

PREFAZIONE

“Che cos’è il sapere assoluto?” è stata la domanda che, proposta da alcuni giovani ricercatori, ha guidato il seminario “Temi e problemi della filosofia hegeliana” (2008), coordinato da Luca Illetterati, Antonio M. Nunziante e dalla scrivente nell’ambito della Scuola di Dottorato in Filosofia di Padova. La sintesi dei lavori seminariali, che hanno posto a tema l’ultima sezione della *Fenomenologia dello spirito*, è sfociata nell’organizzazione di due giornate di studio (18-19 dicembre 2008), nelle quali i partecipanti al seminario hanno presentato i loro contributi, coniugando la lettura di passaggi o nuclei concettuali del testo hegeliano con il tema delle loro specifiche ricerche. Il seminario si era mosso su due livelli: 1. il confronto diretto, accessibile anche a lettori non particolarmente esperti di filosofia idealistica, con il testo hegeliano; 2. la discussione delle principali interpretazioni contemporanee dei problemi teorici connessi alla concezione hegeliana del sapere assoluto. Gli organizzatori del seminario intendevano analizzare i nodi tematici della sezione conclusiva della *Fenomenologia*, indagando il loro significato per la struttura complessiva dell’opera e, più in generale, per il pensiero hegeliano, ma si erano proposti anche di offrire un’occasione di confronto e discussione, a partire da Hegel, su temi che investono lo statuto della filosofia come forma di sapere. Gli interventi presentati nelle giornate conclusive si sono intrecciati con le interpretazioni di due attenti lettori della *Fenomenologia dello spirito*, quali Paolo Vinci e Leonardo Samonà. I saggi risultati dai contributi esposti e discussi durante i lavori congressuali sono stati poi sottoposti a *referee* e rivisti dagli autori. È nato così questo volume monografico della rivista. I saggi raccolti in esso non hanno certo la pretesa di toccare tutti i temi e i nodi concettuali presenti nella sezione della

Fenomenologia dello spirito dedicata al sapere assoluto. Il lettore vi troverà tuttavia un significativo contributo al dibattito odierno su uno degli aspetti più ardui dello scritto del 1807 e della filosofia hegeliana nel suo complesso. La pluralità delle interpretazioni proposte rispecchia la pluralità delle voci e degli orientamenti che hanno animato il seminario e le sue giornate conclusive. Il sapere assoluto, come emerge dai saggi qui raccolti, viene assunto come catalizzatore di una riflessione sul presente, e non come un documento, ancorché di alto livello, di un passato ormai remoto.

Un esempio di questo approccio al testo hegeliano è costituito dal contributo di Gianluca Mendola: *Sapere assoluto e finitezza*. Ricordando come il sapere assoluto giustifichi sia il momento che lo precede (la religione), sia il percorso fenomenologico nel suo insieme, Mendola si interroga sulla valenza critica del sapere assoluto rispetto al pensiero contemporaneo in relazione alla questione della finitezza. Il suo contributo discute alcune interpretazioni contemporanee che considerano il momento conclusivo della *Fenomenologia dello spirito* e, più in generale, la filosofia hegeliana nel suo complesso, come espressione di una metafisica dell'assoluto; in particolare esamina due posizioni, quella che considera l'assoluto hegeliano come un oggetto metafisico e quella che critica la filosofia hegeliana come un sapere assoluto dell'assoluto. Contro la prima posizione, riflettendo sulla natura soggettiva e negativa del sapere assoluto, Mendola sostiene l'impossibilità di concepire il sapere assoluto come un oggetto; contro la seconda tesi evidenzia la peculiare forma di assolutezza che connota il sapere assoluto, mettendo in risalto il carattere storico del processo di manifestazione dello spirito, la cui attività è conoscenza che si produce nel tempo. Mendola sottolinea così la relazione esistente tra il sapere assoluto e la dimensione finita della coscienza e sostiene che il sapere assoluto, in quanto costituisce una forma di sapere della coscienza, si realizza nel processo storico e finito della storia dell'umanità.

Critico nei confronti delle letture storiciste tese a leggere la presenza e la realizzazione dell'assoluto nella dimensione storica, è invece il saggio di Leonardo Samonà: *Autocoscienza e sapere assoluto*. Il suo punto di partenza è costituito da alcune interpretazioni classiche di questo tema, con particolare riferimento a quelle di Martin Heidegger, Hans Georg Gadamer, Otto Pöggeler. Samonà ripercorre per cenni essenziali le loro interpretazioni, evidenziando la funzione della *Fenomenologia dello spirito* nell'elaborazione di un'ermeneutica dell'esistenza nella sua finitezza e storicità. Sfruttando in particolare le risorse dello sguardo heideggeriano su Hegel, Samonà intende tenersi lontano dall'interpretazione che legge il sapere assoluto come invero della 'brama', per trarre piuttosto allo scoperto le ragioni che legano l'accoglimento del negativo al suo superamento, nella convinzione che solo lo spirito sia in grado di spiegare perché al movimento della soggettività appartenga il comportamento positivo verso l'oggettività, inteso come liberazione dall'estraneità mediante il riconoscimento reciproco degli opposti. Questo vuol dire, secondo la sua interpretazione, che solo l'alienazione (*Entäusserung*) più radicale fornisce il fondamento della spiegazione dell'estraneazione (*Entfremdung*), solo l'alienazione dà all'estraneazione il suo diritto: l'immane potenza del negativo richiede l'iscrizione dell'estraneazione nell'alienazione. Il sapere assoluto individua il senso dell'assoluto nel superamento dell'estraneazione mediante il doppio movimento, già anticipato nella religione rivelata, di alienazione e conciliazione (*Versöhnung*): lo spirito assoluto si fa altro e include l'altro nella sua identità. Samonà individua così nell'autoalienazione la specificità dell'ultima sezione della *Fenomenologia dello spirito*.

Il tema del riconoscimento costituisce l'orizzonte in cui si iscrive anche il saggio di Paolo Vinci – *Sapere assoluto e riconoscimento* –, volto a sottolineare il ruolo strategico della struttura logica del riconoscimento reciproco nella *Fenomenologia*. In particolare Vinci dimostra come la relazione dialettica tra autoco-

scienza giudicante e autocoscienza agente, espressione del riconoscimento orizzontale tra autocoscienze, rappresenti una chiave d'accesso privilegiata alla comprensione dello statuto del sapere assoluto. In questa prospettiva il riconoscimento fra autocoscienza giudicante e autocoscienza agente costituisce il punto di approdo del cammino fenomenologico, in cui lo spirito arriva a riconoscere se stesso. Il riconoscimento orizzontale tra autocoscienze è pertanto condizione del realizzarsi del riconoscimento verticale, in cui lo spirito si sa come spirito. Vinci sostiene che quella che Hegel chiama la forma infinita del Sé, quella forma che propriamente viene a realizzarsi nella dinamica relazionale del confronto fra l'autocoscienza giudicante e l'autocoscienza agente, costituisce la natura e il movimento del sapere assoluto come concetto della scienza filosofica. Conseguentemente egli dimostra come la forma infinita del Sé, realizzatasi nel riconoscimento, sia assimilata da Hegel al «riempimento del concetto», vale a dire alla sua capacità di autodeterminazione. Quest'ultima, lungi dall'affermarsi come una chiusura autoreferenziale, va considerata come capacità di perdersi e ritrovarsi, cioè di scindersi da sé per riferirsi a un'alterità che solo nel suo essere veramente tale permetterà al sapere filosofico di dispiegare la sua propria forza conoscitiva. Il sapere assoluto trova così nella struttura logica del riconoscimento il suo modello logico.

La logica della *Fenomenologia* e del suo momento conclusivo è posta a tema dagli interventi di Paolo Livieri e Michela Bordignon. In particolare il saggio di Livieri – *L'oggetto di esperienza come processo di totalizzazione* – analizza il concetto di essenza spirituale come espressione di un processo di totalizzazione, capace di indicare le condizioni formali di un'unità di momenti. Il concetto di essenza spirituale si rivela così idoneo a chiarire sia la natura e la struttura dell'oggetto di esperienza sia che cosa lo distingue dall'oggetto di coscienza. Le sue caratteristiche sono espresse attraverso una struttura sillogistica, che nel sapere assoluto ha caratteri tali da andare oltre la struttura del sillogismo

elaborata da Hegel nella *Reinschrift* jenes *Logica e Metafisica* del 1804/05, senza tuttavia avere ancora quelle proprietà che le assegnerà la *Scienza della logica*. La struttura sillogistica dell'essenza spirituale si rivela quindi come peculiare della *Fenomenologia* e della logica che la governa.

L'articolo di Michela Bordignon, *Giudizio infinito e struttura coscienziiale*, si sofferma sul ruolo che il giudizio infinito gioca all'interno dell'ultimo momento del percorso fenomenologico. Partendo dall'affermazione paradossale contenuta nel giudizio in questione («l'essere dell'Io è una cosa»), Bordignon scava a fondo in questa paradossalità. La sua analisi prende le mosse dalla concezione del giudizio infinito offerta dalla logica prekantiana e kantiana, che hanno sicuramente influenzato il modo in cui Hegel arriva a concepire questa struttura logica, a partire dalla *Reinschrift* jenes *Logica e Metafisica*, che sviluppa le strutture logiche che stanno alla base del processo fenomenologico. Lo scavo nella paradossalità dell'affermazione «l'essere dell'Io è una cosa» consente di esplicitare la negazione implicitamente presente nel giudizio «l'essere dell'Io è una cosa», che assegna come predicato all'essere dell'Io una cosa, che in realtà è una non-cosa (l'anima). La struttura paradossale di questo giudizio viene messa in evidenza là dove si attribuisce all'essere dell'Io il massimo di assenza di spiritualità come cosa e la più grande ricchezza spirituale come anima. Nella sua paradossalità il giudizio infinito assume una rilevanza paradigmatica a diversi livelli: come relazione di predicazione che toglie se stessa e come superamento della scissione in un pensiero che è uno con l'essere. Relativamente al primo livello Bordignon mostra che il giudizio infinito esprime la crisi della struttura del giudizio stesso, in quanto espressione linguistica dell'inconsistenza che caratterizza le pretese della coscienza di cogliere compiutamente il proprio oggetto, che rimane invece costitutivamente separato da essa. Relativamente al secondo livello questo giudizio esprime anche il momento negativo necessario per l'uscita dalla situazione di crisi e per il passaggio della coscienza al sapere as-

soluto, all'interno del quale la radicale separazione tra il soggetto e l'oggetto che caratterizza la coscienza è compiutamente tolta. Pertanto il giudizio infinito contiene già, sia pure in negativo, il punto di vista della scienza.

Anche il saggio di Davide De Pretto – *Sapere assoluto e sapere abbandonato* – tocca la questione del giudizio infinito, nella misura in cui tale giudizio, nella formulazione «*La cosa è Io*», enuclea nel quarto capoverso del Sapere assoluto la struttura formale della cultura (*Bildung*), oggetto del capitolo VI B della *Fenomenologia dello spirito*. De Pretto concentra la sua analisi sulla struttura formale della sola intellesione pura, che della cultura è il risultato più importante, comparando il sé che la innerva con quello che si manifesta concretamente come spirito cosciente di sé nel sapere assoluto. Da qui fa emergere l'*Aufhebung* che Hegel pone in atto nella *Fenomenologia* della ragione moderna incarnata dall'intellessione (*Einsicht*), un superamento conseguito con l'accentuazione del suo aspetto razionale e la critica della sua intrinseca astrattezza che, da ragione, la declassa a intelletto raziocinante. La *Einsicht*, abbandonata a se stessa, è incapace di *einsehen* se stessa e termina nella «furia del dileguare», nell'assolutizzazione di un rapporto che costantemente rimanda ad altro, in uno svuotamento astratto che fa perno solo sull'utilità.

Un diverso accesso al rapporto fra struttura della coscienza e sapere assoluto è quello scelto da Pierpaolo Cesaroni nel saggio: *Struttura della coscienza e sapere assoluto*. Cesaroni assume come elemento di confronto tra le due prospettive la nozione di inquietudine. Il termine *Unruhe* è usato per caratterizzare nell'Introduzione della *Fenomenologia* l'esperienza propria della coscienza naturale. Ma ricompare anche nel capitolo conclusivo per indicare il movimento dialettico del concetto. Cesaroni sottolinea come nella *Fenomenologia* siano presenti dunque due significati diversi del termine, che mostrano tuttavia uno stretto rapporto. Far emergere questo rapporto è l'intento del suo contributo. La *Unruhe* che Hegel ritrova alla base di ogni espe-

rienza della coscienza porta con sé una concezione originale della relazione all'oggetto e della stessa idea di coscienza nel suo rapporto alla verità. Sono questi gli aspetti che sono stati valorizzati dalle letture francesi della *Fenomenologia*, che da Kojève, Wahl e Hyppolite giungono fino a Lacan e Foucault. Facendo leva su queste interpretazioni, Cesaroni si interroga sul significato dell'inquietudine che caratterizza il concetto. Da dove deriva quest'inquietudine? La sua risposta muove dalla considerazione che nell'esperienza della coscienza lo spirito giunge solo progressivamente a manifestazione. Per questo motivo il superamento di ogni differenza fra coscienza e oggetto, che viene raggiunto con il sapere assoluto, non implica il venir meno dell'inquietudine, ma anzi ne determina la sua espressione più radicale, come inquietudine immanente al concetto. La *Unrube* appartiene pertanto in modo essenziale e ineliminabile alla vita dello spirito.

Il contributo di Valentina Ricci – *La scienza come figura del concetto* – ripercorre in forma sintetica i passaggi essenziali dell'ultimo capitolo della *Fenomenologia*, esaminando la natura e il ruolo del sapere assoluto alla luce dei concetti di *Form* e *Gestalt*, e mostrando come essi consentano di delucidare le dimensioni essenziali di tale sapere. La *Form* esprime infatti la struttura concettuale del sapere assoluto, mentre la *Gestalt* costituisce l'esemplificazione di tale struttura nell'ambito dell'esistenza. I concetti di *Form* e *Gestalt* si riferiscono pertanto, rispettivamente, alla struttura logico-concettuale del sapere assoluto e alla sua concreta esteriorizzazione. Se la *Form* ha un rapporto privilegiato con l'essenza della cosa, poiché ne costituisce l'intrinseco principio di costituzione, la *Gestalt* ha a che fare con il modo in cui una cosa appare. Da questo punto di vista la *Form* sembra avere un primato logico sulla *Gestalt*, mentre sul piano reale sembra che la gerarchia sia ordinata in senso inverso. Per questo il sapere assoluto può dirsi pienamente raggiunto soltanto nel momento in cui la coscienza conferisce al proprio contenuto tanto la *Form*, quanto la *Gestalt* del sé, ossia,

quando riconosce nelle determinazioni del contenuto le proprie determinazioni, e quando comprende che le determinazioni proprie del pensiero riflettono la struttura del contenuto. Di qui Ricci passa a considerare il soggetto del sapere assoluto, al fine di evidenziare la centralità della dimensione temporale e storica in tale sapere, che culmina nel concetto assoluto. Questo concetto deve darsi esistenza concreta nel reale, deve incarnarsi in un soggetto vivente, affinché la scienza acquisisca quella modalità di esistenza perfetta nella quale la differenza tra la forma e la figura è svanita, in quanto la configurazione esteriore assunta dal concetto ne riflette la natura più intima e autentica.

Chiude la raccolta l'articolo di Giorgia Cecchinato: *Riflessioni sull'esperienza estetica a partire dalla Fenomenologia dello spirito*. Il saggio mostra la fecondità del concetto di *Erinnerung*, così come è guadagnato nel capitolo conclusivo della *Fenomenologia*, per la comprensione della concezione hegeliana dell'esperienza artistica. Cecchinato verifica all'interno della stessa *Fenomenologia* l'uso che Hegel fa di questo concetto in relazione alla religione artistica, propria del mondo greco, per mostrare che l'*Erinnerung* non rappresenta per Hegel solamente la costitutiva storicità di ogni esperienza e in particolare dell'esperienza artistica, ma designa l'unico modo in cui, a partire dal dileguare del mondo greco, ci si può relazionare all'arte sia come artisti che come fruitori. Il movimento verso l'interno, l'«insearsi» tipico dell'*Erinnerung*, è infatti il movimento dell'uomo verso la sua interiorità. Esso caratterizza l'esperienza artistica come tale e permette di interpretare l'evoluzione dell'arte fino ai giorni nostri. «L'uomo deve ricordarsi di sé e ricordarsene, ogni volta, tramite ogni opera; per questo l'arte contemporanea suscita più riflessione che piacere, più domande che risposte, tanto che l'inevitabile disorientamento che si prova di fronte ad alcune proposte non può che essere interpretato come una forte indicazione dell'unica direzione possibile: quella verso di sé»: *Er-innerung*.