

Soggettività e assoluto

T

Hegel: il soggetto e l'assoluto

Maurizio Pagano

1. *In cammino verso il sapere assoluto*

La questione del rapporto tra il soggetto e l'assoluto ha un ruolo essenziale nella formazione del pensiero di Hegel e nella sua elaborazione matura; si può dire anzi che la sua soluzione di tale questione rappresenti proprio il centro del suo pensiero. D'altra parte con questa teoria egli ha offerto un contributo fondamentale e in certa misura paradigmatico all'indagine della filosofia successiva su questo tema. Se questa constatazione è indubitabile, resta però aperta la questione di come si debba intendere più precisamente il significato di questo punto del pensiero hegeliano. La difficoltà dell'argomento è testimoniata dal fatto, ben noto, che fin dall'inizio e fino ad oggi la storia delle interpretazioni è stata attraversata dal conflitto tra le letture che tendono a risolvere il rapporto tra soggetto e assoluto nel senso di una compiuta immanenza e quelle che mettono in luce una dimensione di apertura, che resiste a quella risoluzione completamente immanente.

Tenendo conto di questa situazione, la ricerca che propongo cercherà di mettere in luce gli elementi che permettono di orientarsi all'interno di questo conflitto; essa rivolgerà la sua attenzione anzitutto al percorso di formazione del pensiero di Hegel, per poi concentrarsi sulla sua esposizione matura della logica. In generale essa terrà presenti due ordini di domande, che sorgono quasi naturalmente per ogni lettore che si accosta a questo nodo centrale del pensiero hegeliano: da una parte ci si chiede quale sia il rapporto tra il soggetto concreto, finito e incarnato, e il soggetto di quel sapere che pensa adeguatamente l'assoluto; dall'altra parte ci si domanda quale rapporto ha l'assoluto di Hegel con la verità ultima, e con il Dio della religione.

V'è un celebre passo di Hegel che, in una ricerca sul nostro tema, richiede e quasi esige di essere collocato come punto di partenza e insieme come punto di riferimento dell'intero percorso. Dopo avere portato a termine il testo della *Fenomenologia* con l'esposizione del sapere assoluto Hegel, nella *Vorrede*, che è pensata come prefazione non solo dell'opera ma dell'intero sistema, espone in forma discorsiva, e dunque non scientifica e sistematica, il nucleo del suo pensiero. Dopo una prima sezione, che è rivolta a collocare la sua opera nel contesto del dibattito contemporaneo e a prendere le distanze dalle posizioni illuministiche e romantiche che allora si fronteggiavano, Hegel passa a esporre direttamente il punto centrale della sua prospettiva. Il tema che ci interessa è affrontato proprio nella primissima frase (al capoverso 17 della *Prefazione*): «Es kommt nach meiner Einsicht [...], alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken»¹. Nella mia traduzione il passo viene reso così: «Secondo il mio modo di vedere [...], tutto dipende da questo: che si colga e si esprima il vero non come *sostanza* ma, altrettanto decisamente, come *soggetto*»². Con questa versione ho scelto di seguire la linea interpretativa che era già stata adottata da Enrico De Negri. Altre traduzioni preferiscono invece sottolineare la contrapposizione tra la sostanza e il soggetto; così nella versione, peraltro molto pregevole, di Gianluca Garelli, si legge: «Secondo il mio modo di vedere [...], tutto dipende da questo: cogliere ed esprimere il vero non come *sostanza*, ma anzi propriamente come *soggetto*»³. La divergenza è motivata dal fatto che Hegel, dicendo «*eben so sehr*» sembra porre il soggetto sullo stesso piano della sostanza, ma per rendere perfetto l'appaiamento dei due termini avrebbe dovuto dire, nella prima metà della sua tesi, «*nicht nur als Substanz*», non *solo* come sostanza, mentre il *nur* manca.

Tutto considerato continuo a preferire la mia traduzione, perché non mi pare che Hegel intenda stabilire una contrapposizione tra la sostanza e il soggetto, anche se è vero che in queste pagine l'enfasi cade sull'importanza e sulla novità dell'operazione che consiste nell'intendere l'assoluto come soggetto. Orientandomi in questo senso tengo presenti le considerazioni di Dieter Henrich, che nella sua ricostruzione, attenta soprattutto alla dimen-

¹ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, vol. IX, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, Meiner, Hamburg 1980, p. 18.

² G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito. Prefazione, Introduzione, Il sapere assoluto*, traduzione, introduzione, analisi del testo a cura di M. Pagano, S.E.I., Torino 1996, p. 63.

³ G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, trad. it. a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008, p. 13.

sione argomentativa del pensiero hegeliano, ha indicato nella convergenza articolata dei due concetti di sostanza e soggetto la tesi centrale della filosofia di Hegel, che la distingue dalle altre concezioni dell'assoluto. La nozione di sostanza, secondo Henrich, di per sé segnala l'identità, l'eguaglianza con sé della realtà ultima, che non è coinvolta nel processo dei suoi accidenti, ma resta la potenza su di essi; la nozione di soggetto presa per sé indica l'attività che si riferisce a se stessa attraverso il rapporto negativo alle sue differenze, e che può anche perdersi in esse; il soggetto che è anche sostanza è quello in cui l'eguaglianza con se stesso si realizza proprio attraverso il rapporto alle differenze, l'identità si ottiene passando attraverso la negatività; così esso è la realtà ultima e l'unico vero⁴. Questa tesi, secondo l'interprete, fornisce anche la spiegazione dell'altra affermazione fondamentale che Hegel formula poche pagine dopo, secondo cui l'assoluto va pensato come spirito (capov. 25).

Questa interpretazione di Henrich non può essere, in questo punto iniziale, presa come definitiva; tuttavia essa ci ha già segnalato molti dei temi che sono in gioco quando ci si confronta con la riflessione hegeliana sull'assoluto e sul suo rapporto con il soggetto. Per affrontare con maggior respiro il nostro tema conviene ora fare un passo indietro e ripercorrere sinteticamente le tappe della formazione del pensiero di Hegel, in modo da comprendere meglio come nasce e come si configura nel suo percorso l'esigenza di introdurre nella filosofia il pensiero dell'assoluto.

La prima formazione di Hegel si svolge in un ambiente dominato da due orientamenti culturali fondamentali: l'illuminismo, nella sua versione tedesca dell'*Aufklärung*, più cauta e riflessiva delle parallele correnti francese e inglese, e il cristianesimo protestante, nella forma della confessione luterana. La teoria illuministica della ragione autonoma e universale e il pensiero cristiano dello spirito saranno per Hegel una fonte d'ispirazione costante, lungo tutto il corso del suo pensiero.

Hegel partecipa fin da ragazzo degli ideali dell'illuminismo, tuttavia si pone assai presto il problema di come le sue conquiste possano essere messe a frutto per il popolo, per l'uomo comune; questa sua precoce attenzione per la dimensione dell'esperienza collettiva offre già un buon motivo per spiegare il suo interesse per la religione, intesa come la sfera in cui l'umanità comprende se stessa e il senso della propria esperienza. La pri-

⁴ D. Henrich, *Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung*, in *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, a cura di D. Henrich, Bouvier, Bonn 1978, pp. 203-218. La prima versione si trova in Id., *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1967, pp. 95 ss.

ma fase della sua maturazione filosofica è fortemente segnata dall'incontro con Kant, e specialmente con la sua filosofia morale. Da Kant egli trae soprattutto il tema della libertà, dell'autonomia dell'essere umano, che resterà fondamentale in tutto il suo percorso successivo; tuttavia egli nota assai presto che la concezione kantiana dell'uomo è segnata da un profondo dualismo, giacché oppone troppo rigidamente la legge del dovere alla realtà dell'uomo concreto, alla sua sensibilità, ai suoi bisogni e ai suoi impulsi.

Procedendo nel suo percorso e allargando l'orizzonte della sua considerazione, Hegel matura il convincimento di vivere in un'età di crisi e di trapasso, segnata da grandi rivolgimenti, che sembrano annunciare una nuova era: sul piano economico e sociale è sorta e si sta sviluppando la rivoluzione industriale, sul terreno politico si è realizzata la rivoluzione francese; e anche nel campo della cultura si può dire che la filosofia kantiana ha introdotto un cambiamento rivoluzionario, dopo il quale nulla sarà più come prima. Tutti questi fenomeni introducono novità di grande rilievo, che nell'insieme delineano i tratti del processo di maturazione dell'uomo moderno, dell'affermazione della sua libertà, ma in tutti questi casi il percorso intrapreso incontra degli ostacoli, delle conseguenze negative che ne minacciano l'esito complessivo. La rivoluzione industriale segna un progresso sul piano economico, ma scinde i legami tradizionali delle comunità e dà all'affermazione del soggetto moderno un orientamento individualistico; la rivoluzione francese nel suo tentativo di realizzare i principi universali della ragione per tutti gli uomini è approdata al terrore; e anche la libertà di Kant esprime un principio razionale che nella sua rigidità si oppone all'uomo concreto. Insomma, la civiltà moderna ha intrapreso il tentativo di realizzare su basi più profonde quel principio della libertà che, secondo l'interpretazione suggerita da Schiller, aveva trovato la sua prima, felice manifestazione nella *polis* greca, ed era andato perduto con il suo tramonto; ma la centralità, tipicamente moderna, attribuita al ruolo del soggetto, rischia di essere declinata in un modo che finisce per compromettere l'intero progetto.

La riflessione su questi temi, e in particolare sul dualismo implicito nella concezione kantiana dell'uomo, suggerisce a Hegel un primo strumento concettuale atto a comprendere il processo in corso: si tratta del concetto di scissione, e della nozione logica ad esso connessa di negazione. Hegel non è primariamente un logico, e neanche uno storicista: il compito che egli si assegna è quello di comprendere l'esperienza umana nelle sue dimensioni individuale e collettiva, e poiché questa esperienza è in divenire, gli occorre un modello di pensiero capace di pensare il movimento. L'in-

tersezione tra il divenire storico dell'esperienza e lo strumento concettuale che lo pensa è la cellula originaria del suo pensiero e, come presto si chiarirà, della sua dialettica.

Riflettere sulle scissioni significa chiedersi se queste possono essere ricomposte, se può darsi per esse una conciliazione nella realtà, e quindi anzitutto se può darsi un principio della conciliazione sul piano del pensiero. Questo principio della conciliazione è ciò che Hegel scopre e sviluppa nel periodo del suo soggiorno a Francoforte; e si possono indicare due percorsi di questa elaborazione, che hanno rispettivamente una radice filosofica e una religiosa. Il primo percorso trae origine dal confronto con Hölderlin; quest'ultimo aveva seguito a Jena un corso di Fichte e aveva formulato una critica radicale della sua impostazione: secondo lui l'io fichtiano resta impigliato nell'opposizione di soggetto e oggetto che caratterizzava già la prospettiva kantiana; esso quindi non può essere il primo principio che fonda, come pretenderebbe, l'unificazione dell'esperienza. Alla sua radice occorre ammettere una dimensione prima, precedente a ogni scissione, che egli chiama «Essere»; questa dimensione originaria, che è il vero fondamento, non può essere attinta dalla riflessione filosofica, che si muove entro l'opposizione di soggetto e oggetto, ma può essere intuita come Bellezza e colta nell'esperienza dell'Amore. Hegel accoglie questa proposta e la riformula a modo suo: per lui il fondamento non è quella dimensione inattingibile che sta alle nostre spalle, ma è un principio che raccoglie l'intero delle relazioni dell'esperienza e le unifica senza separarle⁵.

Il secondo percorso affonda le sue radici nella rinnovata meditazione di Hegel sull'esperienza del cristianesimo delle origini, e in particolare sui testi di Giovanni e di Paolo. Per Paolo l'amore è il compimento della legge, perché realizza la sua vera intenzione sospendendo il carattere formale e controproducente dei suoi precetti. Per Hegel l'amore si oppone all'universalità astratta della legge e supera lo sguardo oggettivante dell'uomo moderno, che separa il soggetto dall'oggetto e dagli altri soggetti: esso infatti coglie la vita nella sua articolazione organica e nel suo divenire, riconosce le differenze ma supera le opposizioni⁶. Esso si manifesta nell'atteggiamento di Gesù, e in particolare nel perdono del peccatore: se la legge è un univer-

⁵ Lo studioso che più di ogni altro ha contribuito a chiarire questo passaggio e l'importanza del contributo di Hölderlin è stato Dieter Henrich, con il volume *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1967, e più recentemente con il monumentale lavoro in due tomi su *Grundlegung aus dem Ich*, ivi 2004.

⁶ Si veda su questo I. Guanzini, *Il giovane Hegel e Paolo. L'amore fra politica e messianismo*, Vita e Pensiero, Milano 2013.

sale che punisce il reo ma non lo redime, l'amore invece gli fa comprendere che con la sua colpa egli ha leso quell'unica vita di cui faceva parte e lo conduce così a riconciliarsi, nel perdono, con essa. Hegel dunque ha trovato nell'Amore quel principio che è in grado di riconciliare le scissioni: un principio non solo pratico ma anche teoretico, perché esso coglie il divenire della vita, come unità armonica da cui l'individuo o il gruppo si scinde per affermarsi, e in cui si riconcilia ritrovandosi in un'unità più complessa che tiene conto della scissione avvenuta. In questa vicenda di scissione e riconciliazione Hegel riconosce ormai una legge generale, a cui dà il nome di destino; in essa noi possiamo vedere un primo abbozzo del suo maturo pensiero dialettico, così come nell'Amore incontriamo la prima apparizione del pensiero dell'assoluto. Nel periodo di Francoforte Hegel, come Hölderlin, pensa che questo principio non possa essere oggetto della conoscenza filosofica, che si muove nell'orizzonte del finito. Come precisa il cosiddetto *Frammento di sistema* del 1800, l'uomo vive nella dimensione dell'esistenza finita, e solo nell'esperienza religiosa può elevarsi al primo principio, che ora viene definito come "vita infinita", o anche come "Spirito", ossia come «legge vivificante in unione con il molteplice che ne è vivificato»⁷.

Con il trasferimento a Jena, nel 1801, Hegel torna a incontrare Schelling, l'amico che, benché assai più giovane, è già un professore affermato; ora anche Hegel intraprende la carriera accademica e inizia a partecipare al dibattito pubblico. Il tema di Jena è lo stesso degli ultimi anni di Francoforte: lo studio delle scissioni dell'epoca e la ricerca della conciliazione; la novità è che ora Hegel affida esplicitamente alla filosofia il compito di affrontare questi nodi. L'analisi si fa più sistematica: anzitutto v'è una scissione nella realtà, testimoniata dalla crisi che attraversa tutto il vecchio ordine del mondo, senza che si possa delineare una nuova configurazione che permetta alla società di superare il disordine presente. A questa crisi della realtà corrisponde una scissione nella cultura, anzi una vera e propria cultura della scissione, la quale non può che rafforzare la frattura reale: si tratta di un pensiero oggettivante, che isola i termini dell'esperienza e perde di vista la loro connessione vivente, separa il finito dall'infinito, il materiale dallo spirituale, l'essenziale dell'uomo dalla sua manifestazione concreta, e costituisce così un ostacolo reale, che impedisce il recupero di una vita più piena.

⁷ G.W.F. Hegel, *Systemfragment*, in *Theologische Jugendschriften*, a cura di H. Nohl, Mohr, Tübingen 1907, p. 347, trad. it. di N. Vaccaro ed E. Mirri *Frammento di sistema del 1800*, in *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1972, p. 475.

Hegel alla filosofia affida il compito di purificare questa cultura dell'intelletto, di distruggere il suo modo di pensare finito, che procede per opposizioni: così essa può aprire la via a un pensiero che sappia cogliere la conciliazione. La novità, rispetto a Francoforte, è che ora Hegel assegna alla filosofia il compito che allora spettava alla religione: se il pensiero si educa a ricomporre le scissioni, a pensare ciò che è diviso nella sua originaria connessione unitaria, allora esso può e deve esprimere la conciliazione; questa conciliazione conosciuta, in cui si attua l'unità del finito e dell'infinito, del soggetto e dell'oggetto, è ciò che ora Hegel chiama l'assoluto.

Questo percorso ha condotto Hegel assai vicino alla posizione di Schelling, che in quell'epoca stava sviluppando la sua filosofia dell'identità. Per più di due anni i due pensatori collaborano strettamente; Hegel difende il pensiero dell'amico e attacca con durezza le prospettive di Fichte, di Kant e di Jacobi, classificate come filosofie della riflessione della soggettività: esse hanno colto giustamente l'esigenza attuale di ritrovare la vera unità, ma hanno fallito nella sua realizzazione, perché non riescono a superare il punto di vista del soggetto. Nell'articolo *Fede e sapere* questa vicenda viene collocata entro lo sfondo storico dei più recenti sviluppi della religione e del pensiero moderno. Il protestantesimo, «principio del nord», ha esasperato l'opposizione tra la soggettività, concepita nella sua purezza, e la realtà empirica, affermando uno schema che ha coinvolto anche la ragione illuministica. La cultura contemporanea ha separato il finito dall'infinito, e così è costretta a porre l'assoluto come un aldilà lontano e inconoscibile: il dolore per questa assenza è l'esperienza decisiva dell'epoca moderna, che Hegel interpreta come «morte di Dio», designandola come un passaggio inaggrabile per ogni pensiero che voglia riformulare in termini adeguati il tema dell'assoluto e della sua presenza nella realtà.

Le varie forme della scissione che attraversa e corrompe tutte le manifestazioni della civiltà contemporanea si possono raccogliere nella grande e generale opposizione di soggetto e oggetto; il compito della filosofia, allora, sarà quello di percorrere tutte le manifestazioni della realtà oggettiva e soggettiva, mostrarne il ruolo e i limiti, e per questa via procedere alla ricostruzione della unità assoluta che abbraccia tutto e riconcilia tutte le opposizioni. La filosofia dunque deve avere necessariamente la forma del sistema. Nei corsi tenuti tra il 1803 e il 1806 Hegel delinea una serie di abbozzi che testimoniano l'evoluzione della sua concezione. All'inizio il sistema ha un andamento molto vicino alla prospettiva schellinghiana, perché dopo un'introduzione affidata alla logica e alla metafisica la conoscenza della realtà viene articolata nelle due discipline della filosofia della

natura e dell'eticità, presentate come manifestazioni parallele dell'assoluto. Con l'andar del tempo, però, Hegel matura la convinzione che lo spirito è più alto della natura: così nel terzo corso (1805-06) l'equilibrio si spezza, l'assoluto non è più il principio dell'armonia indifferenziata che concilia e riunisce in parallelo l'oggetto e il soggetto, la natura e il mondo umano, ma viene esso stesso determinato come spirito autocosciente. Con questo mutamento la filosofia dell'identità è abbandonata e la rottura con Schelling è consumata: Hegel ha posto le basi per la sua concezione matura dell'assoluto.

Nella fase culminante di questa trasformazione si colloca il capolavoro degli anni jenesi di Hegel: la *Fenomenologia dello spirito*. Il problema qui è ancora quello dell'introduzione al sistema: in precedenza tale compito era affidato alla logica, che doveva convincere il punto di vista della riflessione; ora invece si tratta di rivolgersi alla coscienza comune, per introdurla al sapere dell'assoluto. La caratteristica generale che riscontriamo in tutte le forme del comportamento della coscienza è che essa si rapporta a un oggetto, che essa considera come qualcosa di estraneo, di altro rispetto a lei; perciò il punto iniziale del percorso deve essere la forma più elementare e immediata del sapere della coscienza, quella certezza sensibile che ripone tutta la verità nella conoscenza dell'oggetto concreto che le è dato immediatamente. Nel corso del cammino la coscienza si accorge che invece quella forma di sapere è la più astratta e la più povera, e si rivolge quindi a nuove esperienze via via più ricche. Il senso del suo percorso consiste nel superare gradualmente il carattere di estraneità che l'oggetto ha all'inizio: man mano che il movimento procede, la coscienza si ritrova nell'oggetto, si riconosce nel proprio mondo; così alla fine questo elemento estraneo è eliminato, e la coscienza approda finalmente al sapere assoluto.

Questo sapere è detto assoluto perché è sciolto, *ab-solutus*, dai condizionamenti che alla coscienza derivavano dal fatto che il suo sapere dipendeva da un oggetto che si credeva estraneo. A questo punto la coscienza si è elevata al livello in cui si comprende che la struttura profonda dell'essere è un insieme di determinazioni di pensiero, sicché l'identità di essere e pensiero può essere affermata senza che questo escluda la presenza di una dimensione contingente, legata all'alienazione dell'idea nella natura. A questo livello non v'è più differenza tra il sapere e la verità, in ogni momento il sapere è pienamente adeguato alla sua verità; il sapere della coscienza si è elevato all'assoluto, e questo si conosce nel sapere della coscienza. L'assoluto così concepito non è alieno a nulla di ciò che di essenziale avviene nella storia e nell'esperienza; quindi esso include in sé anche il cammi-

no storico che ha condotto alla sua affermazione nel pensiero dell'uomo. Perciò la *Fenomenologia* comprende anche un percorso ideale attraverso le principali tappe che hanno condotto la coscienza a questa vetta; e il sapere assoluto nasce proprio quando si comprende l'identità tra il cammino di conciliazione che si è realizzato nell'esperienza storica e quello che ha avuto luogo parallelamente nell'esperienza religiosa.

L'assoluto che Hegel è venuto delineando include in sé il negativo, anche se, certo, non al modo in cui lo vive la coscienza che è presa nelle sue opposizioni finite; tuttavia l'assoluto non è neanche l'unità residuale che emerge quando i contrari si annullano, ma è sempre conciliazione di ciò che è scisso, unità di ciò che è opposto. L'elemento di opposizione e di negazione che si constata nell'esperienza e nella conoscenza non è annullato, ma viene ripreso e trasvalutato nell'assoluto, che per parte sua vive proprio di questo movimento di opposizione e di riconciliazione. Sulla base di queste considerazioni Hegel può affermare che l'assoluto va compreso come soggetto, e dichiarare la sua presa di distanza definitiva dalla prospettiva schellingiana della filosofia dell'identità.

2. *L'assoluto e il soggetto nella* Scienza della logica.

Con la conclusione del cammino fenomenologico si è compiuto il percorso di ascesa verso il livello dell'assoluto; ora si tratta di svolgere la verità che si è raggiunta. Il nesso di ascesa e sviluppo è una struttura fondamentale del pensiero di Hegel: al livello dell'assoluto occorre elevarsi; ma una volta pervenuti a questo punto bisogna svolgere tale nucleo, dimostrare che esso è la verità ultima, che illumina anche il percorso precedente. Questo nesso ha un'importanza essenziale anche nella filosofia della religione; come mostra in particolare la sezione sul concetto di religione, l'intera esperienza, tematizzata nelle discipline precedenti del sistema, è un cammino d'ascesa verso la religione, e d'altro canto la religione è la verità di tutta l'esperienza, perché è vera in sé e per sé: da una parte è il risultato di quel percorso, dall'altra era già presente in esso e lo metteva in movimento.

Il primo carattere, che definisce lo statuto del pensiero filosofico e lo distingue dalle altre forme di sapere, è la sua assenza di presupposti: come Hegel spiega nel primo paragrafo dell'*Enciclopedia*, le altre scienze hanno il vantaggio di poter presupporre, come già noto, il proprio oggetto e il metodo adatto per conoscerlo; la filosofia invece non ha questo privilegio ed

è mossa da un'istanza più elevata e impegnativa, perché sia il suo oggetto che il suo metodo debbono essere fondati al suo interno⁸. Questa condizione basilare, che riguarda tutta la filosofia, vale anche e a maggior ragione per la logica, che è la scienza prima, inizio e fondamento del sistema del sapere.

D'altra parte, come ha mostrato in particolare l'introduzione della *Fenomenologia*, la filosofia non può collocarsi, nel suo punto iniziale, fuori della verità; l'idea, tipica del pensiero moderno e in particolare della filosofia kantiana, che occorra interrogarsi sulla legittimità della nostra capacità di conoscere prima di entrare nella sfera della conoscenza effettiva, si rivela alla fine come una trappola: chi si pone fuori della verità per avvicinarsi con cautela ad essa, in realtà non la raggiunge mai. Perciò anche la proposta, in sé più oculata, di cominciare con un filosofare ipotetico, avanzata da Reinhold, deve essere respinta.

L'inizio della filosofia si compie, come dice Hegel, con la «decisione di pensare in modo puro» (E § 78 A), ossia di collocarsi nella dimensione del pensiero che astra da tutti i presupposti. Questo punto d'avvio è stato giustificato dalla *Fenomenologia*, che ha eliminato la dipendenza del sapere da oggetti o elementi esterni. La *Fenomenologia* resta dunque il presupposto della scienza, come Hegel ripete a più riprese. Tuttavia adesso si propone un compito ulteriore; il sapere assoluto era l'ultima tappa del percorso di ascesa: eliminava l'ultimo presupposto esterno e forniva il concetto del pensiero puro. Ora si tratta di svolgere questo sapere: da una parte si deve svilupparlo in tutta la sua articolazione, dall'altra si deve mostrare che questo pensiero dispiegato è in grado di comprendere l'intera realtà.

Abbiamo detto che all'inizio della filosofia ci collochiamo nella dimensione del pensiero puro. Ma come dobbiamo considerare più precisamente il pensiero e il suo rapporto con la verità? Secondo la concezione ordinaria il pensiero è considerato come qualcosa di formale, come un insieme di modi di conoscenza che se ne sta bell'e pronto per conto suo e separato dal contenuto; quest'ultimo d'altra parte viene inteso a sua volta come un oggetto già compiuto di per sé, che può fare perfettamente a meno del pensiero e a cui il pensiero stesso sopravviene solo in un secondo tempo.

⁸ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, III ediz. (1830), in *Gesammelte Werke*, vol. XX, a cura di W. Bonsiepen e H. - Chr. Lucas, Meiner, Hamburg 1992, § 1. Rinvio alla trad. it. a cura di V. Verra, *La scienza della logica*, Utet, Torino 1981 (si tratta della traduzione della I parte della cosiddetta *Grande Enciclopedia*). L'opera viene citata d'ora in poi anche nel testo con la sigla E e il numero del paragrafo; la sigla A si riferisce alle note di Hegel.

Questa veduta corrente, però, rientra precisamente tra quei presupposti che il percorso fenomenologico ha tolto di mezzo; come spiega il *Concetto preliminare* premesso alla logica dell'*Enciclopedia*, essa può essere corretta già attraverso un'analisi del modo in cui il pensiero, inteso come attività soggettiva, si rapporta all'oggetto. La vera natura della cosa non sta in ciò che ci si presenta immediatamente nella sensazione o nella rappresentazione; per arrivare a coglierla occorre che la riflessione, che è opera del pensiero, trasformi ciò che ci è dato immediatamente. Ad esempio di fronte a un fenomeno naturale come il lampo o il tuono, la riflessione frantuma il fenomeno, lo sdoppia in interno ed esterno, nella forza e nella sua estrinsecazione. Così il pensiero raggiunge l'universale che governa il particolare, coglie la vera natura della cosa, che al tempo stesso è un prodotto dell'attività del nostro pensiero. In questo senso l'universale del pensiero contiene l'essenziale della cosa, il vero (E §§ 21-23).

Il risultato del lavoro che abbiamo descritto sono i «pensieri oggettivi» (E § 24): questa espressione, che suona paradossale per il modo di vedere corrente, designa in effetti la verità, che è l'oggetto della filosofia. Questa affermazione, che è una tesi fondamentale di Hegel, implica un mutamento radicale rispetto alla concezione tradizionale sia della logica che della metafisica: la logica hegeliana non è più lo studio dei caratteri formali del pensiero, ma considera i pensieri in quanto questi esprimono già sempre i contenuti della realtà; la metafisica da parte sua va incontro a una trasformazione ancora più decisiva, tanto che la coincidenza di cui parliamo non va intesa nel senso che Hegel proponga una terza scienza che faccia la sintesi delle due vecchie discipline, ma significa piuttosto che la nuova logica, in quanto speculativa, include l'esposizione e la critica della logica precedente e d'altra parte occupa il posto che era tenuto dalla vecchia metafisica.

Contenuto della logica è dunque il *logos*, il pensiero che attraversa tutta la realtà, la struttura e ne è l'anima. Questa struttura di pensiero, che la nostra analisi mette in luce alla base della realtà, ha un carattere di totalità: la nozione di verità, a cui la nostra ricerca mira, risulta adeguata solo se si rivolge all'intera realtà; se lasciasse fuori di sé qualche aspetto rilevante dell'esperienza non sarebbe la verità. Corrispondentemente nell'esposizione della logica ogni singola determinazione riceve la sua piena giustificazione solo in quanto risulta connessa organicamente al tutto. La logica è così «il sistema della ragion pura»⁹. Il *logos* di cui parliamo è dunque, al

⁹ G.W.F. Hegel, *Die Wissenschaft der Logik*, in *Gesammelte Werke*, vol. XI, a cura di F. Hoge-

tempo stesso, la verità della realtà oggettiva e la verità del nostro pensiero, è «il pensiero in quanto è insieme anche la cosa stessa»¹⁰. Questa verità non è un prodotto della nostra attività soggettiva, ma può essere raggiunta dal pensiero dell'uomo se questi è in grado di superare i limiti soggettivi della sua esperienza del reale, e dunque di oltrepassare quella condizione, corrispondente al pensiero comune, per cui il conoscere appare esterno e opposto al mondo.

Questo sistema delle determinazioni di pensiero non è statico, ma dinamico: è un processo, in cui il soggetto è il pensiero stesso; questo processo non si riferisce a un ente esterno, di cui le determinazioni debbano essere predicate, né a un soggetto esterno che lo pensi. I grandi temi di cui parlava la metafisica speciale della tradizione, cioè l'anima il mondo e Dio, sono esclusi in quanto substrati dalla logica; essa contiene l'esposizione critica dei loro contenuti di pensiero, mentre la filosofia della natura e dello spirito offre la trattazione di ciò che, in questo nuovo orizzonte di pensiero, corrisponde a quei substrati. Il pensiero dunque si muove da sé, secondo un ritmo dialettico al cui centro sta la nozione di negazione determinata: ogni concetto che si fa avanti ha un contenuto determinato, ma questa determinazione, che è il suo limite, nega la sua assolutezza e rimanda al concetto successivo, che è il risultato di questo processo di determinazione affermativa e di negazione determinata.

Per quanto riguarda lo svolgimento del contenuto, è molto importante l'ordine dell'esposizione: non si può partire dal vero nella sua interezza, perché la verità deve inverarsi, deve provarsi come il risultato di una mediazione; se si affermasse la verità ultima fin dall'inizio questa sarebbe una semplice asserzione. Questa considerazione converge con il principio dell'assenza di presupposti, e rende necessario che il percorso cominci dal livello più semplice e povero di contenuti, per poi svolgersi dipanando tutte le mediazioni e arrivando così a fornire la prova definitiva della coincidenza di essere e pensiero.

Poiché la logica ha come principio e come tema l'unità concreta e articolata di essere e pensiero, essa si divide anzitutto in logica oggettiva e logica soggettiva, dunque in una sfera dell'essere e in una del concetto; tra le due s'inscrive la sfera della loro mediazione che è l'essenza, la qua-

mann e W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1978, p. 21, trad. it. di A. Moni rivista da C. Cesa, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1974, vol. I, p. 41. L'opera viene citata d'ora in poi con la sigla GW, volume e pagina dell'edizione tedesca, seguita da volume e pagina della traduzione italiana.

¹⁰ *Ibidem*.

le appartiene comunque ancora alla logica oggettiva. La logica dell'essere considera il pensiero nella sua dimensione di immediatezza, la dottrina dell'essenza tematizza il livello della mediazione e della riflessione, mentre la logica del concetto esprime l'unità compiuta e organica delle due dimensioni, così che il concetto si dimostra come la verità delle sfere precedenti e come il principio-guida dell'intero movimento.

Più precisamente la logica dell'essere studia il pensiero nella sua immediatezza originaria o, se possiamo servirci di un'immagine, nella sua dimensione di superficie, in cui ogni determinazione è immediatamente quello che è e si riferisce alle altre determinazioni come a qualcosa di esterno; così in questo stadio il rapporto tra i termini è un passare (Übergehen) in altro. Tuttavia attraverso la sua scansione interna nelle sfere della qualità e della quantità l'essere conosce una prima articolazione; così la sua terza tappa, che è la misura, realizzando la mediazione delle due sfere precedenti, mostra che l'iniziale immediatezza dell'essere ha la sua verità in questa mediazione, e compie così il passaggio all'essenza. La logica dell'essenza scopre che dietro a quella superficie, che è l'essere, c'è una dimensione di profondità, che ne offre la mediazione e ne rende ragione. Se nell'essere i termini sono esterni l'uno all'altro, nell'essenza le determinazioni sono costitutivamente legate, si riflettono l'una nell'altra. Nel suo primo movimento l'essenza si riflette in se stessa, orientandosi verso quella dimensione di profondità di cui si è detto; a questo segue un contromovimento, che dall'essenza torna alla sua manifestazione, ossia al "fenomeno" (*Erscheinung*), mentre nel terzo movimento, che riunisce i primi due, l'essenza si rivela come unità di essenza e fenomeno nella realtà effettiva (*Wirklichkeit*).

La trattazione della *Wirklichkeit* si apre, nella *Scienza della logica*, con la categoria dell'assoluto. Se tutto il cammino precedente, in particolare nella sezione sul fenomeno, si sviluppava attraverso una serie di coppie di termini opposti, l'assoluto rappresenta l'unità in cui sfocia quel percorso. Si tratta però di un'unità inizialmente indeterminata, e sotto un certo aspetto anche contraddittoria, perché da un lato esso si determina negli attributi, ma dall'altro li riassorbe nella sua unità. A questo va aggiunto che la categoria dell'assoluto non si ripresenta più nella logica dell'*Enciclopedia*, e questo conferma che l'assoluto a cui si rivolge la nostra ricerca non si trova propriamente in questa categoria, ma nella tappa finale dell'idea assoluta. L'interesse di questo passaggio della *Scienza della logica* sta soprattutto nella lunga nota che lo illustra, in cui Hegel sviluppa una serrata critica immanente della dottrina di Spinoza sulla sostanza e sulla sua manifesta-

zione negli attributi e nei modi. In ogni caso l'unità che l'assoluto segnala viene poi sviluppata attraverso un esame delle categorie di modalità e di relazione.

La modalità fondamentale, che è la necessità, si svolge nelle categorie di relazione. Qui il passaggio decisivo avviene con l'azione reciproca, dove ognuno dei due termini considerati è in relazione con l'altro sia come causa che come effetto. Se in un primo momento le due cause interagenti si presentano come anteriori al movimento, in una seconda considerazione più approfondita scopriamo che esse si risolvono nel loro agire. Qui finalmente si annulla il diaframma tra i presupposti e il movimento, tutto il reale consiste solo nel processo inteso nelle sue ragioni, le quali non sono altro che i suoi momenti. A questo punto la struttura del reale coincide con la trama del pensiero; ma poiché questa è l'operare del concetto, l'intera struttura della realtà si rivela come articolazione di un processo guidato dal soggetto, che si determina da sé: la verità della necessità è la libertà, e la verità della sostanza è il concetto (E § 158).

La terza e ultima sfera della logica ha per tema il concetto che è tornato in se stesso, e si rivela come la verità delle due sfere precedenti, superando la dimensione di oggettività che ancora le affettava. Il concetto non è più legato a una dimensione esterna, come ancora accadeva per l'essenza, ma è ormai divenuto padrone di sé, si sviluppa da sé e giunge a realizzarsi e a conoscersi compiutamente attraverso un processo unico, di cui esso è insieme principio e risultato, e che proprio in questo senso viene qualificato come "soggettivo". I termini della logica del concetto non sono più semplicemente esterni, e neppure solo mediati, ma sono tappe di quest'unico processo, che Hegel definisce «sviluppo» (*Entwicklung*). Il compito di questa ultima sfera è il superamento definitivo dello scarto tra soggetto e oggetto, la mediazione compiuta di pensiero ed essere: così la sua articolazione si scandisce nelle tappe del concetto soggettivo e dell'oggetto, e si conclude con l'approdo alla meta finale dell'idea.

L'idea è l'unità, finalmente raggiunta, del concetto e dell'oggettività. Tale unità non è una neutralizzazione dei due termini, ma è caratterizzata dall'infinita preponderanza del soggetto, che riconduce a sé l'oggetto ed è così la guida dell'intero movimento. Il contenuto dell'idea presenta un ultimo percorso, che passa attraverso i gradi finiti della vita e del conoscere. La vita segna la presenza immediata dell'idea nell'oggettività; il conoscere si articola nelle due sfere dell'attività teoretica e di quella pratica, in cui il soggetto umano supera definitivamente l'antitesi nei confronti dell'oggettività e se l'appropria. Se il conoscere si pone in qualche modo ancora di

fronte al mondo, il volere, come attuazione del bene, realizza l'unità dell'idea teoretica e della pratica, s'inserisce attivamente in un bene che è però già presente, e attua così l'unità del soggetto con la realtà, operando il passaggio all'idea assoluta.

L'idea assoluta è il punto d'arrivo del nostro percorso, in cui tutte le determinazioni che abbiamo incontrato sono raccolte: così essa è la verità assoluta, ed è tutta la verità. Questo passaggio estremo del nostro itinerario non offre più un nuovo contenuto; qui l'idea ha per contenuto se stessa, o meglio la forma universale del contenuto, cioè il metodo. Il metodo è l'autoesplorazione del processo della logica; con le parole di Hegel, esso è «la coscienza intorno alla forma dell'interno muoversi del suo contenuto»¹¹. In altre parole, nel metodo l'idea conosce se stessa, giunge a sapere di essere la coincidenza del concetto con la realtà oggettiva, e quindi di essere tutta la verità. Se non si vuole prendere la via di una interpretazione decisamente teologica, si può ammettere che questo sapere di sé dell'idea si realizzi nel nostro sapere. Questa è la tesi di Andreas Arndt, uno degli interpreti che hanno scandagliato più a fondo questi difficili testi hegeliani¹². In questo senso il sapere di sé dell'idea cade nel nostro sapere; noi possiamo elevarci a questo livello se siamo riusciti a tralasciare ogni nostra istanza contingente e soggettiva, e dunque a superare i limiti soggettivi del nostro atteggiamento verso la realtà. Con questo passaggio noi ci eleviamo al livello della ragione assoluta, che resta però, come anche Arndt riconosce, una struttura eterna di verità, che è indipendente dalla nostra attività di pensiero, la precede e la trascende. Questo sembra essere il punto estremo, in cui si configura per Hegel il rapporto tra la nostra soggettività e il soggetto assoluta, ossia la verità assoluta.

Nella *Scienza della logica*, e in particolare nella teoria dell'idea assoluta, Hegel ha pensato con estremo rigore il tema della verità assoluta, affrontando nella maniera più radicale il nodo centrale della filosofia, che è il rapporto del pensiero con la realtà dell'esperienza; e si può aggiungere che questo è anche il punto nodale della storia della filosofia, che nel grande pensiero greco ha posto a tema la domanda sull'essere e nella filosofia

¹¹ GW XXI, 37; it. I, 47.

¹² A. Arndt, *Wer denkt absolut? Die absolute Idee in Hegels „Wissenschaft der Logik“*, in «Revista Eletrônica Estudos Hegelianos», anno 9, n. 16, pp. 22-33. Dopo aver approfondito con rigore la struttura dell'argomentazione hegeliana, nella conclusione Arndt interpreta la logica come metodologia dell'atteggiamento dell'uomo verso la natura e verso il mondo dello spirito, come una trama concettuale guadagnata per astrazione da quel comportamento stesso. Si tratta di una riduzione metodologica che mi pare assolutamente inaccettabile.

moderna ha messo al centro la questione del soggetto. Hegel ha osato in un certo senso l'impossibile, collocandosi proprio nel centro di questo rapporto tra il pensiero e l'essere; nessun'altra filosofia ha osato tanto, nessuna di quelle venute dopo di lui ha voluto o potuto ripetere il suo gesto. Tuttavia molte di esse, e in generale le più profonde, hanno dovuto confrontarsi con la sua soluzione, dichiarandola sempre, o quasi sempre, come impossibile. In questo consiste il nucleo incandescente del suo pensiero, e anche la ragione della sua attualità, che resta viva anche in un tempo che tende a prendere congedo dalla metafisica.

Questo nucleo incandescente ha stimolato fin dall'inizio e continua tuttora a sollecitare molte interpretazioni, che tendono per lo più a piegarlo nel senso dell'immanenza, mentre in altri più limitati casi orientano la lettura in una direzione più aperta alla trascendenza. In generale si può dire che gli interpreti favorevoli difficilmente sfuggono alla tentazione di fargli dire qualcosa che risulti per loro attraente; così nel nostro tempo c'è un grande fiorire di letture orientate in senso metodologico, o comunque immanente. Se si imbocca questa direzione, si taglia fuori però tutta una dimensione assolutamente essenziale del pensiero del filosofo. In tutto il cammino di Hegel è presente, dall'inizio alla fine, una profonda ispirazione religiosa; certo essa è sempre declinata in modo personale, e nella fase matura deve accordarsi con la prevalenza ultima della filosofia e del concetto, tuttavia essa fa sentire la sua influenza sempre, anche nell'elaborazione matura del suo pensiero. D'altra parte è indubitabile che Hegel ha pensato profondamente l'esperienza religiosa: egli ha fornito contributi originali e profondi su temi centrali del cristianesimo, come l'incarnazione, la morte di Dio, la Trinità, lo spirito; inoltre ha rivolto la sua attenzione a tutta l'esperienza religiosa dell'umanità, e ha fornito la prima interpretazione filosofica della storia delle religioni.

Se ci basiamo su quanto è emerso dalla nostra ricerca sulla logica, dobbiamo riconoscere che in questa sfera non c'è spazio per accordare lo svolgimento del concetto con l'ammissione dei substrati della metafisica tradizionale, cioè l'anima il mondo e Dio, che Hegel esclude espressamente da questo campo, anche se non dal campo generale della filosofia. Direi inoltre che nella sua prospettiva non c'è comunque spazio per una trascendenza separata, che ricadrebbe sotto la critica del cattivo infinito, che lascia il finito fuori di sé. D'altra parte risulta altrettanto certo che la ragione assoluta, la verità eterna, non è un prodotto del pensiero umano; e dunque, benché non abbia la configurazione di una trascendenza separata, è una dimensione che eccede la finitezza dell'uomo, anche se poi prende

coscienza di sé nel suo pensiero. Questa dimensione e questo scarto sono la fonte delle interpretazioni religiose, più o meno plausibili, della sua filosofia. A me sembra comunque che Hegel, per così dire, tenda a pensare insieme, e quasi a comprimere, la linea religiosa e quella autonoma e laica del suo pensiero. Questo mi pare emerga in particolare dal modo in cui egli introduce il sapere assoluto nella *Fenomenologia*, dove l'approdo ultimo del sapere è il risultato della coincidenza del percorso di conciliazione religioso e di quello che si è realizzato nella storia.

Quello che ho chiamato il nucleo incandescente del suo pensiero sembra mantenere un resto enigmatico, o comunque da approfondire. A me pare che il nucleo enigmatico rimandi proprio al tema dell'unità assoluta, che come abbiamo visto è una caratteristica esclusiva della sua soluzione. Ora è proprio questa unità assoluta del pensiero e dell'essere, che è poi l'unità assoluta del senso, che resta al di là delle possibilità del pensiero dell'uomo. D'altra parte l'unità riveste un ruolo decisivo nella filosofia di Hegel, e se la si abbandona del tutto si rischia di cadere al di fuori delle possibilità del filosofare. Si tratta dunque di pensare un'unità più debole, che permetta di mantenere le linee che tendono verso il centro, ma anche di riconoscere il loro carattere frammentato. Per un pensiero ermeneutico che voglia raccogliere nell'orizzonte attuale questa eredità, si può pensare all'unità che consiste nella relazione tra la dimensione logico-universale e quella concreta e interpretativa del pensiero. E si può ipotizzare che per questa via si possa riprendere, in modo più problematico, l'eredità della riflessione di Hegel sull'assoluto e sul suo rapporto con la soggettività umana.

Abstract

The question of the relationship between the subject and the absolute is a central theme of Hegel's thought; with this theory he offered a fundamental contribution and a decisive point of reference for the later philosophy. The essay in the first part illustrates the process of formation of the Hegelian thought up to the theory of absolute knowledge of the Phenomenology of Spirit; in the second part outlines the theory of the absolute in the Science of Logic and suggests the way for rethinking Hegel's legacy in the hermeneutic perspective.

