla forma del suo Sé, perché quando parte, dice Hegel, è come se non tenesse conto di ciò che sta accadendo in quel momento, e cioè del fatto che, per potere partire, io ho già bisogno di tutto il linguaggio, ho bisogno del Sé, ho bisogno che io ci sia in quanto esserci, direbbe Heidegger, in quanto mondo: tutto questo deve essere già presente perché io possa incominciare. Tuttavia questa alienazione è ancora imperfetta; essa esprime il rapporto della certezza di se stesso con l'oggetto, il quale, proprio perché è nel rapporto, non ha conseguito la sua piena libertà. Il sapere non conosce soltanto sé, ma anche il negativo di se stesso o il suo limite. Sapere il suo limite vuol dire sapersi sacrificare. Questo sacrificio è l'alienazione, in cui lo spirito presenta il suo farsi spirito nella forma del libero, accidentale accadere, intuendo fuori di lui il suo puro Sé come il tempo e, similmente, il suo essere come spazio. Quest'ultimo farsi dello spirito, la natura, è il suo vitale e immediato farsi; essa, lo spirito alienato, nel proprio esserci non è se non questa eterna alienazione del proprio sussistere, e il*

movimento che istituisce il soggetto. Il soggetto non è altro che il prodotto di questo movimento, e cioè di questa eterna alienazione del proprio sussistere: io sussisto in quanto continuamente alienato. Intervento: Qui torna l'utilità del tempo...

Sì. L'utilità del tempo è quella di porre una sorta di argine, immaginandolo lineare, alla simultaneità, cioè un argine all'*Aufhebung*, all'integrazione. *Nel suo insearsi lo spirito è calato nella notte della sua autocoscienza; ma ivi è conservato il suo dileguato esserci; e questo tolto esserci, - quello di prima, ma rinato or ora dal sapere, - è il nuovo esserci, un mondo nuovo e una nuova figura spirituale. In essa e con la sua immediatezza, lo spirito ha da ricominciare da principio, in modo altrettanto fresco, e da farsi grande partendo da essa, come se tutto ciò che precede fosse per lui perduto, ed esso non avesse imparato nulla dall'esperienza degli spiriti precedenti. Ma la memoria i ha conservati ed è l'interno e la forma, in effetto più elevata, della sostanza. Se dunque questo spirito ricomincia da principio la sua cultura sembrando prender le mosse soltanto da sé, tuttavia esso comincia in pari tempo da un grado più alto. Questo per via di quella cosa che Hegel chiama *Aufhebung*. Ogni volta non è che scomparire ciò che dilegua, permane; anche perché nel linguaggio non può scomparire qualcosa, come fa? Il regno degli spiriti che in questo modo si è foggato nell'esserci... Questo regno degli spiriti non è altro che il mondo di cui sono fatto. ...costituisce una successione in cui uno spirito ha sostituito l'altro e ciascuno ha preso in consegna dal precedente il regno del mondo. Ciascuno prende dal precedente la sua *Weltanschauung*, la sua visione del mondo; la conserva, la mantiene, superandola in un'altra, ma quella antica non è scomparsa, continua a essere presente; noi continuiamo a pensare come si pensava tremila anni fa. La meta di quella successione è la rivelazione del profondo... Questa successione di cose che man a mano progrediscono procedendo, ma mai abbandonando ciò che hanno superato, è la rivelazione del profondo, cioè il modo con cui possiamo cogliere l'essenza, la presenza del tutto, dell'intero, del linguaggio ...e questa rivelazione è il concetto assoluto; questa rivelazione è quindi il togliere della profondità del concetto, o è l'estensione di esso, la negatività di quest'io inseantesi,... Accorgersi che l'io contiene, inesorabilmente e inseparabilmente, la sua alienazione, cioè la sua negazione. ...la quale è la sua alienazione o sostanza, ed anche il suo tempo,... Questo continuo alienarsi è il tempo in quanto simultaneità di queste operazioni. La meta, il sapere assoluto o lo spirito che si sa come spirito, ha a sua via la memoria degli spiriti com'essi sono in loro stessi e compiono l'organizzazione del loro regno. Questo sapere assoluto non è statico, immobile ed eterno; no, non è altro che il risultato di un lavoro infinito da parte, come dice Hegel, di tutti e di ciascuno. Tutte le cose che sono state dette, fatte, pensate, intuite, immaginate, ecc., sono tutte presenti, e sono tutte quelle cose che hanno contribuito a fare in modo che l'oggi sia esattamente così com'è, e non altrimenti. La loro conservazione secondo il lato del loro libero esserci apparente nella forma dell'accidentalità, è la storia; ma secondo il lato della loro organizzazione concettuale, è la scienza del sapere apparente;... Ciò che appare è il risultato di tutto ciò che c'è e che c'è stato. ...tutti e due insieme, cioè la storia concettualmente intesa, costituiscono la commemorazione e il calvario dello spirito assoluto, l'effettualità, la verità e la certezza del suo trono, senza del quale esso sarebbe l'inerte solitudine;... E cita, variandoli un poco, due versi di una poesia di Schiller, die *Freundshaft* (l'amicizia):*

*dal calice di questo regno degli spiriti
spumeggia fino a lui (lo Spirito assoluto) la sua infinità*

Cosa vogliono dire questi versi? *Dal calice del regno degli spiriti*, e cioè dalla totalità delle cose, che ci hanno condotti a essere quello che oggi siamo, *spumeggia*, cioè sgorga, emerge, l'*infinità* che oggi siamo, perché siamo infinità. Siamo infinità nel senso che il dio, che è infinito, non è più nel cielo ma è qui, e l'infinità non è altro che il linguaggio nel suo operare. E con questo abbiamo concluso la Fenomenologia dello spirito. In questo capitolo VIII, breve ma denso, in effetti, c'è la summa di tutto il pensiero hegeliano, che potrei riassumere in questa brevissima considerazione,

e cioè che per intendere il primo passo devo già possedere l'ultimo. Se non possiedo l'ultimo passo di tutta la catena, il primo non c'è. Questo ovviamente ha delle ripercussioni non indifferenti, anche rispetto a tutto ciò che si pensa della percezione. Io percepisco; sì, posso certamente dire che percepisco, ma percepisco perché sono nel linguaggio. Dire che sono nel linguaggio è come dire che posso percepire perché il percepire è il primo passo, ma io sono già dentro a un sistema dove è già presente l'ultimo passo; solo allora io percepisco. Senza il linguaggio io non posso percepire niente; senza il linguaggio non c'è il primo passo. Peirce aveva intuito questa cosa quando parlava del segno: non c'è il primo segno; se ci fosse vorrebbe dire che questo segno non procede da un altro segno, ma se non procedesse da un altro segno non sarebbe un segno, perché un segno è qualcosa che è sempre riferito a un altro, è uno spostamento, un rinvio; quindi, non può esserci logicamente il primo segno. Il primo segno è già il secondo, necessariamente; quindi, occorre che ci sia il successivo perché ci sia il primo. Questo non perché non potrei conteggiare ma perché esista il primo elemento; perché esista il mio percepire occorre che questa cosa sia già percepita. È quello che Hegel dice a proposito dell'esperienza: io posso fare esperienza perché so già tutto; tutto ciò che ho da esperire è già tutto qui presente. Questa è la condizione dell'esperienza per Hegel. Potremmo dirla molto più semplicemente: perché ci sia esperienza occorre che ci sia il linguaggio, e cioè occorre che ci sia questo "sistema" in cui è già tutto presente; quindi, ogni esperienza che faccio è già esperita, non può non essere già esperita, non può venire da qualcosa che è fuori dal linguaggio, e se è nel linguaggio è già esperita, è già presente. Come dicevamo tempo fa, se qualche cosa è qualche cosa è nel linguaggio. Qui c'è l'obiezione che ogni tanto viene fuori: penso qualche cosa, quindi, questo qualche cosa che penso è un qualche cosa che non è pensiero, è un'altra cosa. Ma questo qualche cosa c'è perché penso, solo allora c'è qualche cosa. Cioè, è perché penso che c'è qualche cosa da pensare. Non è che ci sono le cose e poi le penso; è perché penso che ci sono cose da pensare, sennò non ci sarebbe niente. Abbiamo quindi concluso la *Fenomenologia dello spirito*, il che ci porta inesorabilmente alla *Scienza della logica*. Hegel, con tutto questo, ci ha introdotti alla *Scienza della logica*, cioè al sapere assoluto, come funziona, come si articola, come si svolge, di che cosa è fatto. Questo ce lo dirà appunto nella *Scienza della logica*.