

LA TRAMA DELLA *FENOMENOLOGIA* DI HEGEL

KENLEY R. DOVE

Translated by Diego Zucca

Lo spazio sociale della ragione: da Hegel in Avanti, L. Ruggiu, I. Testa, eds., Milano: Mimesis, 2009,
pp. 361–382

LA TRAMA DELLA FENOMENOLOGIA DI HEGEL*

Hegel è l'Aristotele del mondo moderno.

Wilfrid Sellars

Come stiamo gradualmente giungendo a vedere, il progetto di Hegel era quello di ripensare Aristotele senza alcun appello alla sua autorità ma con la profonda consapevolezza che il mondo in cui Aristotele pensava non era il mondo moderno: quella modernità che proprio Hegel, più di ogni altro, ci ha reso capaci di comprendere. Curiosamente, magari, è stato proprio il suo ripensare Aristotele e la differenza fra il mondo di Aristotele e il nostro, che ha dato forma al concetto di modernità di Hegel.

Così c'è una barriera, colta da Hegel più chiaramente che da chiunque altro, fra la modernità che egli stesso ha scoperto e il mondo di Aristotele.

Come bisognava superare questa barriera? Senza un tale superamento non ci sarebbe potuto essere alcun ripensamento di Aristotele, ma soltanto un Aristotele «autorevole», disponibile ad essere sfruttato entro modalità di pensiero post-aristoteliche.

Il problema per Hegel era quello di comprendere, nel senso di *Begreifen*, le modalità di pensiero post-aristoteliche. Come avrebbe dovuto farlo? In quanto unico grande filosofo con una comprensione dei testi antichi in greco e di quelli post-ellenici nelle loro lingue originali, Hegel fece molteplici scoperte. La più importante riguardava le differenze fra gli universi di discorso ellenici e quelli post-ellenici. Scopri che certi concetti-chiave post-ellenici non esistevano nel mondo ellenico. Alcuni fra questi erano «coscienza», «oggetto», e «volontà».

Si consideri il concetto di «coscienza». Nel mondo post-ellenico esso designa un modo di consapevolezza che si estende dal più determinato al completamente indeterminato, ove quest'ultimo è considerato come paradigmatico. Nel mondo ellenico ogni consapevolezza è determinata. Aristotele conosceva la differenza fra termini determinati e termini relativamente indeterminati. Questi ultimi giocavano il ruolo di «variabili» in una modalità di discorso che egli stesso aveva inventato: la sillogistica, analitica, chiamata successivamente «logica». Ma le entità indeterminate, simili a variabili, non giocano alcun ruolo nella fisica o nella filosofia prima, due aree-chiave della «teoria» aristotelica. Questo è il motivo per cui c'è una differenza sistematica, in Aristotele, fra logica e teoria. Con l'invenzione post-ellenica della coscienza come uno «scenario» di consapevolezza potenzialmente indeterminato, entità astratte e indeterminate non possono essere escluse. Di qui l'assimilazione di logica e teoria.

Oppure si consideri il concetto di «oggetto». Hegel probabilmente non sapeva che questo termine si è introdotto nel discorso filosofico occidentale attraverso una traduzione, nel nono secolo,

* Per una versione precedente e più estesa di questo articolo cfr. K.R. Dove, [Logic and Theory in Aristotle, Stoicism, Hegel](#), «The Philosophical Forum» (= PF), XXXVII, 3 (2006), pp. 265–320. Per una interpretazione del recupero, da parte di Hegel, della filosofia aristotelica per il mondo moderno, cfr. K.R. Dove, [Words and Things in Aristotle and Hegel: 'το ον λεγεται πολλαχως](#), PF XXXIII, 2 (2002), pp. 125–142. Questa versione ha beneficiato della discussione durante il convegno e dei commenti di Paola Cantù, Jay Gupta, Isabelle L'Herbette e James H. Wilkinson.

dell'arabo «*mawdu*» nel latino «*objectum*». Ma Hegel ha tuttavia colto il cuore del problema. Come «coscienza», «oggetto» è un termine che spazia dal determinato all'indeterminato, a differenza di qualunque termine (a parte le variabili logiche di Aristotele) nel greco ellenico. Permettetemi di ribadire: la parola «oggetto», abbracciando entità indeterminate, non ha alcuna controparte nel greco aristotelico. Questa è la ragione per cui il pensiero post-ellenico ha potuto prendere un concetto che Aristotele restringeva alla «logica» ed estenderlo al regno della «teoria».

Infine, si consideri «volontà». Si tratta del termine adoperato per designare l'origine dell'azione nell'agente [*agency of action*]. Nel discorso ellenico l'*agency* [capacità d'agire, causalità agente] è sempre qualificata da qualche aspetto dell'emozione, dell'intelletto, o del carattere. Invece l'*agency* nel discorso post-ellenico arriva ad indicare l'*agency per sé*, non necessariamente determinata da emozione, intelletto o carattere – insomma il volere astratto. Hegel è il più deciso nel sottolineare che un tale concetto di *agency* era estraneo al mondo antico. Noi associamo spesso tale concetto di *agency* a Rousseau o a Kant ma l'asserzione di una proposizione (*Satz*) come vera nella logica di Frege (anticipata da Crisippo) può essere più indicativa della sua natura.

Queste tre innovazioni post-elleniche – coscienza, oggetto, volontà – si frapponivano come una barriera alla comprensione di Aristotele e del pensiero ellenico in generale. Ciascuna a suo modo invitava ad una assimilazione di teoria (sempre riguardante il determinato) e logica (la cui essenza riguarda entità indeterminate o variabili).

Di qui il bisogno, se le modalità di pensiero aristoteliche dovevano essere recuperate nel mondo moderno, di enucleare le differenze fra teoria e logica. È il compito che Hegel ha intrapreso nella sua *Fenomenologia dello Spirito* (d'ora in poi *PbG*¹). Questo articolo è un altro tentativo di indicare come egli ha realizzato questo compito.

Nel 1970 ho sostenuto² che la *PbG* di Hegel presenta la forma letteraria compatta di una poesia drammatica piuttosto che la forma «dasca» di un *Bildungsroman*, come è stata consuetamente letta. Nel frattempo sono giunto a comprendere che la *PbG* è l'esatta controparte filosofica di una tragedia classica al modo in cui è concepita da Aristotele nella *Poetica* e da Hegel stesso nell'*Estetica*.³

¹ Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes [PbG]*, a cura di J. Hoffmeister, Felix Meiner, Hamburg, 1952 (trad. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello Spirito*, La Nuova Italia, Firenze, 1960). [Il testo sarà d'ora in poi citato con la sigla, seguita dal cap., dalle pp. dell'edizione Hoffmeister, e quindi tra parentesi quadre dal §§ e dalla corrispondenza con la pagina dell'edizione critica dei *Gesammelte Werke [GW]*, a cura della Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, vol. 9, a cura di R. Bonsiepen e R. Heede, Meiner, Hamburg, 1980, *N.d.C.*]. Ho qualche resistenza a utilizzare i numeri di paragrafo [contenuti nell'edizione originale della *Fenomenologia dello Spirito* edita nel 1807 a Bamberg e Würzburg presso l'editore Joseph Anton Goebhardt, e mantenuti nella traduzione inglese ad opera di A.V. Miller, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Oxford University Press, Oxford, 1977, *N.d.C.*] per la *PbG* in quanto potrebbero suggerire un falso parallelo fra *PbG* e *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) [*Enzykel*] (trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, Laterza, Bari, 1907), in cui Hegel utilizza i paragrafi numerati.

² K.R. Dove, *Hegel's Phenomenological Method*, «Review of Metaphysics», XXIII, 4 (1970), pp. 615–641.

³ Nel 1970, in *Hegel's Phenomenological Method*, cit., p. 627 n. 17, seguendo Georg Lukács e Ernst Bloch, avevo erroneamente considerato che il modello drammatico di riferimento fosse il *Faust* di Goethe – un dramma «romantico» e non «classico».

Ma mentre le tragedie di Eschilo e Sofocle tendono a partire dalle sfere antiche della vita etica e a sviluppare conflitti tra di esse, il conflitto nella *PbG* è fra «logica» e «teoria», come viene illustrato nel seguito di questo saggio.

Il mio intento qui è quello di mostrare come il «sogno formalista», lanciato dallo «Stoicismo», della «logica» come chiave per la «teoria», abbia generato il dramma che Hegel rappresenta nella *PbG*. La conclusione della trama è una comprensione della millenaria assimilazione della «logica» con la «teoria», e il ri-guadagno della «teoria» come *theoria* entro le condizioni della modernità: cioè la filosofia sistematica di Hegel. Questa è la «catarsi» di quel dramma tragico chiamato *PbG*. In *PbG* VIII Hegel chiama questa catarsi «Sapere Assoluto» (*Das absolute Wissen*). In ciò che segue cercherò di chiarire il senso della parola «assoluto», problematica per molti, come una «assoluzione» dall'abito «stoico» di pensiero.

Un aspetto-chiave dell'abito «stoico» è l'assimilazione della causalità con l'inferenza, o della teoria con la logica: la convinzione che possiamo, o positivamente (ad esempio Kant) o negativamente (ad esempio Hume), esplicitare l'inferenza.⁴ Gli stoici (specialmente Crisippo) identificavano esplicitamente causalità fisica e inferenza logica.

Nella spiegazione della causalità offerta da Crisippo, che anticipa quella di Kant, la causa è considerata corporea (o, approssimativamente, empirica) mentre l'effetto è considerato un «predicato» non corporeo («logico», «nella mente», un «dicibile», *lekton*). Come riferisce Sesto Empirico: «Gli stoici dicono che ogni causa (*aition*) è un corpo che diventa una causa, per un dato corpo, di qualcosa di incorporeo. Ad esempio lo scalpello, un corpo, diventa la causa del predicato (*katagorema*) incorporeo “essere tagliata” della carne, un corpo. Ancora, il fuoco, un corpo, diventa la causa del predicato incorporeo “essere bruciato” da parte del legno, un corpo».⁵

Per esemplificare come il linguaggio nell'abito concettuale dello «Stoicismo» è presupposto *prima dell'interpretazione filosofica*, si consideri la seguente caratterizzazione, presuntivamente neutrale, del punto di partenza per una filosofia del linguaggio, da parte dell'eccellente chomskyano Jerrold Katz, scelta pressoché arbitrariamente dalla letteratura contemporanea:

Approssimativamente, la comunicazione linguistica consiste nella produzione di qualche fenomeno acustico esterno, pubblicamente osservabile, la cui struttura fonetica e sintattica codifica idee e pensieri privati, interni al parlante, e nella decodifica, da parte di altri parlanti, delle strutture sintattiche e fonetiche esibite in tale fenomeno fisico nella forma di una esperienza interna, privata, degli stessi pensieri o idee.⁶

⁴ Per una recente celebrazione dell'inferenza, cfr. R.B. Brandom, *Making it Explicit*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1994. Il contrasto principale evidenziato da Brandom è quello fra «inferenza», il suo «nuovo paradigma», e «rappresentazione», che egli ritiene essere il «paradigma ricevuto». Brandom afferma che Sellars e la *PbG* di Hegel sono le fonti del suo nuovo inferenzialismo, ma nella *PbG* inferenza e rappresentazione sono entrambi aspetti correlativi della «Forma della coscienza», su cui si veda sotto.

⁵ Sesto Empirico, *Adv. Math.* IX, 211 = *Stoicorum veterum fragmenta* [SVF] II, 341. La più chiara e recente discussione di Crisippo sotto questo aspetto è quella di S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1998, pp. 18–21 e pp. 258–271.

⁶ J.J. Katz, *The Philosophy of Language*, Harper & Row, New York, 1966, p. 98.

Questo quadro di riferimento linguistico presupposto, con la sua distinzione fondamentale fra un linguaggio «esterno» (il luogo delle cause) e un linguaggio «interno» (il luogo degli effetti) è stato inventato e stabilito dagli stoici nel terzo secolo avanti Cristo ed è rimasto praticamente non messo in questione nel frattempo, nonostante la controversia sul «linguaggio privato» dell'ultimo secolo.

Hegel nella *PbG* è stato il primo post-stoico a raggiungere un punto di vista chiaro sul problema, come cercherò di mostrare. Per Aristotele la questione non esisteva. L'obiettivo di Hegel era quello di riportarci alla posizione di Aristotele riguardo al linguaggio e alla logica.⁷

La mia tesi è che sia Aristotele che Hegel tracciano una netta linea di demarcazione fra logica formale e scienza teoretica. La logica formale non può essere resa «naturale», la scienza teoretica non può essere resa formalmente logica. Infatti il linguaggio formale dei termini variabili inventato da Aristotele, cioè la sillogistica, è ciò che è in contrapposizione al linguaggio naturale usato nelle scienze teoretiche, in cui, ad esempio, «*to on legetai pollakos*», «l'essere [così come tutte le entità teorizzabili] si dice in molti modi». Un'inferenza puramente logica può essere ottenuta solo a prezzo del formalismo.⁸

La chiara linea di demarcazione fra logica e teoria tracciata da Aristotele e Hegel può essere compresa solo entro il contesto complessivo dei loro rispettivi argomenti. Nessuno dei due ha fatto una affermazione «definitiva» in proposito. Tuttavia, potrebbe essere utile considerare tre formulazioni abbastanza concise nei loro termini:

- 1) Illuminanti sono i seguenti passi di Aristotele in merito al posto della «logica» in rapporto alla teoria:

[...] è assurdo (*atopon*) andare in cerca di un metodo quando si è già immersi nella conoscenza [teoretica].⁹

E i tentativi di alcuni che discutono i termini in cui la verità dovrebbe essere accettata sono dovuti alla mancanza di cultura in «analitica» [più tardi chiamata «logica»]; infatti costoro dovrebbero *già* sapere queste cose quando si accingono a studiare un campo specifico [ad esempio prima di occuparsi di una *scienza teoretica*], e non indagare su di esse quando stanno ricercando. Evidentemente il filosofo, che «teorizza» (*theorountos*) la natura di ogni entità (*ousia*), deve *anche* [ma separatamente e preliminarmente] indagare intorno ai principi (*arkai*) del sillogismo (*sulloghistikos*).¹⁰

⁷ L'unico studioso di Hegel a me noto che abbia colto il ruolo del linguaggio e della logica in Aristotele è Eric Weil, *La place de la logique dans la pensée aristotélicienne*, «Revue de métaphysique et de morale», 56 (1951), pp. 283 ss. Per Aristotele, come cerco di mostrare, la «logica» o «analitica» è separata dalla teoria e propedeutica rispetto ad essa: essa non è la «fondazione» della «teoria» come è fortemente fatto valere dallo stoicismo. Diverrà evidente che ciò che Hegel chiama «*Logik*» nella *Wissenschaft der Logik* [*WdL*], a cura di G. Lasson, Meiner, Leipzig, 1934 (trad. it. *Scienza della logica*, a cura di A. Moni rivista da C. Cesa, Laterza, Bari, 1968) e nella *Enciclopedia* (*Enzykl.*, Parte I) non è la «logica» nel senso di questo saggio. Piuttosto è la teoria, appunto, è la rielaborazione di ciò che Aristotele considerava la più alta forma di *theoria*, la «filosofia prima», nota come «metafisica» a partire dal *Corpus Aristotelicum* di Andronico.

⁸ Per una spiegazione del ruolo critico delle variabili nell'inferenza logica formale si veda K.R. Dove, *Logic and Theory in Aristotle, Stoicism, Hegel*, cit., pp. 276–287.

⁹ Aristotele, *Metaph.* II, 3, 995 a13.

¹⁰ Aristotele, *Metaph.* IV, 3, 1005 b1–7, sottolineatura mia.

2) Segue una citazione di Hegel su logica e teoria in Aristotele:

Non si creda che la teoria speculativa di Aristotele sia concepita, sviluppata o dimostrata nei termini della sua logica, delle forme dei suoi strumenti logici (*Organon*). Avesse fatto in questo modo, non avrebbe potuto fare un solo passo verso la teoria.¹¹

È ben noto che la *PbG* include un breve segmento, nel capitolo IV, intitolato «Stoicismo», e che Hegel li riconosce che il termine che ha scelto corrisponde a una certa fase della storia dello spirito.¹² Ma il tema della *PbG* non è la storia. È una sequenza di figure (*Gestalten*), o di «posizioni» blumenberghiane,¹³ della coscienza che ha, pressoché sistematicamente, una sorta di trama tragica aristotelicamente concepita, con un inizio (*PbG* I), una parte centrale (*PbG* II–VII) e una fine (*PbG* VIII).¹⁴

Queste parti consistono in variazioni su quel tema che è la stessa radice della *PbG*, ciò che Hegel chiama la «Forma della coscienza». Una caratteristica distintiva della mia interpretazione è che io considero la stessa «Forma della coscienza»¹⁵ persino più stoica di quella esplicitamente denominata tale.

Cosa è lo stoicismo?

Consideriamo lo stoicismo sotto quattro aspetti: lo stoicismo come fenomeno storico; la «Forma» della coscienza come stoica; lo stoicismo come «figura» (*Gestalt*) della coscienza (in *PbG* IV, B); il superamento dello stoicismo (la «assoluzione» dallo stoicismo, «Sapere Assoluto», *PbG* VIII).

(1) *Lo stoicismo come fenomeno storico*

Come fenomeno storico lo stoicismo ha preso forma con l'invenzione della «Forma della coscienza». Come Hegel osserva nelle sue lezioni sulla storia della filosofia, per una comprensione storica dello stoicismo dobbiamo rivolgerci a Sesto Empirico, un avversario molto «obbiettivo». Il contesto storico immediato è il mondo ellenistico dopo la dissoluzione della *polis*. Questo mondo, per il quale la bella vita etica (*Sittlichkeit*) della *polis* «non era più» («*nicht mehr*») nel linguaggio di *PbG* V, b),

¹¹ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in Id., *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe, Vol. 18, Frommann Verlag, Stuttgart, 1965, pp. 414–415 (trad. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, II, a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze, 1932).

¹² *PbG* IV, p. 152 (= § 198 = GW 117).

¹³ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1966 (trad. it. *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova, 1992).

¹⁴ Aristotele, *Poetica* 7, 1450 b24–34.

¹⁵ «*Die Form des Bewußtseins*». Si veda, per esempio, *PbG* VII, p. 490 (= § 699 = GW 376); 507 (= § 729 = GW 389). In *PbG* VIII è anche assimilato con «*die Form der Gegenständlichkeit*», «da forma dell'oggettualità»; *PbG* VIII, p. 549 (= § 788 = GW 422): «[...] es ist allein noch um das Aufheben dieser bloßen Form zu tun, oder vielmehr weil sie dem *Bewußtsein als solchem* angehört, muß ihre Wahrheit schon in den Gestaltungen desselben sich ergeben haben» («Tutto ciò che rimane [da fare] è eliminare la mera forma. O, più precisamente, poiché questa forma riguarda la coscienza come tale, la sua verità deve essere già diventata evidente nello sviluppo delle *Gestalten* della coscienza»). Cfr. *WdL*, trad. it., cit., I, p. 35 e *PbG* VIII, p. 553 (= § 795 = GW 425): «hat er...die Form, eine besondere Gestalt des Bewußtseins zu sein...» («ha la forma dell'essere una particolare Gestalt della coscienza»); *PbG* VIII, p. 556 (= § 797 = GW 427): «...in der Form einer Gestalt des Bewußtseins...» («nella forma di una Gestalt della coscienza»); *PbG* VIII, p. 556 (= § 798 = GW 427–428): «...Form der Gegenständlichkeit für das Bewußtsein...» («forma dell'oggettualità per la coscienza»).

era, con le parole di Wystan H. Auden, «un'età dell'ansia»: un'età che possedeva l'eredità scritta del mondo ellenico congiunta alla consapevolezza che quel mondo era irrimediabilmente perduto.

Ma piuttosto che la disperazione romantica o il gioco millenario dell'«invidia della *polis*», che presuppongono la «Forma di coscienza» stoica, gli stoici affrontarono decisamente il problema e costruirono un nuovo quadro di riferimento dopo la *polis* per lo spirito umano, cioè la «mente»: un quadro di riferimento che è diventato una «seconda natura», che è durato per più di duemila anni, e che costituisce il tema principale della *PbG*.

Il problema stoico era il fatto che i Greci della *polis* erano giunti alla «scoperta dello 'spirito umano'», e che questa scoperta era stata preservata nella scrittura durante il quinto e quarto secolo avanti Cristo mentre da principio aveva preso forma sotto le condizioni di una *oralità* non alfabetizzata. Questi scritti rendono chiaro che gli esseri umani inizialmente scoprirono la bellezza spirituale della vita umana in quanto umana come il risultato di un programma di «formazione», una *paideia*,¹⁶ il cui esito, per la prima volta nella storia, era una classe di esseri umani (seppure solo esseri umani maschi adulti cittadini di una *polis*) per i quali la loro felicità (*eudaimonia*) fu lo scopo delle loro attività (in quanto opposta ai «normali» – cioè che vengono prima e dopo la *polis* – scopi del dominio, dell'arricchimento o della salvezza). Questi cittadini erano avvezzi ad attingere la felicità, non attraverso lo studio, ma attraverso la partecipazione ai rituali domestici della casa (*oikos*) e ai riti pubblici della *polis*. Attraverso questi mezzi gli uomini potevano essere resi abituati a una vita virtuosa e resi capaci di una vita relativamente completa, una vita di felicità. Come ultima fase di tale sviluppo, Aristotele poté articolare la modalità di fruizione della vita felice, accessibile solo a pochissimi cittadini fortunati, come la soddisfazione del desiderio di comprendere, l'immenso piacere di contemplare (nell'espressione di Wilfrid Sellars) «come il mondo sta insieme nel senso più ampio possibile», come ogni cosa individuale, «*to de tō*» è una parte di una totalità attraverso una attività che è tesa, «*pros hen*», alla sua stessa perfezione.¹⁷ Tale visione è ciò che Aristotele chiamava l'attività più completa, la «contemplazione» (*theorein*) e che Hegel successivamente chiamerà «speculazione». L'attività degli individui in quanto individui, Aristotele la chiamava «*energeia*».

Storicamente, e dunque anche inadeguatamente, possiamo cogliere l'emergenza della «Forma della coscienza» considerando il breve dialogo riportato da Sesto Empirico fra uno stoico e uno scettico.¹⁸ Il tema della discussione è come identificare lo spirito umano. Un problema che non si poneva per i cittadini della *polis* che per primi scoprirono lo spirito umano e per i quali tale scoperta era questione di conoscenza tacita o di tradizione orale. Per essi la «spiritualità» era un fatto di attività abituali o di *paideia* e non era connessa con una data specie di animale, neppure con la specie *anthropos*. Nel mondo della *polis* la potenzialità della spiritualità umana era completamente realizzata solo¹⁹ da pochi maschi: quelli che avevano avuto la buona fortuna di essere stati allevati e abituati a certe attività

¹⁶ La parola «educazione» [*education*] è diventata troppo intellettuale, troppo stoica, troppo colta, per tradurre «*paideia*».

¹⁷ Aristotele, *Metaph.* IV, 1.

¹⁸ Sesto Empirico, *Adv. Math.* VIII, 275–77 (*SVF* II, 223, in parte).

¹⁹ È istruttivo il fatto che mogli, bambini e schiavi fossero considerati *più compiutamente* «spirituali» dei residenti stranieri («*meteci*»), alcuni dei quali – come il *Cefalo* che compare nella *Repubblica* di Platone (libro I) – erano molto ricchi e, nel caso del figlio di Cefalo, Lisia, molto colti. Si veda Aristotele, *Politica* I, 1260 a30 ss.

per mezzo della *paideia* in una buona *polis*. Col decadimento della *polis* (ca. 321 a.c.), i mezzi per rendere gli uomini animali politici si erano dissolti.

Dal dialogo di Sesto sembra che gli Stoici (che egli chiama «i dogmatici») avessero inizialmente tentato di estendere il concetto di spiritualità umana derivato dalla *polis* a tutti i membri della specie animale dotata di parola. Ma pare che si imbattono nella obiezione scettica secondo cui una tale definizione non poteva escludere uccelli come i pappagalli. Sesto riassume così la contro-obbiezione stoica:

(1) Essi [gli Stoici] dicono che non è il discorso pronunciato (*logos proforikos*) ma il discorso interno (*logos endiathetos*) quello per il quale l'uomo differisce dagli animali non razionali, visto che corvi, cornacchie e pappagalli emettono suoni articolati. (2) Né è quanto alla semplice impressione che l'uomo differisce (perché anche gli animali ricevono impressioni), ma per le impressioni prodotte mediante inferenza e combinazione [logica]. (3) Ciò consiste nel suo possedere il concetto del «seguire da» [inferenza] e nel cogliere, sulla base del «seguire da», l'idea di segno. Infatti il segno è esso stesso del tipo «Se questo, allora quello». (4) Pertanto l'esistenza di segni segue dalla natura dell'uomo [l'origine dello «specismo»] e dalla sua costituzione.²⁰

Questa distinzione, monumentale e densa di conseguenze, fra «discorso pronunciato» e «discorso interno»,²¹ fra discorso proferito ed inferenza, così essenziale per la logica proposizionale, per la «fede logica», e per i diritti umani, marca l'avvento di un modo di parlare e pensare che diventerà una «seconda natura» per la filosofia, e per molto altro nell'Occidente, sedimentandosi e trovando un'eco, per esempio, nella distinzione di Hobbes fra «discorso verbale» e «discorso mentale».

Hegel e altri hanno pienamente apprezzato ciò che ho chiamato il «momento emancipatorio» dello Stoicismo. La storia che Hegel espone nelle sue lezioni di filosofia della storia sarebbe incomprendibile senza tale apprezzamento. Lo Stoicismo è il momento vitale per il secondo stadio della celebre progressione dei mondi da (A) Uno è libero, a (B) Alcuni sono liberi, a (C) Tutti sono liberi. Ciò che distingue Hegel da tutti gli altri è la sua comprensione del fatto che questa storia, nonostante l'importanza mondiale della liberazione degli schiavi e, più recentemente, delle donne, è solo una storia – l'idea cioè che la storia in quanto storia non è suscettibile di comprensione filosofica.²²

La maggior parte dei filosofi nel mondo del linguaggio («Stoicismo») ha sostenuto che le pretese di conoscere mentalmente (internamente) cosa sta dietro la mente sono o (a) dogmatiche e da considerare, propriamente, mere congetture – ad esempio Sesto, Hobbes, Hume, l'ultimo Wittgenstein, Popper – oppure (b) garantite dalla benevolente intermediazione del Dio creatore – ad

²⁰ Sesto Empirico, *Adv. Math.* VIII, 275–76 (*SVF* II, 223, in parte).

²¹ Max Mühl, Richard Sorabji e altri hanno affermato che la biforcazione stoica del *logos* sarebbe adombrata in Platone e Aristotele. Ad esempio il *logos «en te psyche»*, «nell'anima», di cui parla Aristotele in *An. Post.* I, 76 b25, è citato da Mühl, ma Mühl e Sorabji, come molti altri, hanno dato una lettura deviata, «stoica», di Aristotele. La considerazione della stessa espressione in *An. Post.* II, 19, 100 a1 e 100 a7, rende chiaro tutto ciò, soprattutto alla luce del trattamento aristotelico del *nous* come «hexis», o «abito». La differenza fra «*en te psyche*» e «*logos endiathetos*», neologismo stoico, è manifesta. In breve, non c'è in Aristotele nessun concetto di una sfera di «spiritualità umana» o *Geist* che sia legata alla specie biologica e sia in qualche modo analoga alla postulazione di quel sostituto della spiritualità legata alla *paideia*, postulazione fatta dagli stoici con la loro nozione di «*logos* interno» o mente.

²² Si ricordi Aristotele, *Poetica* 9, a proposito dell'opposizione fra poesia e storia, su cui Hegel esprime un enfatico accordo.

esempio Agostino, Tommaso d'Aquino, Descartes, Leibniz. Kant è stato il primo nella tradizione stoica a tornare all'originale (pre-creazionista, cioè pre-Filone) insegnamento stoico che gli oggetti sensibili nella mente o coscienza derivano il loro carattere di tutto e di parte da due operazioni «logiche» o *Verbindungen*: (1) «predicazione» intra-proposizionale, *Zusammensetzung*, e (2) «connessione» inter-proposizionale, *Verknüpfung*, esercitate nel regno del *logos* interno o mente, come nella spiegazione stoica della causazione menzionata sopra.

La forma proto-kantiana dello Stoicismo non è così conosciuta come meriterebbe di essere. Per questa ragione citerò la migliore formulazione di essa a me conosciuta, che viene da Sesto:

[...] i dogmatici [sc. gli Stoici] sono soliti dire che ciò che è esterno, soggiacente (*hypokeimenon*) e sensibile (*aistheton*) non è né un tutto né una parte, ma siamo noi che gli aggiungiamo il predicato “tutto” o “parte”. Infatti “tutto” è un termine di relazione, in quanto un tutto è considerato tale in riferimento alle sue parti. E anche le «parti» sono relative, perché sono considerate parti in riferimento al tutto. Ma le relazioni si danno nella nostra coscienza [*summnemoneusei* = letteralmente: ricordo simultaneo] e la nostra coscienza è in noi. Di conseguenza, il tutto e le parti sono in noi, e ciò che è esterno, soggiacente, e sensibile non è né tutto né parte, ma una cosa di cui noi predichiamo la nostra coscienza [o ricordo].²³

Non voglio suggerire che Kant avesse qualche conoscenza del passo di Sesto appena citato. Voglio dire che l'argomento basilare di Kant può essere considerato come una «rioccupazione» (nel senso di Blumenberg) della «posizione» Stoica, se comprendiamo lo Stoicismo alla luce di questo sofisticato costruttivismo «kantiano» piuttosto che in termini della cruda dottrina dell'impressione catalettica come criterio della verità, consuetamente associata agli Stoici.

(2) *La «forma della coscienza» in quanto stoica*

Il tema della *PbG* è la problematica «Forma della coscienza» che è emersa col trattamento Stoico del linguaggio interno o mente in quanto surrogato della *paideia* della *polis*. Si tratta, a mia conoscenza, del primo e unico libro che affronta in modo chiaro questo problema. A un certo livello, il problema può essere enunciato facilmente, perché lo scetticismo è a tutti noi familiare. La coscienza distingue da sé un fattore con cui allo stesso tempo cerca di stare in relazione. Ciò che la coscienza distingue da se stessa è detto essere «per essa». Ciò che è «per essa» non può, *ex hypothesi*, essere presunto «in se stesso» o essere obbiettivamente conosciuto senza una «scandalosa» credenza nella rivelazione divina, il che è tipicamente esemplificato dal pensiero medievale, o senza una credenza ingenua nell'efficacia extra-filosofica delle «scienze»: un neo-medievalismo (talvolta chiamato «filosofia della scienza») che ha contraddistinto molta filosofia a partire dal diciassettesimo secolo.

Certo, noi tutti tendiamo a credere di avere conoscenza oggettiva. E, per Hegel, facciamo bene a crederlo. Il nostro problema è che cerchiamo di spiegare la correttezza della nostra credenza logicamente, entro la «Forma della coscienza».

Prima facie è semplice mostrare che formulazioni siffatte implicano un dogmatismo, ovverosia l'idea che possiamo distinguere un «in sé» entro il nostro campo di conoscenza conscia dove tutto è

²³ Sesto Empirico, *Adv. Math.* IX, 352–353 (*SVF* II, 80).

in ultima istanza «per la coscienza». Lo smascheramento di questo dogmatismo è chiamato scetticismo, classicamente formulato da Sesto Empirico, e formulato molto più crudamente da scettici più recenti. Esso nasce non appena si mostra, utilizzando vari mezzi ben conosciuti e testati dal tempo (i cosiddetti tropi), che ogni presunto «in sé» o criterio per colmare la distanza fra ciò che è «per la coscienza» e ciò che è «in sé», è in effetti una questione di «perseità», o è irrimediabilmente prospettico, per dirla con Nietzsche.

Ora Hegel, ho suggerito, per la prima volta ha localizzato la dialettica del dogmatismo e dello scetticismo *entro* la «Forma della coscienza». Ciò conduce naturalmente alla questione se egli abbia trovato un modo per sottomettere la stessa «Forma della coscienza» a una confutazione scettica. La risposta è positiva ma il modo, che è la stessa *PbG*, non è semplice. Anziché uno scetticismo formale che funziona entro l'opposizione della coscienza, c'è bisogno di ciò che egli chiama un «*sich vollbringende Skeptizismus*»,²⁴ uno «scetticismo esauriente». Non c'è nessuna operazione o tropo, infatti, non c'è nessuna lista sestiana di tropi entro i quali non solo una *Gestalt* della coscienza ma anche la «Forma della coscienza» possa essere costretta. *Ex hypothesi*, tutto sarebbe esercitato *entro* l'opposizione della coscienza e dunque lascerebbe la forma intatta.

Ma se potessimo vedere come la coscienza pone originariamente la opposizione di «in sé» e «per sé» attraverso cui essa è coscienza, e potessimo dunque considerare come essa, non come coscienza *per sé* ma come una *determinata* coscienza, subisce una *Gestalt* – la negazione determinata cui essa è suscettibile in quanto questa *Gestalt* della coscienza –, allora sarebbe in principio possibile considerare una sequenza di siffatte determinate *Gestalten* o «figure» della coscienza.

E se noi non intervenissimo nel processo, indulgendo in riferimenti alla storia o a «ben note» posizioni filosofiche, allora forse sarebbe possibile per una tale sequenza sviluppare se stessa autonomamente e magari persino arrivare ad una «*Gestalt*» della coscienza per la quale *qualunque* presunto «in sé» potrebbe essere visto soltanto come «per essa».²⁵

È chiaro che uno scetticismo esauriente non può, come lo scetticismo formale, esercitarsi su una singola *Gestalt*. La questione è come una sequenza autonomamente costituita di *Gestalten*, una *trama* con un inizio, un momento intermedio e una fine, potrebbe configurarsi. In questa fine c'è una distinzione nella *PbG* fra dimensioni rispettivamente *accusativa* e *dativa*, fra ciò che è *per* la coscienza, e ciò che è *alla* coscienza, fra ciò che è «für das Bewußtsein» e ciò che è «dem Bewußtsein»,²⁶ una distinzione mantenuta sistematicamente da Hegel lungo tutta la *PbG* ma che è stata notata da pochi

²⁴ *PbG*, p. 67 (= § 78 = *GW* 56).

²⁵ L'assoluzione dalla «opposizione della coscienza», dalla dialettica di dativo e accusativo, che sarà introdotta nel seguente paragrafo, è ciò che Hegel chiama «sapere assoluto», e descrive in *PbG* VIII: una «totale» «riduzione» fenomenologica o «epoché», che va molto oltre Husserl (uno «stoico» radicale). Sull'opposizione Hegel-Husserl si veda il mio [Die Epoché der Phänomenologie des Geistes](#) (= *Epoché der PbG*), «Hegel-Studien», *Beihft* 11, 1974, pp. 605–621.

²⁶ La distinzione accusativo/dativo è stata (Stuttgarter Hegel-Tage 1970) da me esplorata in *Epoché der PbG*, cit., pp. 618–621 e in *Phenomenology and Systematic Philosophy*, in M. Westphal (a cura di), *Method and Speculation in Hegel's Phenomenology*, Humanities Press, New Jersey, 1982, p. 27 ss.

studiosi tedeschi,²⁷ e non preservata in alcuna traduzione (eccetto nella mia²⁸) nelle lingue da me conosciute.²⁹ Inoltre questa distinzione è il principale elemento per la soluzione della trama della *PbG*, giacché consente ai lettori di Hegel di vedere come la «Forma della coscienza» subisca una sequenza di *Gestalten* che comincia, si sviluppa, e, cosa più importante, finisce,³⁰ come una tragedia classica.

La distinzione è inizialmente enunciata nell'Introduzione, in modo esplicito:

Nella coscienza, un momento è *per* un altro; in altre parole, la coscienza in generale ha la determinatezza del momento del sapere in se stessa. Allo stesso tempo, questo altro è *alla* coscienza, non solo qualcosa *per* essa; è anche qualcosa al di fuori di questa relazione o *in sé*; il momento della verità.³¹

Ciò che lo scetticismo formale smaschera è che in ogni *Gestalt* della coscienza ogni presunto «in sé» può essere ridotto a un «per sé». Ogni versione dello scetticismo è una variazione su questo tema. La comprensione originale di Hegel è che un tale smascheramento è allo stesso tempo un occultamento del fatto che un «in sé» ridotto a un «per sé» è esso stesso un nascosto «in sé», cioè un «*per sé*» (accusativo) *alla* coscienza (dativo).³² Entro la «Forma della coscienza» tale transizione è invisibile,³³ sia *alla* coscienza scettica che *alla* coscienza dogmatica. Ma la transizione, seppure nascosta, deve essere compiuta, e la distinzione fra «in sé» e «per sé» deve essere mantenuta, altrimenti la coscienza non potrebbe più essere la struttura fondativa della conoscenza, ciò la cui definitiva eliminazione (*PbG* VIII) è l'intero obiettivo della *PbG*.

La partecipazione a questo dramma è aperta a coloro che si uniscono al «noi fenomenologico». Per unirsi, per giocare il ruolo di questo «noi», per seguire *la trama* dobbiamo essere capaci di dubitare della percorribilità della stessa «Forma della coscienza». Un tale dubbio non può eliminare questa Forma. Eppure, se esercitato in modo ininterrotto, ci può trattenere dalla surrettizia interruzione della trama, dell'immanente sviluppo da *Gestalt* a *Gestalt*, e dunque ci può consentire di comprendere il dramma.

²⁷ Il ruolo della distinzione accusativo/dativo nella *PbG*, riconosciuta per la prima volta in *Epoché der PbG*, cit., è discussa in K. Hartmann (a cura di), *Die ontologische Option*, De Gruyter, Berlin, 1976, pp. 233 e 261.

²⁸ Cfr. le seguenti mie traduzioni dalla *PbG*: G.W.F. Hegel, *The Introduction to the Phenomenology of Spirit*, in M. Heidegger, *Hegel's Concept of Experience*, Harper & Row, New York, 1970, p. 7 ss. *et passim*; G.W.F. Hegel, *Sense Certainty (PbG I)*, PF XXXII, 4 (2001), pp. 399–406; G.W.F. Hegel, *Stoicism (PbG IV, B)*, in K.R. Dove, *Logic and Theory in Aristotle, Stoicism, Hegel*, cit., p. 318 ss.; G.W.F. Hegel, *Absolute Knowing (PbG VIII)*, PF XXXII, 4 (2001), pp. 407–419.

²⁹ La traduzione italiana di Vincenzo Cicero (Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Milano, Bompiani, 2000) talvolta adotta l'infelice espediente di rendere la dimensione dativa «*dem Bewußtsein*» con «agli occhi della coscienza».

³⁰ Contro, fra altri, Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1966 (trad. it. *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004).

³¹ *PbG*, p. 71 (= § 84 = *GW* 59).

³² Tale sviluppo, che si estende lungo tutta la *PbG*, è descritto brevemente, per le cinque prime *Gestalten*, nella sezione successiva.

³³ La transizione (*Umkehrung*) ha luogo «alle spalle» della coscienza in questione («*hinter seinem Rücken*»), *PbG*, p. 74 (= § 87 = *GW* 61).

(3) *Lo stoicismo come «Gestalt della coscienza»*

Per lo scopo di questo articolo è essenziale introdurre, sebbene lo si possa fare solo inadeguatamente, il senso di ciò che lo Stoicismo è in quanto *Gestalt* della coscienza nella *PbG* e come esso risulti dalla dialettica accusativo/dativo. In breve, è il quinto nella sequenza di *Gestalten* che comincia con la «Certezza sensibile» (*PbG* I) e termina col «Sapere Assoluto» (*PbG* VIII). Ciò che segue è una descrizione di queste prime cinque *Gestalten* che porta alla luce la doppia dimensione accusativo/dativo che dà forma alla trama. La «Certezza sensibile» segna l'inizio di questa sequenza poiché il suo criterio di verità presupposto e dunque non tematizzato è il primo criterio possibile, l'immediatezza indeterminata.³⁴

Questo criterio è *alla* coscienza in un modo analogo al modo in cui il percorso interno dell'inferenza logica è *a* Crisippo. Entrambi esemplificano la «fede logica». Ciò che è *per* la coscienza sono particolari, i particolari della sensazione immediata. Questi particolari sono considerati veri nella misura in cui sono un «questo» immediato.

Non appena la «Certezza sensibile» compie ripetuti tentativi di spiegare come una sensazione particolare può essere vera in virtù della sua immediatezza, il criterio sinora non tematizzato dell'immediatezza *alla* coscienza, il «questo», nasce ora *per* la coscienza. In quanto *per* la coscienza, tuttavia, il «questo» come immediato particolare si rivela un universale, un «questo» in rapporto a tutti i particolari, e perciò mediato. Per il mediare così, il «questo» diventa un «in sé» che è adesso *per* la coscienza. In quanto *per* la coscienza, l'«in sé» anteriore *alla* coscienza diventa il *nuovo* «in sé» *alla* coscienza, non più un particolare come ciò che intende giudicare ma un universale che media i particolari sensibili.

Dunque il particolare «questo» della «Certezza sensibile» diventa la «cosa» universale della «Percezione» (*PbG* II), e il criterio prima non tematizzato della «immediatezza» diviene, in quanto *per* la coscienza, la condizione universale (*Be-ding-ung*) in cui i particolari sensibili devono ora essere colti (cioè presi per veri, *wabrgenommen*, «percepiti»; la *Gestalt* in questione si chiama «Percezione», «*Die Wahrnehmung*»).

Ciò che è adesso *per* la coscienza è la relazione fra un universale (come «la cosa») e i particolari («le proprietà *di* una cosa»). Ciò che è *alla* coscienza, o ciò che è ora criteriologico, è la convinzione che la cosa possa essere la correlazione delle *sue* proprietà sensibili, ciò che erano stati i particolari «selvatici» della «Certezza sensibile». Ciò che la *Gestalt* chiamata «Percezione» porta alla luce è che la cosa percepibile (l'universale) e le proprietà percepibili (i particolari) dovrebbero avere ma non hanno alcuna correlazione dimostrabile in quanto percepibili. Ciò che è il criterio *a* questa seconda *Gestalt*, cioè la correlazione dei particolari sensibili con un universale sensibile, la cosa, in quanto ora tematizzata *per* la coscienza, diventa la correlazione dei particolari sensibili con un universale *per sé*,

³⁴ La quale non deve essere confusa con la «immediatezza indeterminata» con cui comincia la *Scienza della Logica*. Qui nella *PbG* essa è il primo criterio entro la «opposizione della coscienza». Nella *Scienza della Logica* l'opposizione della coscienza è stata eliminata, come Hegel dice, dalla comprensione della *PbG*. Su ciò si veda il mio [Hegel's Deduction of the Concept of Science](#), in R.S. Cohen e M.W. Wartofsky (a cura di), *Hegel and the Sciences* (Boston Studies in the Philosophy of Science, Vol. 64), D. Reidel, Dordrecht, 1984, pp. 27 ss.

cioè indipendente dalla cosalità sensibile, o incondizionata, che è come dire «non cosalizzata»³⁵ (*un-bedingt*).³⁶

L'universale non condizionato dalla sensibilità, l'implicito criterio della «Percezione», ora reso esplicito o *per* la coscienza, diventa, in quanto *per* la coscienza, ciò che è adesso, nell'«Intelletto» (*PbG* III), *alla* coscienza, il nuovo criterio, un universale che non solo correla i particolari sensibili, come la cosa della Percezione, ma inoltre, dietro il velo dell'apparenza, li *produce*: «forza». In quanto produttivo dei particolari sensibili, tuttavia, la forza deve essere tenuta nel regno «logico» del «discorso mentale» (come «noumeno»), dietro un «velo» che separa il regno logico soprasensibile (che è solo *alla* coscienza) dal regno empirico dei particolari *per* la coscienza. Con la spiegazione della coscienza (*Erklären*) di come ciò accade nella coscienza medesima, il velo è tematizzato (reso *per* la coscienza) e dunque strappato.

Il risultato è una *Gestalt* della coscienza, la «Autocoscienza» (*PbG* IV), *alla* quale la misura della verità è la suscettibilità dei sensibili ad essere portati oltre il velo, ora tematizzato, e ridotti all'unità con la coscienza stessa. Hegel chiama questo progetto di riduzione all'unità con sé «desiderio» («*Begierde*»).

Tutti gli oggetti dell'autocoscienza in quanto desiderio sono «veri» solo nella misura in cui sono ridotti all'unità con essa. La parola comune è «consumo». Ma fra i candidati alla «verità» così incontrati, ci sono due tipi di cose: oggetti semplici per il consumo (ad esempio noci) e oggetti che sono capaci di sottomissione animata (alcuni altri animali). Le noci, come gli altri animali, possono semplicemente venire consumati. Nel caso degli altri animali (cioè, esseri viventi), ciò comprenderà la loro morte. In quanto essi sono capaci di sottomissione, tuttavia, la morte può essere evitata. Infatti un essere animato può, attraverso la sottomissione, interporsi fra un altro essere animato desiderante e ciò che questo essere cerca di consumare. Tale interposizione può prendere la forma della «servitù» in cui, a causa della paura della morte, un animale desiderato che è potenzialmente coscienza può negare il suo stesso desiderio della riduzione degli oggetti all'unità con sé (la «verità» dell'«Intelletto», *PbG* III) e trasferirlo (attraverso il riconoscimento) ad un altro. Con tale atto una coscienza evita la morte e si pone come un intermediatore fra una coscienza dominante e il regno di cose che questa cerca di dominare e di ridurre all'unità con sé, cioè la natura in generale.

In tale posizione di intermediazione la coscienza che si auto-subordina sopprime il suo stesso desiderio di ridurre le cose all'unità con sé ed è, come tale, capace di mediare la relazione con la natura dalla parte dell'entità animata dominante che minaccia la sua vita.

In questa situazione, l'entità minacciante è «riconosciuta» come qualcosa d'altro dalla natura pura e l'entità minacciata sospende per questo il suo desiderio di fronte alla natura per «servire» questa entità (ora riconosciuta *come* una coscienza) di cui ha paura. Tale stato è chiamato «Servitù» e la *Gestalt* temuta e servita è chiamata «Signoria». Il principale risultato di questa relazione, «servo e padrone», è

³⁵ L'espressione dell'autore è «un-thinged» [N.d.T.].

³⁶ «*Das unbedingt Allgemeine*», «l'universale incondizionato (o non-cosalizzato [un-thinged])», *PbG* III, pp. 102–103 (= § 132 = *GW* 82); 103–104 (= § 134 = *GW* 83); 104 (= § 135 = *GW* 83); 105–106 (= § 136 = *GW* 83–84). Per contrasto si consideri «*bedingte Allgemeinheit*», «universalità cosalizzata [thinged]» in *PbG* II, p. 100 (= § 130 = *GW* 79).

che la *Gestalt* del servo, avendo sospeso il suo desiderio di «*laborare*» semplicemente sulle cose naturali e consumarle, può «*operare*» su di esse,³⁷ cioè imporre la sua «forma» sulle cose che durano, che non sono solo evanescenti oggetti di consumo. In questa condizione la *Gestalt* della coscienza «servile» ha la libertà di scoprire le forme che ha imposto sulle cose mentre è sospeso il suo desiderio di consumarle.

Questa è la circostanza in cui l'autocoscienza «servile» può scoprire che essa è una sorgente di forma per le cose fatte e per ciò stesso scoprire che essa è una sorgente determinata di forma (o determinatezza). Bisognerebbe notare che il modo signorile dell'autocoscienza non ha un tale potenziale di sviluppo di sé poiché a tale autocoscienza il modo servile è semplicemente un aumento della struttura della riduzione a unità con sé che era il prodotto dell'«Intelletto».

Di conseguenza è il modo servile dell'autocoscienza che ha la potenzialità di svilupparsi. Questo sviluppo è realizzato nello «Stoicismo», la situazione in cui una *Gestalt* della coscienza scopre, attraverso le forme che impone operando sulle cose, di avere «una mente sua propria». Una volta che ha conseguito questo stato, tuttavia, la *Gestalt* stoica della coscienza non può distinguere fra le forme che essa impone per mezzo del suo operare sulle cose naturali. Essa è infatti «libera», ma in un modo indeterminato. È la prima *Gestalt* che può essere detta relazionarsi a cose determinate (l'obbiettivo che eludevano la «Certezza sensibile», la «Percezione», e l'«Intelletto») ma la condizione che ne risulta è vuota e astratta. Questa è la situazione dello «Stoicismo» come *Gestalt* della coscienza.

(4) Il superamento dello «stoicismo»: «assoluzione» dalla «opposizione della coscienza»: «sapere assoluto» (PHG VIII)

Il titolo dell'ultimo capitolo della *PbG* si è dimostrato essere problematico per molti interpreti. Bandom lo definisce «allarmante». Esso è parso suggerire una conoscenza dell'assoluto («Dio», «l'infinito», etc.) dal punto di vista della coscienza. Ma un tale conoscere sarebbe incompatibile con un'opera che ha annunciato il suo percorso come uno «scetticismo esauriente». Pertanto si tratterebbe di uno «scandalo» nel senso di Kant,³⁸ come infatti è stato per molti interpreti. Per evitare questa difficoltà dobbiamo ricordarci che la parola «assoluto», come molte altre in Hegel, acquisisce il suo senso attraverso la contrapposizione al suo altro: in questo caso attraverso la sua contrapposizione a «relativo». Le varie *Gestalten* della «opposizione della coscienza» implicano tutte un contrasto fra ciò che è relativo, per la coscienza, e ciò che è assoluto sebbene non tematizzato, alla coscienza. In *PbG* VIII questo contrasto, che costituisce la fonte del movimento (*Bewegung*, come una *kinesis*) della

³⁷ La *PbG* riconosce la distinzione di John Locke fra «the labour of our bodies and the work of our hands», «il lavoro dei nostri corpi e l'opera delle nostre mani» (*Second Treatise on Government*, V, 27). Come nota Hannah Arendt in *The Human Condition*, UCP, Chicago, 1958 (trad. it. *Vita Activa: la condizione umana*, Bompiani, Milano, 1991), la distinzione lavoro/opera è implicitamente catturata in tutte le lingue europee. Ma nella *PbG* Hegel fu il primo a fare una distinzione concettuale e quindi esplicita fra il lavoro e l'opera. Poi, nello stesso modo, Hegel fu il primo, nella *Rechtsphilosophie*, a rendere intelligibile la distinzione fra lo stato e la società civile e perciò fra la scienza politica e le scienze sociali, una distinzione che nel frattempo è diventata canonica. Si veda H. Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, Oxford University Press, New York, 1941 (trad. it. *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale*, il Mulino, Bologna, 1997).

³⁸ Cfr. *supra* nota 21.

coscienza lungo tutta la *PbG*, è eliminato e non più utilizzato nel sistema della filosofia che seguirà, vale a dire l'*Enciclopedia*. Qui il contrasto accusativo/dativo è «menzionato» nella *Anmerkung* al § 418, nella «teoria» hegeliana della coscienza, ma mai «usato» né in quest'opera, né nella *Scienza della Logica*, né nei *Lineamenti di Filosofia del Diritto*, le sole altre opere pubblicate da Hegel.

L'«assoluto» che viene descritto nella «Religione», e dunque il «relativo» fondato in ciò che era *alla* coscienza, viene rimesso in scena nel «Sapere Assoluto» come essente completamente *per* la coscienza. Attraverso il ricordo delle *Gestalten* e lo sviluppo del Concetto, prima come *Gestalt* della coscienza, poi come *Gestalt* che comprende la coscienza, arriviamo al «Sapere Assoluto». Quando tutto ciò che era *alla* coscienza è ormai *per* la coscienza, la *logica* trascendentale è eliminata, ciò che era «in sé» *alla* coscienza non è più, il conoscere è «assolto» dalla sua presunta *Ding an sich*, anche in quanto noumeno, tutto è semplicemente *per* la coscienza e può prendere avvio una pura *teoria*. L'opposizione (*a/per*) della coscienza è stata eliminata. Il compito della *PbG* è completato.

Quest'ultima *Gestalt* dello Spirito è il *sapere assoluto*. È lo Spirito che al proprio contenuto completo e vero conferisce la forma del Sé, e in tal modo realizza il proprio concetto, e che resta in pari tempo all'interno del proprio concetto in questa realizzazione. È lo Spirito che sa di se stesso nella *Gestalt* dello Spirito: è il *sapere che comprende*. Non è soltanto [la] *verità* [ad esso] che è, *in sé*, completamente equivalente alla *certezza* [per esso]; [qui] la *verità* [che era ad esso] ha anche la *Gestalt* della *certezza* di sé dello spirito [per esso], è nella sua esistenza, cioè è per lo Spirito conoscente nella forma dello spirito autoconoscente. La *verità* è il *contenuto* che nella Religione [in quanto ad esso] è ancora diseguale dalla sua *certezza* [per esso]. Infatti questa equivalenza [fra ciò che è ad esso e ciò che è per esso] è costituita quando il contenuto ottiene e preserva la *Gestalt* del Sé. Ciò che in tal modo diventa l'elemento dell'esistenza o la *forma dell'oggettualità* [*Gegenständlichkeit*] per la coscienza è lo stesso di ciò che è l'essenza medesima, cioè il Concetto. Lo Spirito che *appare* alla coscienza in questo elemento, o, il che qui è lo stesso, lo Spirito prodotto in questo elemento dalla coscienza, è la *scienza* [teoria].³⁹

Il ricordo delle precedenti *Gestalten* fatto qui, in contrasto con l'«in sé» della «Religione», in cui le *Gestalten* precedentemente ridotte erano *a* una coscienza quasi-assoluta, ci ha condotto alla situazione del sapere assoluto, ove la dimensione del dativo è eliminata e la «opposizione della coscienza» è di conseguenza sorpassata

Il sapere assoluto rende le *Gestalten* della coscienza e i loro rispettivi «in sé» comprensibili in quanto essi possono essere visti *come parti* di una totalità che sono tutte *per* la coscienza. In ogni precedente transizione, inclusa quella di *PbG* VII, una *Gestalt* successiva tacitamente o «dativamente» conduceva la riduzione fenomenologica alla «perseità» prospettica della sua *Gestalt* precedente ad essere il punto di partenza per una nuova *Gestalt* con un nuovo criterio logico.

Qui l'illusione dell'inferenza *logica* dal punto di vista della coscienza è superata, poiché non c'è più un punto di vista logico o, meglio, poiché tutte le operazioni logiche che pretendevano di essere teoretiche sono ora concepite come implicanti un punto di vista. Il contrasto fra inferenza non-

³⁹ *PbG* VIII, p. 556 (= § 798 = *GW* 427). (Cfr. la trad. it. di E. de Negri, *Fenomenologia dello spirito*, cit., II, pp. 295–296).

prospettica e candidati prospettici per la verità è eliminato. Il sogno formalistico di un discorso univoco deve cedere a una teoria in cui le cose «si dicono in molti modi».

Il viaggio appare essere sensato solo nel momento in cui la sua destinazione è raggiunta, come nella conclusione di una tragedia classica. Contro Alexandre Kojève e molti altri interpreti, il «noi» della *PbG* non vede la sequenza di *Gestalten* dal punto di vista del «sapere assoluto», come se il «noi» fosse sparato da una pistola. Tutto ciò che la *PbG* intende realizzare è *consentire* che il «noi», scettico da principio alla luce dell'«Introduzione» ma in nessun modo «assoluto», *raggiunga* alla fine una «assoluzione» dall'opposizione della coscienza: il «Sapere Assoluto».

La progressione di *Gestalten* della coscienza nella *PbG* è per la «Forma della coscienza» un viaggio lineare, un movimento o «*kinesis*», «un processo che realizza una potenzialità in quanto è una potenzialità».⁴⁰ La coscienza è in movimento (*kinesis*), nel tempo, nonostante la sua illusione «logica» di atemporalità; la speculazione (*theoria*) è *attività (energeia)*, davvero atemporale. Ad ogni stadio o *Gestalt* la coscienza ritiene un in-sé che è *ad* essa atemporale; essa crede di aver completato il suo movimento e raggiunto la sua destinazione, di aver trattenuto la propria verità e raggiunto il suo punto di vista finale, di esser giunta al riposo. Essa ancora partecipa alla «fede logica». Ma il movimento di una *Gestalt* nella *PbG*, come quello delle cose nella *Fisica* di Aristotele, è solo la realizzazione del potenziale in quanto potenziale. La fine di un movimento (*Gestalt*) è solo l'inizio del successivo. Una fondazione, un in-sé *alla* coscienza, è ridotto a un in-sé *per* la coscienza solo per riemergere come un in-sé *per* la coscienza che è ora *alla* coscienza una nuova fondazione per una nuova, risultante *Gestalt*. Sin quando la coscienza non raggiunge lo stadio in cui diventa *attività (energeia, Wirklichkeit)*⁴¹ nel sapere assoluto, essa rimane in perpetuo e inarrestabile movimento, divisa fra le sue dimensioni dativa e accusativa. Dunque dall'interno del punto di vista della coscienza afflitta dalla sua opposizione, il suo viaggio è una «via della disperazione», un movimento verso un termine che si estende progressivamente nel tempo, fino a quando è assolto dalla «opposizione della coscienza», dal contrasto fra dativo e accusativo, nel «Sapere Assoluto».

Quando raggiungiamo il punto di vista del sapere assoluto, il punto di vista della scienza o «teoria» aristotelicamente concepita, o attività teoretica, diventa chiaro che l'esperienza *in* ogni *Gestalt* della coscienza è temporale. Ogni *Gestalt* che esemplifica la «Forma della coscienza» subisce un processo che è affine alla *kinesis*: implica il tempo ed è incompleto e reiterativo. Il processo che sviluppa *tutte* le *Gestalten*, la «Forma della coscienza», che è la stessa *PbG* considerata come un tutto, è come la trama (*mythos*) di una tragedia classica. La «trama» della *PbG* drammatizza il movimento (*kinesis*) di successive *Gestalten* cosicché «noi» possiamo vedere che la *PbG* nell'insieme è «un tutto che ha ... un

⁴⁰ Aristotele, *Phys.* III, 1, 201 a10.

⁴¹ Aristotele non fornisce mai una definizione di *energeia*, come fa invece con la *kinesis* in *Phys.* III, 1, «d'attualizzazione del potenziale in quanto potenziale». In precedenti pubblicazioni ho tentato di colmare questa lacuna definendo l'*energeia* «attualizzazione del potenziale in quanto attuale», con particolare riferimento a *Metaph.* IX, 1050 a15–17. Cfr. K.R. Dove, *Words and Things in Aristotle and Hegel*, cit., p. 136. La distinzione è correlata anche alla attività in Hegel.

inizio, un momento intermedio e una fine». ⁴² Pertanto la *PbG* è come la *mimesis* ⁴³ dell'azione (*praxis*), quella trama che Aristotele considera l'«anima» (*ψυχή*) della tragedia. ⁴⁴ In quanto implicante il tempo, la sequenza delle *Gestalten* della coscienza è affine alla storia. Tuttavia, a differenza degli «stadi» storici, che sono irrimediabilmente «sovradeterminati» (*überbestimmt*), le *Gestalten* della coscienza sono, come la *kinesis* in Aristotele, suscettibili di comprensione. Questa è la trama della *Fenomenologia* di Hegel.

A parte l'accento al teorizzare atemporale in *PbG* VIII, non vi è una pagina della *PbG* in cui si possa trovare qualcosa come la «teoria» nel senso aristotelico o hegeliano. ⁴⁵ La teoria si può trovare in abbondanza nella *Scienza della Logica*, nell'*Enciclopedia* e nei *Lineamenti di Filosofia del Diritto*, dove non c'è traccia del «metodo fenomenologico di Hegel» né del correlativo contrasto accusativo/dativo – neppure nella sezione «Fenomenologia dello Spirito» dell'*Enciclopedia* (§§ 413–439). ⁴⁶

Queste opere sistematiche formano un circolo, un circolo di «teoria» reso evidente solo nell'*Enciclopedia*, che, ahimé, rimane, come Hegel l'ha lasciata, un busto non finito. Nondimeno, le considerazioni fatte qui dovrebbero aver gettato un po' di luce sul motivo per cui l'*Enciclopedia* di Hegel (§ 577) si conclude e, non dimentichiamolo, comincia (infatti è un circolo) con le seguenti parole, qui nuovamente tradotte, tratte da Aristotele:

Il pensare (*noesis*) in sé è ciò che è migliore in sé, e ciò che il pensare è nel senso più pieno è ciò che è migliore nel senso più pieno. Il pensare comprende se stesso partecipando al pensare. Col dedicarsi al pensiero e col pensare, esso diventa pensiero, cosicché questo pensare e il pensato sono lo stesso. Infatti il pensare (*nous*) è la capacità di comprendere (*dektikon*) pensiero ed entità (*ousia*). Nel comprendere entrambi, pensiero ed entità, esso si dà all'attività ed è attualizzato. È a causa di questa attività, piuttosto che della potenzialità, che il pensare sembra partecipare al divino. Infatti, l'atto di teorizzare è il più piacevole e il migliore. Se allora questa felicità di cui noi talvolta godiamo è ciò di cui Dio gode sempre, ciò desta la nostra ammirazione. Se la felicità del Dio è più grande, ciò desta ancor più la nostra ammirazione. Ed è così. Infatti, la vita è divina; poiché vivere è l'attività (*energeia*) del pensare, e l'attività (*energeia*) è Dio. E l'attività (*energeia*) di Dio è in sé la migliore ed eterna. Dunque noi diciamo che Dio è un essere vivente, eterno, il migliore, cosicché il vivere e la vita continua ed eterna sono divini. Questo è Dio. ⁴⁷

⁴² Aristotele, *Poetica* 7, 1450 b27. Per la funzione analoga dei tre «principi» nella «teoria» secondo Aristotele, cfr. *Phys.* I, 7, 191 a12–14, e per una spiegazione dei tre principi come l'«anima» della «teoria» in Hegel come in Aristotele, cfr. il mio *Words and Things in Aristotle and Hegel*, cit., pp. 133–138.

⁴³ Cfr. K.R. Dove, *Aristotelian vs. Socratic Mimesis in Hegelian Perspective*, in D. Wandschneider (a cura di), *Das Geistige und das Sinnliche in der Kunst*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2005, pp. 29 ss.

⁴⁴ Aristotele, *Poetica* 6, 1450 a37.

⁴⁵ Dunque i tanti libri che trovano nella *PbG* la «teoria» di Hegel su questo o su quello devono essere gettati nel «fuoco» acceso da David Hume.

⁴⁶ Questo semplice fatto, che può essere accertato da qualunque lettore attento, dovrebbe, visto la letteratura hegeliana, suonare stupefacente. Senz'altro resterà inosservato da parte di qualunque interprete che dimentichi il contrasto dativo/accusativo, che costituisce il metodo fenomenologico di Hegel.

⁴⁷ Aristotele, *Metaph.* XII, 7, 1072 b18–30 (cfr. la trad. di K. Dove & J. Middleton in K.R. Dove, *Logic and Theory in Aristotle, Stoicism, Hegel*, cit., pp. 315–316).

Non dobbiamo mai dimenticare che il Dio di Aristotele e Hegel, a differenza di quello del Giudaismo, della Cristianità e dell'Islam, non è trascendente.⁴⁸ Egli (esso) non ha creato il mondo. Il riferimento alla «esposizione di Dio come esso è nella sua eterna essenza e prima della creazione della natura e dello spirito finito» all'inizio della *Scienza della Logica*, è una battuta scherzosa.⁴⁹

Tutto ciò è tanto poco una «soluzione» che porta al «segreto di Hegel» quanto la famigerata triade: tesi, antitesi, e sintesi. Tali «soluzioni» sono utili solo a coloro non leggono o non possono leggere Hegel, ma sanno che egli era un filosofo «famoso» su cui «qualcosa» deve pur essere detto.

Lo Hegel che ho descritto in questo articolo non è famoso. È praticamente sconosciuto.

Spero di avere reso plausibile il fatto che la trama della *Fenomenologia* offre un percorso verso una teoria i cui piaceri sono divini.

(Traduzione di Diego Zucca, in collaborazione
con Jennifer Middleton e Kenley R. Dove)

⁴⁸ Il Dio che Hegel invoca qui è il Dio di Aristotele, una *energeia* pura e immanente, non il Dio creatore trascendente nel senso Giudaico-Cristiano-Islamico, un Dio totalmente alieno ad Aristotele e a Hegel, sebbene il punto di vista di Hegel su questo tema non potrebbe essere, per ovvie ragioni, espresso in modo inequivoco.

⁴⁹ Cfr. *WdL*, trad. it., cit., I, p. 31. Hegel amava le battute. La sua allusione a Dio prima della creazione delle cose è abbastanza ovviamente un riferimento ironico a Spinoza, *Tractatus de Intellectus Emendatione* (IX, De idea falsa, 71): «[...] sicut aliqui Dei intellectum concipiunt, antequam res crearet». Riferimento ironico perché Spinoza era ben noto a Hegel, insieme ad altri intellettuali tedeschi contemporanei, come un anti-creazionista radicale.