

# SAPERE ASSOLUTO E RICONOSCIMENTO: DALLA

ata, citation and similar papers at [core.ac.uk](http://core.ac.uk)

brought to you

provided by F

di Paolo Vinci

**Abstract.** *The article analyzes the relationship between absolute knowing and the process of recognition in self-consciousness. The theme is discussed in relation to Hegel's thesis of the scientific character of philosophical knowledge. The article shows how the dialectical relationship between judging consciousness and the consciousness that acts is essential to understand the status of absolute knowing. To support this thesis, the article examines Hegel's discussion on the forms of manifestation of spirit within the chapter "Spirit" and the Hegelian analysis of the relationship between revealed religion and absolute knowing. Self-consciousness embodies the concept of spirit because it is constituted by the movement of infinity and is therefore a self-differentiating whole. The structure of self-consciousness characterizes the specificity of the Phenomenology of Spirit: the convergence of a form of knowledge and a form of human subjectivity. Another central theme is action, in which the «horizontal» recognition of the self-consciousnesses gives rise to the «vertical recognition» of spirit. The action itself is the bearer of the unity of essence and Dasein, universality and particularity, substantiality and singular subjectivity.*

1.

Dopo aver affermato che «la vera figura nella quale la verità esiste, può essere soltanto il sistema scientifico di essa» Hegel, nella *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*, individua nella *Darstellung* «il chiarimento che più soddisfa», in quanto espressione dell'«interiore necessità» che il sapere filosofico assuma una forma scientifica<sup>1</sup>. Questa dichiarazione viene, però, immediatamente completata con il riferimento a una «necessità

<sup>1</sup> G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, Roma 2008, p. 4; G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main 1975, p. 14. (d'ora in poi *PhG* seguito dal numero di pagina dell'ed. tedesca e, tra parentesi, dal numero di pagina dell'ed. italiana).

esteriore», indicata nell'autocomprensione di un'epoca<sup>2</sup>. L'assolutezza della filosofia deve dunque comportare anche la capacità di dare unità a una determinata realtà storico-temporale, rendendola così consapevole di se stessa. Ciò vale in modo eminente per la modernità, tanto che «se si potesse mostrare che la nostra età è propizia all'innalzamento della filosofia a scienza, questa costituirebbe l'unica vera giustificazione»<sup>3</sup>. In questo modo Hegel ci viene a dire che la presentazione con cui, soltanto, si può dar conto della Scienza filosofica deve essere in grado di misurarsi con il «proprio tempo», di cogliere in esso ciò che lo predispone all'unità col pensiero speculativo.

Qualsiasi sforzo interpretativo indirizzato verso la *Fenomenologia* non può prescindere da queste considerazioni hegeliane e, tantomeno, può farlo chi si proponga di dare un contributo alla determinazione di quale sia l'apporto specifico del capitolo conclusivo dedicato al sapere assoluto, in cui Hegel arriva all'affermazione del concetto della filosofia come scienza<sup>4</sup>. Gli accenti con cui termina l'intera opera istituiscono, infatti, un chiaro nesso fra il non restare dello spirito assoluto in una «inerente solitudine» e il suo realizzarsi attraverso una «storia concettualmente intesa», che risulta dalla connessione fra la storia reale e il cammino fenomenologico<sup>5</sup>.

Quindi quella che, sempre nella *Prefazione*, Hegel chiama «la piena struttura del nuovo mondo», una volta che sia stata penetrata concettualmente, deve mostrare la sua corrispondenza con lo spirito così da metterlo in grado di sapersi in essa<sup>6</sup>. La *Fenomenologia* è, dunque, almeno per una sua parte, la decisiva, una esposizione del cammino attraverso il quale questa *Gebilde* viene a formarsi. Per una sua parte, perchè è nel capitolo e-

<sup>2</sup> *PbG*, 14 (4).

<sup>3</sup> *Ivi*, 14 (5).

<sup>4</sup> Per una recente autorevole interpretazione del capitolo sul sapere assoluto cfr. H.F. FULDA, *Das erscheinende absolute Wissen*, in AA.VV., *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt am Main 2008, pp. 601-624.

<sup>5</sup> *PbG*, 591 (305).

<sup>6</sup> *Ivi*, 19 (9).

spressamente dedicato allo spirito che troviamo quelle «figure di un mondo», che nella loro successione costituiscono il movimento del divenir se stesso dello spirito<sup>7</sup>. Il percorso che va dalla Grecia alla Rivoluzione francese ci offre, quindi, quella giustificazione storica che contribuisce al dispiegamento della «coscienza propriamente detta» e il cui compimento coincide con lo «spirito certo di se stesso».

Lo scopo di questo mio contributo consiste nel mettere in luce come l'«ultima figura» dello spirito, quella in cui esso può «sapersi come spirito», sia il riconoscimento fra l'autocoscienza giudicante e l'autocoscienza agente e come esso svolga un ruolo strategico rispetto all'intera *Fenomenologia* e al suo compito di presentarci la scienza filosofica. Nel riconoscimento il processo logico-storico del manifestarsi dello spirito viene a concludersi, nel senso che esso racchiude in sé un risultato storico che, all'altezza del presente, mostra una struttura in cui lo spirito può interamente ritrovarsi. Abbiamo, allora, un riconoscimento “orizzontale”, costituito dalla conciliazione fra le due autocoscienze e uno “verticale”, coincidente con il riconoscersi dello spirito in essa. I “due titoli” della *Fenomenologia* convergono in questo punto: la «scienza dell'esperienza della coscienza» giunge ad una dimensione, quella del riconoscimento, in cui lo spirito nella sua «fenomenologia», vale a dire nel suo manifestarsi, nel suo farsi altro, trova una figura in cui riconoscersi e comprendersi come tale<sup>8</sup>.

Vorrei, dunque, cercare di far vedere come la prima parte del capitolo sul sapere assoluto ricostruisca esattamente questo processo, arrivando in questo modo a illuminare la natura propria del sapere filosofico. Il tema decisivo di questo segmento

<sup>7</sup> *Ivi*, 326 (4). Siamo nelle pagine introduttive al capitolo Spirito, nelle quali Hegel tematizza esplicitamente il carattere storico del divenir se stesso del *Geist*.

<sup>8</sup> Sul doppio titolo della *Fenomenologia* cfr. L. LUGARINI, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Roma 1973, pp. 103 sgg. Sulla stessa questione sono degne di interesse le considerazioni che si trovano in: M. HEIDEGGER, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel*, ed. it. a cura di E. Mazzarella, Napoli 1988.

dello sforzo conclusivo di Hegel è il confronto fra la filosofia e la religione, che verrà a chiarirsi fino in fondo esplicitando in che cosa consista la differenza fra le due forme di conciliazione in cui lo spirito può trovare se stesso, vale a dire, da un lato, la comunità religiosa e, dall'altro, il riconoscimento fra le autoco-scienze.

## 2.

Hegel comincia la sua esposizione con un «non ancora» proprio della *offenbare Religion*, affermando che in essa si resta in un momento coscienziale, cioè nella «rappresentazione» e «nella forma dell'oggettività»; dal nesso fra questi due aspetti emerge che, per quanto il contenuto sia ormai lo spirito assoluto, esso non corrisponde a quell'«autocoscienza effettuale» in cui consiste la vera natura dello spirito<sup>9</sup>. Sappiamo dalla trattazione della religione, che questo limite rappresentativo dipende da una modalità di unificazione, che sebbene sia una «totalità semplice», non accede a una piena unità concettuale<sup>10</sup>. Nel punto di arrivo della religione, nel cristianesimo riformato, lo spirito appare in una forma ancora inadeguata, vale a dire il rapporto fra Dio e il mondo mantiene un carattere “preparatorio” rispetto al poter affermare che la manifestazione dello spirito si è perfettamente realizzata. Quel che nel capitolo sul sapere assoluto «ancora resta da fare» è, dunque, il superamento di questa forma rappresentativa, qualcosa che, tuttavia – precisa Hegel – nel suo appartenere alla «coscienza come tale» non può non essere «già risultato nelle figurazioni» di essa<sup>11</sup>. Il compito conclusivo della *Fenomenologia* sta, allora, nel darci conto di un «ritorno nel Sé», cioè di quel compimento del cammino della

<sup>9</sup> *PbG*, 575 (287).

<sup>10</sup> *Iri*, 498 (201). Per un approfondimento di questo punto cfr. F. CHIEREGHIN, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, Trento 1980, pp. 381sgg.

<sup>11</sup> *PbG*, 575 (287).

coscienza, che può dirsi raggiunto «nell'unità dell'esser-per-sé», quando il sapere è «presso di sé nel suo esser-altro come tale»<sup>12</sup>. Come è stato argomentato nell'*Introduzione* l'esperienza della coscienza conduce a un venir meno di tutte le forme di dualismo fra sapere e oggetto fino alla conquista di quell'unità fra il pensiero e la realtà che sarà, appunto, il sapere assoluto a comprendere e a mettere in atto<sup>13</sup>.

Vorrei immediatamente sottolineare che questa implicita prima caratterizzazione del sapere assoluto non deve essere intesa come l'affermazione di un automovimento del pensiero, come un suo porre se stesso, come la rivendicazione di un'unità puramente riflessiva. Il superamento del dualismo fra la coscienza e oggetto verrà piuttosto a prospettarsi come un farsi, del mondo, autocoscienza, come un movimento che “dal basso”, dai contenuti, arriverà progressivamente a una forma adeguata<sup>14</sup>. Se questo è vero, il «punto di svolta» che Hegel stesso ci segnala è costituito dall'emergere dell'autocoscienza. Quando il processo genetico che la fa sorgere si compie «per noi è già presente il concetto dello spirito», che è «sostanza assoluta la quale, nella perfetta libertà e indipendenza della propria opposizione, ossia di autocoscienze diverse per sé essenti, costituisce l'unità loro: Io che è Noi, e Noi che è Io»<sup>15</sup>. L'autocoscienza incarna già il concetto dello spirito per una ragione molto precisa: essa è costituita dal movimento dell'infinità, dello scindersi dell'unità e dell'unificarsi dello scis-

<sup>12</sup> *Ivi*, 575 (288).

<sup>13</sup> Hegel così si esprime nell'*Introduzione*: «Sospingendo la coscienza se stessa verso la sua esistenza vera, raggiungerà un punto nel quale depona la sua parvenza di essere inficiata da un alcunché estraneo, che è solo per lei ed è come un altro; o dove l'apparenza diviene uguale all'essenza, dove quindi la presentazione della coscienza coincide proprio con questo punto della scienza dello spirito propriamente detta; e dove infine, nel cogliere questa sua essenza, la coscienza medesima segnerà la natura dello stesso sapere assoluto», *ivi*, 80-81 (78).

<sup>14</sup> Mi sembra che anche una recente disamina del sapere assoluto, benché parta da diverse premesse, converga verso una interpretazione di questa natura: cfr. R. DOTTORI, *Che cos'è il sapere assoluto? Osservazioni conclusive sulla Fenomenologia dello spirito*, «Il cannocchiale», 31 (2007), pp. 245-282.

<sup>15</sup> *PbG*, 145 (152).

so ed è quindi una totalità autodifferenziantesi<sup>16</sup>. L'autocoscienza, inoltre, è l'esemplificazione del destino a cui va incontro ogni chiusura nell'autoriferimento, in quanto già nel suo concetto esprime l'impossibilità dell'autocoincidenza, il suo poter essere se stessa solo nel riferimento ad un'altra autocoscienza. La chiusura autoaffermativa non potrà non rovesciarsi nel suo opposto, nel riferimento ad altro, e l'esperienza della autocoscienza consisterà, allora, in una progressiva assunzione della «differenza interna» che la costituisce, della contemporaneità del suo essere indipendenza-dipendente, riferimento a sé e riferimento ad altro. Questo movimento si compirà nel riconoscimento reciproco fra due autocoscienze, che in questo modo consisterà nel realizzarsi dell'autocoscienza, nel suo passaggio dalla certezza alla verità.

Con l'apparire dell'autocoscienza accade, però, un altro aspetto fortemente caratterizzante la specificità della *Fenomenologia dello spirito*: il convergere, fino a sovrapporsi, di una forma del sapere e di una figura della soggettività umana. Bisogna abituarsi a leggere nei vari momenti del procedere dell'autocoscienza ambedue questi aspetti, essa incarna la singolarità di un Io individuale, ma anche l'istanza di sapere propria della conoscenza filosofica. Il soggetto hegeliano è sia l'«esser-per-sé», l'individuo libero di un mondo in cui ormai vige il principio della libertà di tutti e di ciascuno, sia il concetto, la forma adeguata del sapere filosofico. Il fatto che la *Fenomenologia* ci presenti delle figurazioni è l'esibizione più evidente di questo doppio livello del discorso hegeliano.

Quel che mi sembra determinante è che la trattazione dell'autocoscienza abbia una prima formulazione concettuale, nel capitolo a lei dedicato, e poi una ripresa che si pone consapevolmente in una dimensione storica, quella in cui, dopo la

<sup>16</sup> La nozione di «infinità» è decisiva per comprendere la struttura dinamica dell'autocoscienza. Hegel la precisa già nelle lezioni jenesi su logica e metafisica (G.W.F. HEGEL, *Logica e metafisica di Jena 1804/05*, trad. it. a cura di F. Chiereghin, Trento 1982) e quindi la approfondisce nella sezione dedicata all'intelletto della *Fenomenologia dello spirito*.

Rivoluzione francese, lo spirito certo di se stesso ci presenta il «terzo Sé», cioè una forma di autocoscienza corrispondente all'individuo moderno<sup>17</sup>. La corretta comprensione del significato del realizzarsi dell'autocoscienza nel riconoscimento richiede che ambedue questi versanti siano costantemente tenuti in considerazione.

## 3.

Dopo averci indicato la meta, Hegel ripercorre il cammino che deve condurci alla forma di unità, che ha già dichiarato superiore a quella di natura rappresentativa propria della religione. In questo intenso e rapido riepilogo balza agli occhi proprio il comparire del Sé, perché è a partire da esso, in quanto «autocoscienza morale», che si apre quella sezione conclusiva che ci condurrà fino al risultato che è stato fissato<sup>18</sup>. Siamo in una dimensione che ha alle spalle la «distorsione», quell'«alternativo porre e travisare l'esserci e il Sé», con il quale la filosofia pratica kantiana ha pagato il prezzo del suo dualismo fra il dovere puro e la realtà empirica, l'esserci appunto<sup>19</sup>. L'autocoscienza morale è il *Gewissen* che presenta in sé l'unità di universale e particolare, di essenza ed esistenza, in quanto «il suo esserci (...) l'elemento oggettivo in cui si traspone in quanto agente non è altro che il puro sapere che il Sé ha di sé»<sup>20</sup>.

A questo punto Hegel con tutta chiarezza afferma che «la conciliazione dello spirito con la sua peculiare coscienza», cioè il riconoscersi dello spirito in una coscienza ormai «rischiarata a spirito» coincide con l'ultima figura dello spirito certo di se

<sup>17</sup> Introducendo il *Gewissen*, Hegel gli dà un'esplicita caratterizzazione storica, riferendolo al «terzo mondo dello spirito», *PbG*, 465 (163).

<sup>18</sup> *Ivi*, 578 (290).

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ivi*, 578 (290-91).

stesso, in cui ci si offre un esserci che non «nient'altro che questo sapere di sé»<sup>21</sup>. Qui che per la prima volta si raggiunge il principio dell'unità fra pensiero ed essere, qualcosa che viene a presentarsi nel momento in cui compare il Sé agente, persuaso di compiere il dovere puro universale.

Ai fini della mia riconsiderazione è dunque essenziale mettere in rilievo come la posta in gioco finale della *Fenomenologia* consista nel riuscire a fare i conti con *das Handeln*, e come ad esso sia demandata la possibilità di assicurare la dimensione del particolare e dell'esistente, nel legame con la quale, soltanto, può darsi quella forma di unificazione che si sta perseguendo. L'unità che si incarna nel *Gewissen* rimane, però, ancora una certezza e la sua verità verrà a compiersi solo nel riconoscimento, nel quale si produrrà tanto la forma più alta di autocoscienza, quanto un sapere ormai consapevole della sua unità con il reale. E' questo ciò che Hegel si accinge ad esporci ponendo un «ferreo contrasto» fra «*das Element des Anerkennens*», il «sapere semplice del dovere» e la «differenza e la scissione» che sono proprie dell'agire<sup>22</sup>. Il riconoscimento finale fra l'autocoscienza giudicante e l'autocoscienza agente ha, dunque, il compito di esibire un movimento equivalente a quello dello spirito, così che quest'ultimo si possa cogliere nel suo essere autocoscienza effettuale, superando la forma ancora coscienziale della sua manifestazione religiosa.

È di estrema importanza, ai fini della comprensione di questo nodo essenziale, seguire l'andamento dell'esposizione hegeliana, perché il suo esatto significato è veicolato dal ritmo che la contraddistingue.

Hegel rimanda esplicitamente alla trattazione del riconoscimento compiuta nello spirito certo di se stesso e individua in *der Verzeibung* il venir meno di una «durezza» propria del sape-

<sup>21</sup> *Ivi*, 578 (291).

<sup>22</sup> *Ibidem*.

re<sup>23</sup>. Il perdono viene dichiarato una «remissione» e un'«alienazione», indicando così che la sua capacità di permettere il superamento dell'opposizione fra l'autocoscienza giudicante e quella agente e di assicurare una forma di autocoscienza tale che «questo singolo Sé è immediatamente puro sapere o sapere universale», è legata direttamente alla perdita della propria autosufficienza<sup>24</sup>. Abbiamo, allora, un'autocoscienza che è unità di essenza ed esistenza, di universalità e singolarità e che è il risultato del togliersi di una contrapposizione: l'emergere del fatto che ognuna delle due autocoscienze è tanto sé, quanto l'altra. Nel perdono si compie una «alienazione», in quanto si ammette un'alterità uguale e, quindi, si determina un venir meno della propria esclusività autoaffermativa e si realizza quell'aspetto del riconoscimento per cui esso è un incontro nell'universalità, così che il Sé singolo che ne risulta, è tale non nell'isolamento, ma nel legame con un altro uguale e diverso.

Il movimento che ci sta conducendo alla precisazione della natura del sapere assoluto si vede costretto a un ulteriore confronto con lo «spirito religioso», prospettandoci due modalità di conciliazione: quella religiosa che ha la forma dell'«esser-in-sé» e quella propria del perdono e del riconoscimento, apparsa al culmine della «coscienza stessa come tale», che ci presenta «la forma dell'esser-per-sé». Il contributo specifico del capitolo sul sapere assoluto viene allora indicato un'«unificazione dei due lati non (...) ancora messa in rilievo»<sup>25</sup>.

Questo compito viene assolto da Hegel attraverso quello che potremo chiamare un colpo di scena articolato in due affermazioni. La prima consiste nel dichiarare che l'unificazione dell'«in sé» e del «per sé» risulta già racchiusa nel «per sé», il quale «contiene se stesso e il proprio contrario», in quanto è un movimento di distinzione e di unità fra la forma e il contenuto.

<sup>23</sup> Il riferimento è al «cuore duro» che in un primo momento caratterizza l'autocoscienza giudicante.

<sup>24</sup> *Ivi*, 578-579 (291).

<sup>25</sup> *Ivi*, 579 (292).

La seconda affermazione viene, da parte sua, a prospettarci che tale «per sé» deve esser già comparso come una figura della coscienza<sup>26</sup>. In questo modo arriviamo, innanzitutto, all'acquisizione definitiva che l'«unificazione tuttora mancante», cioè «l'unità semplice del concetto», è stata «già data nel lato dell'autocoscienza»<sup>27</sup>. Su questa base, poi, diventa possibile esplicitare che la forma del concetto è già «comparsa» in quella «speciale figura della coscienza» che è l'«anima bella»<sup>28</sup>. Questa sovrapposizione di concetto e anima bella non deve però sorprenderci, in quanto abbiamo già sottolineato come Hegel, parlando del Sé, dispieghi una dinamica che coinvolge, facendoli convergere, il sapere filosofico e i diversi modi d'essere della autocoscienza individuale.

Siamo ora al culmine di questo processo, nel luogo in cui può essere proclamata una piena coincidenza. Si apre così la dimensione conclusiva: tanto il concetto, quanto l'anima bella dovranno compiere la propria realizzazione. Per il concetto si tratterà di assicurarsi il proprio «riempimento» (*Erfüllung*), per l'anima bella di compiere una «positiva alienazione e prosecuzione», che le impedirà di «dileguare nella vuota nebulosità»<sup>29</sup>. In entrambi i casi abbiamo il venir meno dell'autoaffermazione, dell'autosapersi, superando quel restare «entro di sé», che condanna all'astrattezza sia il concetto sia *die schöne Seele*<sup>30</sup>. Il concetto deve allora togliere la sua «determinatezza», deve andar oltre il suo istituirsi come una semplice negazione dell'altro e attingere la sua «realizzazione», nella quale, soltanto, troverà quel contenuto nel quale potrà essere compiutamente se stesso. Hegel, tuttavia, in coerenza con il taglio fenomenologico della sua esposizione, non ci offre in questa occasione un immediato

<sup>26</sup> *Ivi*, 579-580 (292).

<sup>27</sup> *Ivi*, 580 (292).

<sup>28</sup> *Ivi*, 580 (293).

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Per un approfondimento della figura dell'anima bella mi sia concesso rinviare a P. VINCI, «Coscienza infelice» e «anima bella». *Commentario della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Milano 1999, pp. 497 sgg.

approfondimento sul carattere del conoscere concettuale, bensì si sofferma sulla conquista della propria verità da parte dell'autocoscienza. Si tratta di coglierla nell'«unità con sua alienazione», cioè nel suo presentarsi non come un puro sapere di sé, ma come un'autocoscienza che ha come oggetto se stessa in quanto «Sé per sé essente», qualcosa che si è prodotto nel riconoscimento e di cui si tratta ancora di esplicitare tutte le conseguenze<sup>31</sup>.

Con il suo classico procedere a spirale Hegel ritorna, allora, sul confronto con la religione e ci conduce così nel cuore di ciò che mi propongo di mettere in evidenza. Il superamento della forma della rappresentazione viene indicato nel comparire di un contenuto assoluto, che non viene, come accade nella religione, colto dall'esterno, secondo la modalità dell'«esser altro della coscienza», ma che ha la forma del Sé, in quanto «contiene lo spirito agente e certo di se stesso»<sup>32</sup>. La protagonista è dunque l'anima bella, una forma di *Gewissen*, che «è quel concetto semplice che peraltro abbandona la sua essenza eterna, ed è là o agisce»<sup>33</sup>. Noi sappiamo che questa figura decisiva, questo Sé «che attua la vita dello spirito assoluto» è «un'unità nella sua duplicazione» e può realizzarsi solo nel riconoscimento<sup>34</sup>.

Dobbiamo allora seguire l'alienazione dell'anima bella: ciò che è stato chiamato il concetto puro si scinde e in questo modo guadagna l'effettualità. Hegel ci descrive in un linguaggio pertinente nello stesso tempo al movimento del concetto e alla dinamica del riconoscimento, il presentarsi di una situazione duplice: da un lato il sapere puro, dall'altro l'unità di essenza ed esserci, incarnata da un agire sulla base della persuasione del dovere. L'*Entzweiung* che si è prodotta ha fatto comparire due autocoscienze, una giudicante e una agente, le quali nella loro contrapposizione risultano entrambe portatrici tanto del bene,

<sup>31</sup> *PbG*, 580 (293).

<sup>32</sup> *Ivi*, 581 (293).

<sup>33</sup> *Ivi*, 581 (293-294).

<sup>34</sup> *Ivi*, 581 (293).

quanto del male. Quella giudicante, nella sua interiorità è nel bene, ma è malvagia nel suo contrapporsi all'altra autocoscienza, quella agente, ha il bene nella propria persuasione, ma nell'agire non può non generare una scissione e quindi il male. Nel ritornare sul movimento del riconoscimento Hegel sottolinea che esso è «per la coscienza» e che è un suo «*eigenes Tun*», caratterizzandolo dunque come un agire in prima persona e consapevole di se stesso<sup>35</sup>. Il riconoscimento riproduce, dunque, sul piano dell'esistenza, del comportamento reale delle autocoscienze, quel movimento che il concetto esprime nella forma dell'«in sé». Ecco allora quello che accade:

Ciascun momento concede all'altro qualcosa dell'autosufficienza (*Selbständigkeit*) della determinatezza nella quale sorge di fronte a lui. Questo concedere è quella stessa rinuncia (*Verzicht*) all'unilateralità del concetto<sup>36</sup>.

Le due autocoscienze sono tanto universalità che particolarità, ma nella contrapposizione mostrano una determinatezza unilaterale, che il riconoscimento, attraverso l'esplicazione della logica dell'infinità, per la quale la negazione si fa includente e l'altro lato viene integrato, permette di superare, facendo sì che siano presenti entrambi gli aspetti che costituiscono ogni autocoscienza. Ciò è prospettato come una rinuncia, in quanto si produce un abbandono dell'autosufficienza, un autosuperamento della determinatezza unilaterale: entrambe le autocoscienze devono fare remissione («*Ablassen*») dell'esclusività dell'autoriferimento, dell'esser-per-sé indipendente. Ognuno dei due termini della contrapposizione «toglie se stesso». L'autocoscienza agente si pone come singolarità di contro all'universalità, rendendosi così ineguale a stessa, cioè contraddicendosi rispetto al suo essere tanto universalità che singolarità. L'autocoscienza giudicante è «universalità astratta di contro

<sup>35</sup> *Ivi*, 581 (294).

<sup>36</sup> *Ibidem*.

al Sé», pur essendo anch'essa, nella sua verità, entrambi i momenti.

Il riconoscimento si compie, allora, quando:

Il primo momento muore al suo esser per sé e si aliena, si professa; il secondo rinunzia 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 l'essenza, l'altro mediante l'universalità la quale è il Sé, si sono completati<sup>37</sup>.

Il prodursi del riconoscimento viene da Hegel dichiarato coincidente con l'accadere dello spirito, che «sol ora è spirito», così che ci deve essere chiaro che il realizzarsi dell'autocoscienza nel riconoscimento è un tutt'uno con il sorgere del *Geist*. Lo spirito è autocoscienza, universalità, «unità semplice del sapere», che si manifesta quando, nell'esserci, vale a dire sul piano dell'esistenza storica, l'autocoscienza compie se stessa attraverso il movimento del riconoscimento. In questo modo lo spirito si innalza a se stesso da una realtà che, se da un lato è nell'«opposizione assoluta» rispetto al suo essere puro sapere, dall'altro gli è uguale, così che lo spirito «mediante essa ed entro di essa, torna indietro», cioè si riflette in se stesso<sup>38</sup>. Si produce quel riconoscersi verticale dello spirito nel riconoscimento orizzontale delle autocoscienze a cui ho accennato in precedenza.

L'aspetto che però a questo punto mi preme mettere in rilievo è l'affermazione hegeliana che il riconoscimento è il «movimento dell'agire». È a partire da qui, che l'andar oltre la religione, proprio del sapere assoluto, rivela le sue implicazioni più significative. Hegel, infatti, reistituisce a quest'altezza il confronto con la religione e indica il superamento della rappresentazione nella conquista «dell'operare proprio del Sé»<sup>39</sup>. Si com-

<sup>37</sup> *Ivi*, 582 (295).

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

prende, allora, come il riconoscimento sia un'esibizione, sul piano della realtà, della natura del sapere assoluto, cioè si presenti come la «figura più degna» del conoscere filosofico.

Il «concetto nella forma del concetto» è dunque già apparso nello spirito certo di se stesso «nella forma di una figura dell'autocoscienza»<sup>40</sup>. Il concetto presenta un contenuto che è «operare proprio del Sé», e l'approdo ad esso è possibile solo se il sapere diventa:

Sapere dell'operare del Sé in se medesimo, come sapere di ogni essenza e di ogni esserci; è il sapere di questo soggetto come della sostanza, e della sostanza come di questo sapere dell'operare del soggetto<sup>41</sup>.

Ogni termine assume qui un peso e una rilevanza eccezionale, perché siamo davanti al nucleo più intimo dell'impostazione filosofica hegeliana. L'agire è in sé portatore dell'unità di essenza ed esserci, di universalità e particolarità, di sostanzialità e di soggettività singolare. Il riconoscimento mostra il suo lato più significativo nel momento in cui espone come l'autocoscienza giudicante, che esibisce anch'essa un'unità, ma solo nel pensiero, ammetta di trovare una realtà che le corrisponde, che le è uguale. Il sapere assoluto è la consapevolezza di questo incontro riuscito: è un pensiero che sa di non essere soltanto pensiero, in quanto capace di ritrovarsi in quell'unità fra pensiero ed essere istituita dalla conciliazione fra l'autocoscienza giudicante e quella agente. Hegel lo dichiara esplicitamente:

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<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> *Ibidem.*

<sup>41</sup> *Ibidem.*

<sup>42</sup> *Ivi*, 582 (295-296).

La differenza fra questa più alta forma di sapere e la religione sta, allora, nell'apparire di un contenuto che ha, nello stesso tempo, la forma del Sé, così «l'essenza medesima, cioè il concetto, si è fatta elemento dell'esserci, o forma dell'oggettività per la coscienza»<sup>43</sup>. Hegel ribadisce che il sapere assoluto, la scienza è autocoscienza, puro esser-per-sé, Io, ma tale che «nel suo esser-altro è presso di sé»<sup>44</sup>. Il sapere assoluto è dunque autocoscienza, ma non nel senso dalla riflessività e dall'autocoincidenza: esso si è rivelato un ritorno a sé dall'alterità, un movimento che ha come motore della propria realizzazione, quello stesso principio dell'infinità, che ha condotto l'autocoscienza a divenire se stessa nel riconoscimento.

## 4.

Abbiamo così attraversato la ricapitolazione hegeliana del percorso della «coscienza propriamente detta», un processo che ci ha fornito la prima e più pregnante caratterizzazione del sapere assoluto. Come abbiamo visto, Hegel ha fatto del tema del confronto con la religione il filo conduttore della sua esposizione. Il riconoscimento come punto di approdo dello spirito certo di se stesso e la religione disvelata, come forma più alta di religione, sono i pilastri su cui poggia la determinazione della natura del sapere assoluto<sup>45</sup>. È dunque venuto il momento di considerare più da vicino il senso dell'affermare che, per quanto la religione abbia per contenuto lo spirito assoluto, essa lo possiede secondo una modalità ancora inadeguata, non corrispondente all'essere dello spirito autocoscienza effettuale.

Vorrei in proposito sostenere innanzitutto che la religione non esibisce, a differenza della filosofia, quella struttura del

<sup>43</sup> *Ivi*, 583 (296).

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> Su questo tema cfr. CHIEREGHIN, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, cit., pp. 385 sgg.

«proprio tempo», in cui lo spirito possa riconoscersi e sapersi come tale. Essa ci offre una «conciliazione», che è segnata da un «non ancora» rispetto all'unità che abbiamo trovato nel riconoscimento. Si tratta, allora, di individuare quale sia il «limite» ancora presente nello stesso compimento della religione disvelata. Qualcosa che Hegel non ha timore di dichiarare quando, riferendosi alla religione, afferma:

L'effettualità non incontra il suo pieno diritto, quello di non essere soltanto veste (*das Kleid*), ma esistenza indipendente e libera<sup>46</sup>.

La rappresentazione non implica solo un «troppo» di oggettività, ma anche un «troppo poco»: nel rapporto con Dio, il mondo, anche nella forma più alta di religione, viene ad assumere delle caratteristiche che non lo rendono pienamente adeguato allo spirito. Il punto di approdo della religione mantiene qualcosa che non la fa essere «libera effettualità», essa «appare come una parte dell'esistenza e del darsi da fare, la cui altra parte è la vita nel suo mondo effettuale»<sup>47</sup>.

Lo spirito si rappresenta in qualcosa, assume una «veste», una «figura determinata». L'unità-differenza fra il mondo e Dio trova la sua espressione più compiuta nella comunità, che però nella sua «pienezza» rimanda ad altro, non riuscendo a raggiungere quell'autodeterminazione che solo la farebbe corrispondere allo spirito.

Per comprendere il motivo essenziale per cui la comunità religiosa, che è spirito assoluto, non riesce a costituire una esibizione adeguata del concetto, bisogna partire dalla consapevolezza che il cristianesimo è considerato, qui nella *Fenomenologia*, una religione della mondanità e della storia. Esso afferma la presenza del Cristo fra noi, prospettandoci innanzitutto non un'ascesa verso Dio, ma una sua discesa nell'esistenza finita.

<sup>46</sup> *PbG*, 497-498 (200).

<sup>47</sup> *Ivi*, 497 (199).

Siamo così davanti a una religione in cui il tempo dell'uomo assume un pieno significato: l'incarnazione ci dice che l'assoluto non è più un al di là, ma che si manifesta nella realtà e nelle nostre opere. Attraverso il Cristo il singolo acquista quella dignità che poi viene a compiersi pienamente nella comunità come autocoscienza universale.

Mi sembra estremamente illuminante che Hegel, proprio nel momento in cui sta per arrivare alle conclusioni della sua esposizione della religione disvelata, ritenga opportuno aprire un confronto con il riconoscimento prodottosi nello spirito certo di se stesso, con ciò che ha chiamato il «Sì della conciliazione». Il discorso hegeliano è molto esplicito:

A quel modo che il concetto dello spirito si era fatto presente a noi allorché entrammo nella religione, cioè come movimento dello spirito certo di se medesimo che perdona il male e così dimette la sua propria semplicità e la sua dura immutabilità, ovvero essa come il movimento per cui lo assolutamente opposto si riconosce come la stessa cosa, e questo riconoscimento erompe come il Sì fra questi estremi, – tale il concetto intuito, dalla coscienza religiosa a cui è rivelata l'essenza assoluta; essa toglie la distinzione del suo Sé da ciò ch'essa intuisce; è tanto il soggetto quanto la sostanza; ed è dunque essa stessa spirito, proprio perché e in quanto è questo movimento<sup>48</sup>.

Al pari che nel riconoscimento fra l'autocoscienza giudicante e quella agente abbiamo nella comunità un venir meno dell'opposizione fra un'essenza universale e un Sé singolo, il prodursi di un movimento di unità, che coincide con una dimensione spirituale. Il momento più alto, che Hegel chiama la «svolta suprema» e che si riproduce nell'eucarestia, viene incarnato dalla «morte del mediatore», essa è

Il superamento della sua obbiettività o del suo esser-per-sé particolare (...) è morte non solo del lato naturale di esso

<sup>48</sup> *Ivi*, 572-573 (283-284).

o del suo esser per sé particolare, non muore soltanto l'involucro già morto, sottratto all'essenza, ma anche l'astrazione dell'essenza divina<sup>49</sup>.

Cerchiamo, allora, di approfondire quali sono gli elementi di corrispondenza con l'*Anerkennung*. Hegel ci prospetta una doppia «morte», che chiama anche «alienazione»: la singolarità perde la dimensione «naturale» e la particolarità e si innalza all'universalità del sapere, mentre l'essenza divina universale abbandona la sua astrazione. Il Sé e l'essenza acquistano un «valore uguale», che fa sì che nasca il «sentimento doloroso della coscienza infelice: che Dio stesso è morto»<sup>50</sup>. La *Versöhnung* accade in un sacrificio e coincide con un'interiorizzazione radicale con «il ritorno della coscienza nella profondità della notte dell'Io uguale Io»<sup>51</sup>. Questo è il prezzo di una grande conquista, quella della «pura soggettività della sostanza, ossia della pura certezza di se stesso»<sup>52</sup>. Questo farsi della sostanza soggetto è il suo compiersi come un sapere che è autocoscienza effettuale.

Sono dunque queste le conclusioni che permettono a Hegel l'affermazione di un parallelismo fra la comunità e il riconoscimento. La religione disvelata ha un «contenuto vero e assoluto; esso esprime (...) lo spirito stesso»<sup>53</sup>. Arrivati a questo vertice, però, con un suo tipico procedimento, Hegel fa intervenire un «ma» decisivo, a cui è affidato il compito di iniziare la messa a punto finale della sua esposizione della religione disvelata, in cui la *Vollendung* della comunità si mostrerà segnata da un «non ancora» radicale. Essa è un'autocoscienza che resta incompiuta e, sebbene in quanto «spiritualità effettuale» realizzi un «ritorno dal suo rappresentare», mantiene comunque una forma di scissione<sup>54</sup>. Potremmo dire che, sul piano della realtà,

<sup>49</sup> *Ivi*, 571 (282).

<sup>50</sup> *Ivi*, 571-572 (282-283).

<sup>51</sup> *Ivi*, 572 (283).

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> *Ivi*, 573 (284).

la comunità vive la pienezza, ma la fonda sul rapporto con una trascendenza, che le impedisce di autocomprendersi. Il fatto che nella *Gemeinde* avvenga la conquista di un sapere che è «negatività o pura interiorità» e si produca l'«autocoscienza assoluta, non impedisce a Hegel di affermare che «tutto ciò per la coscienza devota (*Andacht*) è un altro»<sup>55</sup>. La comunità opera una «proiezione», trasferisce in Dio quel movimento di conciliazione che la fonda come unità spirituale, ne fa «l'azione di una soddisfazione estranea»<sup>56</sup>. La coscienza devota non è consapevole della propria «potenza» (*Macht*), attraverso la quale: «l'essenza astratta viene abbassata dalla sua astrazione e (...) innalzata a Sé»<sup>57</sup>. Questo aspetto induce Hegel a una considerazione decisiva:

Con ciò l'operare (*Tun*) del Sé mantiene di fronte alla coscienza devota questo valore negativo, perché da parte sua l'alienazione della sostanza è un in sé per questa coscienza che a sua volta non lo attinge né lo concepisce e non lo trova nel suo operare come tale<sup>58</sup>.

La conciliazione fra l'essenza e il Sé si presenta soltanto come una rappresentazione, il suo «appagamento» (*Befriedigung*) mantiene la forma di un completamento esterno, resta segnato dal riferimento a un «al di là». Con un'immagine di grande efficacia Hegel instaura un paragone fra il Cristo e la comunità, «l'uomo divino universale»<sup>59</sup>. Entrambi sono divisi fra un padre che incarna l'«operare proprio» e una madre che è «eterno amore». Il padre resta un «in sé», un al di là, la conciliazione si produce solo in una dimensione materna, legata al «cuore» e al sentimento. Abbiamo un'unità che risulta nello stesso tempo affetta da una scissione, così che la «sua effettualità è tuttora spezza-

<sup>55</sup> *Ibidem.*

<sup>56</sup> *Ibidem.*

<sup>57</sup> *Ibidem.*

<sup>58</sup> *Ivi*, 573 (284-285).

<sup>59</sup> *Ivi*, 574 (285).

ta»<sup>60</sup>. La *Versöhnung* ha il carattere di una «lontananza» nell'avvenire e nel passato, mentre il «presente come lato dell'immediatezza e dell'esserci è il mondo che deve ancora aspettare la sua trasfigurazione»<sup>61</sup>. Manca quel passaggio dall'«in sé» al «per sé», che rende la sostanza soggetto e quindi spirito. O meglio, questo movimento si è prodotto, ma solo come in sé e «questa presenzialità immediata non ha ancora figura di spirito»<sup>62</sup>. Hegel mantiene fino all'estremo margine del suo discorso il confronto con il riconoscimento fra le autocoscienze, ma per ribadire che il non esser più separate delle coscienze, rimane «un in sé che non è realizzato o che non è ancor divenuto assoluto esser-per-sé»<sup>63</sup>.

Emerge dunque con chiarezza la distinzione fra il riconoscimento dell'autocoscienza giudicante con quella agente, in quanto figura dello spirito e del sapere assoluto, e la conciliazione esibita dalla comunità. Potremmo dire che nella religione manca innanzitutto l'unità fra il cuore e la coscienza, fra la «madre» e il «padre» e che la superiorità del riconoscimento sta nell'esprimere compiutamente la «profondità del puro Sé». Hegel, infatti, accenna alla «forza» del Sé, alla sua *Gewalt*, nel momento in cui vuole indicarci l'apice di tutto il discorso: la conquista di quell'operare proprio del Sé. Dal sapere assoluto sappiamo che la «forma infinita del Sé» è quell'essere «per sé» che realizza l'«in sé», in quanto è l'uno e l'altro, cioè dispiega quel movimento del farsi distinto dell'unito e unito del distinto, che è «infinità», in quanto logica immanente all'autocoscienza. L'autocoscienza, da parte sua, «chiede» il riconoscimento, può essere se stessa solo «per un'altra autocoscienza» e deve, per così dire, presentarsi all'appuntamento finale come la forma più alta di se stessa, come anima bella. Abbiamo visto, però, che il compimento si può realizzare solo nel conflitto più estremo,

<sup>60</sup> *Ibidem.*

<sup>61</sup> *Ibidem.*

<sup>62</sup> *Ibidem.*

<sup>63</sup> *Ibidem.*

nella dura contrapposizione con l'autocoscienza agente. La scena è chiaramente quella del mondo moderno che, nel riconoscimento esibisce il fatto che la violenza e la negatività del Sé singolo, contrassegno della nostra età, pongono un problema drammatico, ma anche i mezzi per risolverlo. È per questo che Hegel può dire che la modernità ha già compiuto la sua *Verklärung*, ma sempre anche deve ancora attuarla: il riconoscimento è il principio del presente, ormai irreversibilmente conquistato, ma la sua natura di atto rivolto verso un agire finito e mai compiuto, lo rendono qualcosa di non definitivo e di aperto all'infinita ricchezza dell'umano operare.

Il farsi soggetto della sostanza rimanda a un agire reale, storico, implica il protagonismo di un Sé agente, che vada fino alle estreme conseguenze della sua azione, producendo la «più profonda scissione» e il male. Solo così si spezza il granitico momento sostanziale e appare, nell'agire, un autentico «esser-per-sé»<sup>64</sup>. L'*Andacht* resta legato alla dimensione protettiva e separata della comunità, vede come un negativo quell'operare proprio del Sé, che corrisponde alla lacerazione di un mondo, in cui agiscono individui liberi e indipendenti. L'unità, il legame fra gli uomini, resta per la coscienza religiosa ancora un «in sé», mentre nel riconoscimento può sorgere una forma di unità finalmente dotata della più completa universalità, un'unità che nasca dall'incontro fra un sapere universale, capace di non chiudersi nella propria autosufficienza e di aprirsi al proprio altro, all'agire effettuale. Il riconoscimento nell'accettazione dell'altro indipendente realizza, simultaneamente, il venir meno dell'autoriferimento esclusivo. Ciò comporta la messa in questione di una visione univoca della propria identità, un accesso del Sé a se stesso, che ne conserva la differenza interna, la con-

<sup>64</sup> Nelle pagine introduttive al capitolo sullo Spirito, Hegel riferendosi all'*Auflösung* della sostanza così si esprime: «Questa dissoluzione e singolarizzazione dell'essenza è appunto il momento dell'operare e del Sé di tutti; tale momento è il moto e l'anima della sostanza, ed è l'essenza universale edotta al suo effetto. Proprio perché la sostanza è l'essere che è stato risolto nel Sé, proprio per questo essa non è l'essenza morta, anzi è effettuale e vitale». *Ivi* II, pp. 2-3; *ivi*, p. 325.

traddizione, che lo rende consapevole di esser sempre anche altro da se stesso<sup>65</sup>.

Il farsi spirito della sostanza è il suo rivelarsi non un'ipostasi, ma un modo di relazione, la forma dell'unità che può nascere fra i singoli Sé indipendenti, quando riescono ad ammettere la presenza di un altro diverso, ma anche uguale e realizzano l'unità spirituale. Questo movimento deve valere per gli individui, ma anche per una qualsiasi forma determinata di comunità: le *Gemeinde* dovrebbero seguire l'esempio dell'anima bella, compiere la medesima «positiva alienazione e persecuzione», non limitarsi ad essere riferimento a sé, ma “ferire se stesse” e accettare l'altro. In questo modo potrebbe sorgere quella “comunità immanente”, che non sarebbe altro che la comunità di tutte le comunità, un'autentica spiritualità universale, capace di unificare, ma anche di mantenere nella propria libertà gli uomini, quale che siano le forme di legame che essi hanno ritenuto di darsi.

<sup>65</sup> Su questo «rapportarsi all'altro come a sé» cfr. D. HENRICH. *Spirito assoluto e logica del finito*, in AA.VV., *La logica e la metafisica di Hegel*, Roma 1993, pp. 137-150.