

---

## LA COSCIENZA SECONDO HEGEL

---

*Italo Valent*

---

1. Hegel, pensatore della razionalità a tutto tondo, non si è tuttavia lasciato stregare dalla purezza abbagliante della ragione: «La pura luce e la pura oscurità son due vuoti, che son lo stesso. Solo nella luce determinata – e la luce è determinata dall'oscurità –, quindi solo nella luce intorbidata, si può distinguere qualcosa»<sup>1</sup>. Una riserva di tal genere investe anche la pretesa luminosità della coscienza, ovvero di quella condizione umana che si vorrebbe per definizione *compos sui*, trasparente, vigile, e che per ciò stesso sarebbe sinonimo di certezza e realtà, come reclamava il cartesiano “cogito ergo sum”. Eppure, secondo una antichissima convinzione, desti e dormienti si appartengono tanto quanto giorno e notte<sup>2</sup>: una tesi eraclitea, questa, che inciderà nel profondo il progetto filosofico hegeliano.

Ciò non toglie affatto che la coscienza in generale sia per Hegel rappresentabile anzitutto come luce<sup>3</sup>. Ma proprio per questo nella sua descrizione si dovranno fare i conti con l'oscurità che, circondandola, la genera e l'attende; e con l'impulso del punto-luce ad assolutizzare se stesso assolutizzando nel contempo l'esterno in cui agisce, a costruirsi fuorvianti immagini di purezza e del visibile e dell'invisibile: «il risultato è sempre lo stesso: chi possiede la vista non vedrà nulla né nella pura luce né nella pura

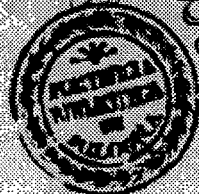
oscurità, proprio come il cieco non vedrebbe la piena ricchezza in cui venisse a trovarsi»<sup>4</sup>. Se per Hegel l'assoluto è spirito e se, nella scia di una tradizione cristiana radicalizzata, spirito significa "manifestazione"<sup>5</sup>, allora ciò che di assoluto, o spirituale, si manifesta nello squarcio della coscienza sarà per l'appunto lo spettro di un arcobaleno cosmico, la nota di un'armonia universale, composizione di dissolvenze e dissonanze. Qui non scocca lampo che non scopra l'incontro di due polarità, a modo loro due tenebre: la nube del cielo e il flutto del mare. Ma poi è lo stesso spalancarsi dello spettacolo a gettare una vastissima ombra, e a lasciare non immediatamente visibile l'occhio stesso che lo vede. Come dire che, comunque, l'occhio avrà bisogno del mondo intero – un immenso organismo di non-occhi e di altri-occhi – per scorgere se stesso. Questo è, secondo Hegel, coscienza. Una concezione insieme olistica e catastrofica dell'esperienza umana.

2. Che il tema abbia un'importanza vitale all'interno della rivoluzionaria impresa culturale di Hegel lo si coglie anzitutto dalla *Fenomenologia dello spirito*, opera il cui titolo avrebbe dovuto recitare in origine "scienza dell'esperienza della coscienza"<sup>6</sup>. Com'è ben noto, compito non secondario della *Fenomenologia* è di fornire un vestibolo sufficientemente complesso, ossia labirintico, al sistema della ragione. In realtà essa è più che un gigantesco laboratorio di preparazione dei materiali e delle alchimie da ordinare e congegnare in una seconda fase (in particolare, nella fase di costruzione di quel sofisticatissimo organismo che è la *Scienza della logica*). Se per un verso l'opera guarda indubbiamente avanti, mostrando di possedere già una matrice logica e una filigrana sistematica<sup>7</sup>, per un altro si assume un compito impellente, da esaurire nella mira del passato e

L'HOMME  
DE RENE  
DESCARTES  
ET VN TRAITTE  
DE LA FORMATION DV FOETVS  
DV MESME AVTHEVR.

*Avec les Remarques de LOUIS DE LA FORGE,  
Docteur en Medecine, demeurant à la Fleche,  
Sur le Traitté de l'Homme de RENE DESCARTES,  
& sur les Figures par luy inventées.*

*Philippe*



*1656*

*Humbert*

A PARIS.

Chez THEODORE GIRARD, dans la grand' Salle  
du Palais, du costé de la Cour des Aydes, à l'Enuic.

M. DC. LXIV.

AVEC PRIVILEGE DV ROY.

del presente: chiudere i conti con la riflessione moderna dentro la riflessione moderna. Fin dagli esordi come docente universitario e come autore di testi prettamente filosofici, Hegel ha inteso ripercorrere con scrupolo le strategie della coscienza, quale dominante categoria onto- e filogenetica dell'occidente, principio e insieme limite della modernità. Nella modernità appunto – quella corrente di civiltà che avanza tra la due sponde della “riflessione cristallizzata”<sup>8</sup> (il cartesianesimo) e della “soggettività” improntata al “principio del Nord”<sup>9</sup> (il protestantesimo) – la coscienza e la riflessione sulla coscienza avrebbero in realtà finito per diventare, da archetipo di una cogente transizione a un nuovo modo di agire, vedere e pensare, la prigione del nuovo, e dunque la nuova illusione dell'umanità. In generale, tanto gli idealismi quanto i realismi – quelli votati a esaltare l'avvolgimento soggettivistico di ogni accadere, questi a rimarcare il calco lasciato sul soggetto dalla pressione delle cose – appaiono agli occhi di Hegel filosofie della coscienza; cioè della scissione. Il fattore di “irrazionalità” serpeggiante nella *querelle* idealismo-realismo è dato dalla presunzione che interrogarsi sulle modalità del conoscere significhi interrogarsi sulla coscienza come proprietà di un singolo, cioè come un soggetto foggiato ad *atomo privato*, oppure sulla realtà come singola cosa, cioè come un oggetto foggiato ad *atomo pubblico*. La scissione – tra il soggetto *qua talis* e l'oggetto *qua talis* della coscienza; tra la singolarità e l'universalità del soggetto cosciente; tra la singolarità e l'universalità dell'oggetto della coscienza – è il vero inconscio della coscienza moderna, la sua struttura profonda<sup>10</sup>. Ne sarebbe testimonianza singolare proprio l'imperante ed esclusivo appello alla coscienza e ai fatti della coscienza, siano questi analizzati dogmaticamente o scetticamente, santificati con il crisma del luogo comune o del cavil-

lo<sup>11</sup>. Secondo questa ottica – elaborata a teoria nell'ambito di ciò che Hegel chiama "psicologia empirica"<sup>12</sup> – è pur vero che *dentro* la coscienza realtà e certezza in qualche modo si toccano; ma nel contempo *per* la coscienza, in quanto tale, i suoi propri dati sono instabili e relativi, mentre la realtà in sé se ne starebbe lì *fuori*, inspiegabilmente estranea. Sia i singoli fatti della coscienza sia la stessa filosofia dei fatti della coscienza deterranno, paradossalmente, solo la certezza propria di ciò che prende evidenza nel presupposto della sua separatezza dall'oggetto: la certezza di un condizionato, transeunte, fenomenico fatto di coscienza<sup>13</sup>.

Nel suo costante andamento critico la *Fenomenologia dello spirito* espone sia l'errore generale della scissione (da un lato, la contraddizione di una soggettività che si potenzierebbe prescindendo dal mondo; dall'altro, la corrispettiva contraddizione di un mondo che si potenzierebbe svuotandosi della soggettività) sia i singoli errori che di qui via via prendono corpo quali espedienti, capziosi eppure dolorosi, per sfuggire a quella duplice alienazione. Solo che tali errori devono apparire per ciò che effettivamente sono: passi di un percorso ineludibile, raccolti come variazioni dentro la tastiera continua e necessitante dell'inquietudine umana. Sensismo, empirismo, razionalismo scientifico, illuminismo, scetticismo, sentimentalismo, moralismo, estetismo, fideismo, idealismo, sono conseguenti costellazioni di un'unica ventura epocale. Non è questo il luogo per seguire tappa dopo tappa una simile grandiosa e stupefacente rivisitazione, fatica per altro da tempo ampiamente e valorosamente condotta dalla critica<sup>14</sup>.

Per il nostro scopo è sufficiente sottolineare come il proteiforme protagonista di queste peripezie sia appunto individuato da Hegel nella coscienza; nella coscienza in quanto coscienza in contraddizio-



ne. E considerare come le brillanti, luciferine contestazioni dell'ideologia della coscienza, attanagliata dal bisogno di essere insieme preda e predatrice del proprio destino, insieme sensale e padrona dell'assoluto, siano nel contempo prove che la contraddizione è necessità. Almeno tanto quanto "l'immane potenza del negativo" è necessaria all'affermazione del positivo; e tanto quanto la morte ("se così vogliamo chiamare quella irrealità") esprime "la massima forza", il "potere magico", dello spirito, che è tale solo in quanto "guarda in faccia il negativo e soggiorna presso di esso", solo in quanto "sopporta la morte e si mantiene in essa"<sup>15</sup>. Le catastrofi della coscienza, di cui per l'appunto la fenomenologia hegeliana vuol essere narrazione impietosa ma partecipe, non ne significano affatto l'intrinseca assurdità, ma dichiarano il principio che la coscienza è il sintomo fondamentale del necessario andamento catastrofico della

vita. In un senso profondo, la coscienza qui si disegna come malattia<sup>16</sup>. La coscienza, che a tutta prima si presenta come un positivo, come "essere" (ciò che nella lingua di Hegel prende risalto attraverso la parola stessa che nomina la coscienza: *Bewusstsein*, alla lettera: "essere-consapevole"), è invece "non essere"; e non soltanto in quanto trasalimento e trascendenza, ma anzitutto in quanto evidenza dell'opposizione nella forma della relazione, come ritmo perpetuo del legare lacerando e del lacerare legando.

Dentro questa cornice, la coscienza si offre già come *pathos* e sentimento. O come paesaggio psichico: un territorio dove tanto si raggiunge in chiarezza quanto si accoglie di ombra e penombra. La luce, scoprendo l'oscurità che la limita, vive nel bisogno di vincerla; che però è anzitutto bisogno di vincere se stessa; e dunque è anzitutto timore di perdersi. La coscienza "*infelice*" – «la consapevolezza di sé come dell'essenza duplicata e irretita nella contraddizione»<sup>17</sup> – raffigurata nella *Fenomenologia*, e riferibile in modo peculiare all'insanabile inappagatezza dell'anima religiosa, non è che l'espressione della più generale tonalità di fondo della coscienza. Già nell'aprirsi e slargarsi la coscienza è infelice. Essa si inizia come deserto; è il suo levarsi stesso – prima ancora del suo elevarsi – a significare solitudine ed estraniamento<sup>18</sup>. E si matura attraverso la morte. Morte è il sentimento che, per me che mi so isolato di contro al mondo, per me che non posso più scollarmi di dosso né la mia potenza isolante né l'isola che io stesso sono, tutto può precipitare nel più assoluto degli isolamenti – il precipitare dentro la voragine che io stesso sono, percossa dalla sfida del tutto e del nulla<sup>19</sup>.

Almeno uno dei luoghi della *Introduzione* alla *Fenomenologia* meriterà richiamare, perché emblematico di questa generale drammaturgia. Sullo sfon-

do della "morte", avvistata come l'Altro di fronte a cui stagliarsi e prendere le distanze, la coscienza si presenta come il suo proprio "concetto" (ciò che "concepisce" se stessa: si partorisce mentre si contiene, si sorpassa mentre si limita, si totalizza mentre si individua). Di qui, con l'emergere della sua contraddizione costitutiva (nella forma del Sé che oltrepassa se stesso), prende corpo lo scenario dell'immediata dimensione patico-patologica del *Bewusstsein* hegeliano: l'inappagamento che scatena "violenza" (*Gewalt*); l'"angoscia" (*Angst*) come arretramento difensivo dinanzi alla violenza interiore; l'"inerzia" (*Trägheit*), la "distrazione" (*Gedankenlosigkeit*), la "sensibilità" (*Empfindsamkeit*), quali epifenomeni o sedativi dell'angoscia; la "paura" della verità, che si maschera dietro lo "zelo" per la verità; la "vanità" del credersi «sempre più intelligente di qualsiasi pensiero»; l'"aridità" solipsistica dell'Io, che «fugge l'universale e cerca unicamente l'essere-per-sé»<sup>20</sup>.

Una simile lettura non può non apparire remota da ciò che solitamente s'intende per descrizione dei fenomeni della coscienza; certamente, remota dalla descrizione dei processi di quello stereotipo che si chiama "coscienza comune". Qui, si obietterà, non entrano in gioco e una spiccata attitudine mentale, strettamente speculativa, e uno spiccato gusto del contrasto, ispirato alla temperie romantica: due fattori culturali che circoscrivono e ridimensionano fin dall'inizio la portata di una tale "fenomenologia"? È interessante notare come Hegel, almeno in linea di principio, non si sia sottratto a questa difficoltà. Tant'è vero che la sua polemica esordisce (nei primi scritti di Jena), più ancora che contro il senso comune (ma, meglio, ciò che in tedesco, suonando come "sano intelletto umano", si presenta più esattamente come un costrutto a sua volta intellettuale), contro quello che appare come il punto più alto, più specia-

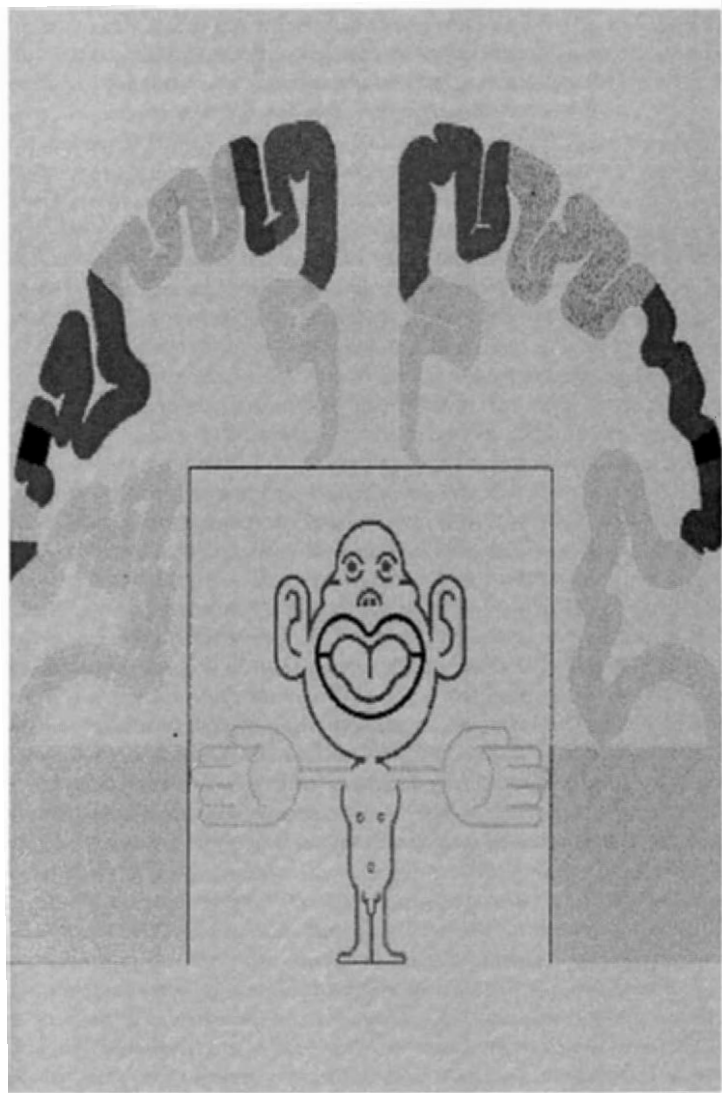


lizzato e astratto, nell'*iter* della coscienza, cioè il concetto moderno di ragione. Con la "ragione" dei pensatori moderni la coscienza umana è fatta luogo dell'assoluto; ma luogo anzitutto nel senso estrinseco di contenitore. Il problema dei moderni è, in generale, "costruire l'assoluto per la coscienza". In ciò già cova la contraddizione: la coscienza, in quanto ragione o "raziocinio", non è in grado di assolvere al proprio compito, poiché non può "contenere" l'assoluto che per definizione la sorpassa e la nega — «quell'assoluto, costruito nella coscienza, come a un tempo cosciente e non-cosciente»<sup>21</sup>. Da tanta impresa non potrà risultare che «l'annientamento della coscienza stessa»<sup>22</sup>.

Eppure quest'ultimo paradosso di cui i filosofi sembrano aver dispoticamente onorato e onerato la coscienza, allude a una verità fuori discussione: alla mera impossibilità per la coscienza, a qualsiasi livello, di mostrarsi vergine incontaminata. In realtà, il suo più breve fraseggiare, l'intenzione più innocente di cui sia capace, la quiete più soporifera cui si abbandoni: qualsiasi riduzione o spoliatura della sua attività fallisce l'effetto desiderato di evitare la contraddizione. Segnarsi un limite qualsiasi è appunto anche superarlo. "Qui" e "ora", sillabe o gesti elementarissimi di un'esperienza elementarissima, valgono tuttavia alla coscienza per indicare un intero cosmo di luoghi e tempi. Per essa il singolare, nell'atto in cui lo si pronunzi od ostenti, è già sempre un universale, l'immediato è già sempre un mediato<sup>23</sup>. Così pure, i vari distinguo escogitati per risolvere la contraddizione del percepire (l'atto che ci dà e l'oggetto e l'illusione dell'oggetto) verrebbero riassorbiti e neutralizzati quando riferiti al duplice luogo assoluto della coscienza, ciò cui tanto l'intelletto sano dei comuni mortali quanto quello morboso dei sapienti non possono rinunciare: l'isola-soggetto, l'isola-oggetto<sup>24</sup>.

L'esito in qualche modo obbligato di un'antinomicità così postulata (il limite che deve ma non può contenere l'illimitato) sarà: fissare l'unico illimitato possibile per la coscienza. Che per la coscienza non potrà che essere proprio la sua assoluta finitezza, l'assolutezza del suo contrapporsi all'assoluto<sup>25</sup>. L'infinito (il negativo – il non-conscio – che il conscio, presupposto come “non-infinito”, *deve* pur implicare) sarà rimandato “all'infinito”. Oppure verrà eluso nella chimera di una soluzione finita; per esempio, nella “felicità”. Al sogno culturale della felicità saranno stridenti compagni l'“incalcolabile”, l'“incomprensibile”, il “vuoto”, nella cui sfera dovrebbe restare relegato il conflitto tra il finito e l'infinito; mentre intanto “ragione” non significherà niente di più che «calcolare tutto e ogni cosa in rapporto alla singolarità»<sup>26</sup>.

L'intelligenza moderna, via via che appare progredire nella comprensione del proprio compito (“costruire l'assoluto per la coscienza”), è destinata a procurare a se stessa il proprio naufragio. Anzitutto in quanto indagine prettamente analitica; la quale frantuma e fissa i termini dell'esperienza, costringendosi ogni volta a riproporre il mito di un'ultima, perfetta determinatezza del significare, e ogni volta resuscitando sullo sfondo lo spettro di un'altrettanto ultima, perfetta indeterminatezza – l'ignoto, il nulla. Ma, in secondo luogo, in quanto riflessione; riflessione che vorrebbe sì, nella forma di un “sapere assoluto”, la conciliazione del positivo e del negativo e l'armonia tra il soggetto e l'oggetto, ma vi perviene soltanto a costo di un'astrazione totale. In questo caso la coscienza termina la sua epopea nell'immagine, questa volta *vis a vis*, di un assoluto che è tanto indifferenziato quanto indifferente – una diversa replica del nulla. L'“intuizione intellettuale” di un Uno privo di differenze, cioè la soluzione fondamentalmente



estetica che Schelling offriva per le scissure della coscienza, portava con sé i segni tipici della contraddizione che intendeva sanare, pur essendo tutt'altro che un'ingenuità residuale del pensiero moderno. Sia "intuizione" sia "intelletto" appaiono parole segnate, per vie diverse, dalla tentazione di esorcizzare il vuoto che si presuppone separi l'uomo dalla verità. Con quella si riparerrebbe in un *vacuum* ineffabile e incommensurabile, con questa in un pieno sclerotico e pulviscolare. Nel suo titanismo la coscienza si è finta l'immagine più sublime di quel nulla che essa stessa crede e teme di essere. In realtà, avrebbe replicato Hegel, la ragione non sta né nel finito né nell'infinito – l'uno impotente controfigura dell'altro. Sta nella relazione tra i due<sup>27</sup>. O, semplicemente, è relazione tra; cioè vita. In realtà, anche la ragione schellinghiana (l'unità indifferenziata di soggetto e oggetto), nel segno della quale Hegel aveva combattuto i mentori del coscienzialismo e dello psicologismo, e soprattutto l'assolutismo fichtiano (l'infinito come pura soggettività), si univa alle celebrazioni del nulla, lasciando precipitare «nel suo proprio abisso e la sua riflessione dell'assoluta identità e il suo sapere e se stessa»<sup>28</sup>.

Insomma, tanto nell'intellettualismo scientifico-analitico quanto nell'intellettualismo mistico-trascendentale il filosofo vede compendiate tutte le risorse e le aporie che caratterizzano fin dall'origine il viaggio epocale della coscienza. In un quadro siffatto, ultima sorte sarà la trasfigurazione nella specie del "sapere", e del sapere "assoluto". Qui infatti le contraddizioni della pura soggettività, della pura oggettività, e del contagio tra tali opposte purezze, appaiono dislocabili l'una accanto all'altra, in una sorta di limbo contemplativo dove tutto ciò che viene esposto avrebbe il suo diritto, e dunque tutto sarebbe compatibile con tutto: il conscio con l'inconscio,

il sensibile con l'intelligibile, il libero con il necessario, il relativo con l'assoluto<sup>29</sup>. La contraddizione, "saputa", sembra poter tranquillamente posare nella vetrina della coscienza, ora resa linda e accogliente, per finalmente sentirsi "compresa". Anzi, compresa a tal punto che, proprio per l'intrinseca voracità di un sapere senza condizioni, perfino il sapiente dovrà dileguare, e perfino il saputo; cosicché, mentre viene reso "sconfinato" l'intelletto, «nell'infinita ricchezza trova il suo tramonto e l'intelletto e il suo mondo oggettivo»<sup>30</sup>: Certo, in quanto "sapere assoluto", in quanto "scienza" o "concetto", l'esperienza umana si erge nel colmo della sua gloria: «lo spirito che si sa come spirito»<sup>31</sup>. Eppure, proprio nelle parole che ne attestano la pienezza di luce, la coscienza si oscura e si crocifigge, solo con tale sacrificio rendendosi pronta per lo spirito<sup>32</sup>. In quanto spirito, il suo destino - "trono" e insieme "calvario" - è di alienarsi senza perdersi, di traboccare "schiumeggiando" nel proprio Sé come in ciò che è anche Sé della natura e della storia<sup>33</sup>. Così evocativo e perentorio suona l'epilogo della *Fenomenologia*.

3. *L'en kai pan* è il principio hegeliano per eccellenza<sup>34</sup>. Esso esige che parte e tutto siano solidali, incrociati in un reciproco, infinito scambio. La parte è già il tutto, così come il tutto è già parte; la contraddizione dialettica non è che l'apparire del tutto che s'individua attraverso le sue parti e della parte che si approfondisce come il tutto. Per questo la filosofia di Hegel è originariamente atteggiata a sistema<sup>35</sup>. La forma del sistema doveva riuscire l'unica possibile espressione della verità, nella misura in cui tutto ciò che è vero, cioè innegabile e inalienabile, lo è in quanto articolazione, struttura, composizione dei differenti; in quanto sintesi di affermazione e negazione. Tradurre la trama categoriale della coscienza

entro un orizzonte sistematico non significa affatto profilarla in positivo invece che in negativo, bensì esplicitarne la negatività originaria come la potenza *e* della parte di affermarsi trascendendosi nel tutto *e* del tutto di affermarsi trascendendosi nella parte. In tale prospettiva, il nesso tra l'esposizione critica e l'esposizione sistematica della coscienza, tra la sua confutazione e la sua ricostruzione, può essere rappresentato come il progresso dal concetto di coscienza come luogo della contraddizione tra il tutto e il nulla al concetto di coscienza come luogo della contraddizione tra il tutto e la parte – ovvero, dall'idea del tutto come *onnipotenza escludente* all'idea del tutto come *potenza onninclusiva*. L'analisi hegeliana della coscienza, nella misura in cui è analisi della relazione intenzionale (“coscienza-di-coscienza-di-”), passa conseguentemente attraverso l'esposizione della struttura della totalità, cioè di una struttura che dice, insieme, autoriferimento (“*coscienza-di-coscienza-di-*”) ed eteroriferimento (“*-di-*”). Dunque si tratterà di considerare la coscienza all'interno del processo di totalizzazione che essa già significa. Sia prima della *Fenomenologia dello spirito* (nel periodo di Jena, tra il 1803 e il 1806) sia subito dopo (nel periodo di Norimberga, a partire dal 1808), Hegel si è provato a disegnare la coscienza come momento della complessiva connessione tra reale e possibile, finito e infinito. Nel sistema essa deve poter apparire come mediatrice tra la natura e lo spirito, rivelando, per un lato, lo spirito che dorme nell'accadere naturale e, per l'altro, il multiforme sommatizzarsi dello spirito. La mediazione coscienziale sarà pur sempre negazione e contraddizione; non più però nel senso dell'impossibile realizzazione del nulla, bensì del necessitante manifestarsi dell'intero (o, se si vuole, dell'irrealizzarsi del nulla).

Nella sua essenza la coscienza, si dice nel primo

abbozzo della filosofia dello spirito, è «l'immediato, semplice contrario di se stessa»<sup>36</sup>. Nella sua generalità e identità formale la coscienza lascia trasparire l'energia vivente di ciò che qui compare per l'appunto come "spirito": l'unità del molteplice, ovvero «ciò che è reale in quanto assoluto divenire l'assoluto essere-uno»<sup>37</sup>. Secondo lo spirito ogni momento si manifesta come l'intero; e dunque nella sua concretezza ogni momento sarà, oltre che vincolato, anche vincolo, sarà, oltre che se stesso, anche tutt'uno con il suo altro. E infatti la coscienza si costituisce simultaneamente sia come uno solo dei termini di una coppia di opposti (l'interno di contro all'esterno, l'attivo di contro al passivo, il soggetto di contro all'oggetto) sia come l'unità dei due opposti<sup>38</sup>.

Questo nativo "esser-sé essendo fuori-di-sé" della coscienza non allude a una qualche speciale condizione estatico-metafisica dell'esperienza. L'autorelazionale della coscienza non è un terzo che possa sopraggiungere dall'esterno al soggetto della coscienza e ai suoi oggetti. È invece la forma stessa, olistica e polare, dei termini della relazione, e in ciascuno di essi stessi dovrà esprimersi. «L'essenza della coscienza è di essere immediatamente, in un'eterea identità, assoluta unità dell'opposizione. Essa può essere ciò, solo perché immediatamente, per quanto è <in sé> opposta, entrambi i membri dell'opposizione sono essa stessa»<sup>39</sup>. Ma che la coscienza sia già al lavoro nei suoi singoli momenti, quello attivo-soggettivo e quello passivo-oggettivo, sarà possibile solo perché entrambi sono, «in quanto membri dell'opposizione, immediatamente il contrario di se stessi, la differenza assoluta»<sup>40</sup>. Vale a dire: da un lato, il soggetto si esprime come tale oggettivandosi, cioè differenziandosi nella quantità e alterandosi nella qualità; dall'altro, l'oggetto si esprime come tale soggettivandosi, cioè offrendosi come un reagente, un "se stesso", termine

di identità e identificazione. Insomma: 1) la coscienza è la relazione soggetto-oggetto, e insieme il solo soggetto; 2) il soggetto è tale perché, insieme, si fa oggetto; 3) l'oggetto è tale perché, insieme, si fa soggetto<sup>41</sup>.

Ma, si dirà, il triplice intreccio categoriale della coscienza, con tutto il tramestio dialettico che dovrebbe comportare, non resta comunque vincolato al teatro dell'esperienza, e questo alla sua propria concreta determinatezza, e quest'ultima infine all'individualità del singolo soggetto cosciente? Ed è effettivamente così anche per Hegel, purché espressioni quali "concreta determinatezza", "individualità", "singolo soggetto", *etc.*, non trasudino reificazione, non siano ipostatizzati né nella pellicola dei fatti della coscienza né nella crosta degli atomi empirici o analitici. In realtà, la dialettica della coscienza si riapre proprio nell'atto in cui appare chiudersi: la coscienza, appearing a se stessa per ciò che è, continua a oggettivarsi, si fa termine della relazione che essa stessa è. Anche in quanto impalpabile esercizio di mediazione, la coscienza deve poter uscire da sé, rendendosi carne palpabile. È quanto Hegel intende con l'affermazione che la coscienza deve predisporre nella forma del "medio", figura in cui essa si realizzerebbe come "linguaggio", "strumento" (o lavoro), "famiglia" (se stiamo, per esempio, alla più semplice ripartizione del periodo di Jena). Che questa, in cui converranno grosso modo anche le successive, sia un'articolazione plausibile in sede di descrizione storico-culturale resta qui una questione aperta. Certo, con essa il filosofo mostra di concepire come profondamente spirituale la costituzione dei primordiali materiali della storia; e, nel contempo, di voler rendere ragione della naturale, necessaria operosità e materialità della vicenda umana. Al contrario di quel che troppo spesso si lamenta, quelli di Hegel appaio-



no eloquenti modelli di "concretezza", almeno nel senso di un costitutivo "concretere" dei processi dell'esperienza. Legati dal ritmo semplice del rapporto uno-molti o singolo-universale, già qui, nei primi esperimenti di sistema, appaiono intrecciarsi e richiamarsi fattori naturali (terra, aria, fuoco), fattori bio- e psicomodinamici (desiderio, sesso), fattori culturali (linguaggio, lavoro, popolo) e istituzionali (famiglia, proprietà, stato)<sup>42</sup>.

Di questa prospettazione mi limiterò a sottolineare un'angolatura particolarmente ampia e significativa. Per Hegel la formazione della coscienza (e la coscienza stessa come formazione, *Bildung*) implica immediatamente le linee fondamentali dell'atteggiamento pratico<sup>43</sup>. Agire e volere, lungi dall'essere una dimensione ostinatamente pre- o anticoscienziale, segnano in realtà tracce indelebili nel processo di soggettivazione-oggettivazione. Vi emergerebbe in particolare l'elemento della "singolarità assoluta": figura immediata dell'intero che, coatto in un punto, si traduce per contrappasso in "lotta per l'intero"<sup>44</sup>. È questo senso di una unicità inimitabile e irriducibile a costituire il "sensus sui" e a svolgere il nucleo relazionale del bisogno autoconservativo. Che è appunto lotta, confronto, rispecchiamento di "singolarità assolute". La volontà di potenza abita dunque originariamente la coscienza, se è vero che il singolo può sentire se stessa come diritto immediato di un valore assoluto solo perché capace di escludere l'altrui equivalente diritto. La coscienza è per Hegel strutturalmente intersoggettiva, giacché si dà coscienza dell'Unico solo se si dà onnipotenza, e si dà onnipotenza solo attraverso la sfida tra singole equipotenze. L'agone del reciproco riconoscimento significa: se è necessità della coscienza volersi come Ego, allora è necessità della coscienza volere un Alter-Ego, come distesamente narrano le celeberrime

me pagine della *Fenomenologia* dedicate alla dialettica servo-padrone<sup>45</sup>. Come la coscienza non può so-  
stare nel semplice dominio unilaterale sull'oggetto  
da parte del soggetto, ma è la dinamica composizio-  
ne dei due opposti, così l'autocoscienza non può so-  
stare nel semplice dominio unilaterale del soggetto  
su se stesso, ma è l'equilibrio critico dei molti sogget-  
ti che interagiscono e reagiscono relativizzando i re-  
ciproci segni di assolutezza. Anche l'autocoscienza  
appare, in tale ottica, come un approfondimento e  
una moltiplicazione della struttura della relazione.

La coscienza contiene dunque molto di più di  
quanto si sia disposti ad ammettere, allorché s'insiste  
nell'enfatizzarne gli aspetti di pura soggettività e pu-  
ra teoreticità. Ma, poi, la coscienza è contenuta in un  
grembo ancora più complesso della già complessa  
trama dell'essere-cosciente. Se per Hegel la coscien-  
za come microcosmo racchiude già l'universo del  
reale e del possibile, d'altro canto essa stessa rinvia a  
una molteplicità di orizzonti macrocosmici, che la  
trascendono proprio mentre, nel contempo, appaio-  
no da essa formalmente determinati<sup>46</sup>.

4. Un ultimo tratto vorrei richiamare della concezione  
hegeliana della coscienza; un tratto, se si vuole, mar-  
ginale, e che tuttavia si delinea come un margine pro-  
nunciato di tale concezione, una vera e propria linea  
di sutura. Si è parlato della costituzione "catastrofi-  
ca" della coscienza nei suoi tratti estremi, che sono  
poi tre modi del nulla. Vale la pena ricapitarli. Il  
primo e più elementare di questi, s'è detto, è la mor-  
te: il limite fisico della coscienza, la sua imminente-  
immanente distruzione. Qui l'individuo cosciente si  
scopre come polo della relazione intercoscienziale e,  
facendosi "attivo" se stesso per mezzo di un "reatti-  
vo" secondo se stesso, scambia vita con morte. Due  
altre forme determinanti di oscuramento sono subite

dalla coscienza nella sua elaborazione intellettuale: un nulla analitico, un nulla sintetico. "Intelletto" significa per Hegel una coscienza contraddittoriamente potenziata, come un arco incapace di colpire nel segno non perché mal costruito o privo di frecce, ma perché forzato a conseguire la massima tensione possibile, e perciò vanagloriosamente fissato in questa posizione. Fissare è qui complice di astrarre, separare, isolare; cioè: segnare una linea al di là della quale non vi sarebbe più nulla – nulla da capire, da fare, da essere. In primo luogo, dunque, l'intelletto si afferma attraverso una metafisica della finitezza e dell'opposizione, accanendosi a circondare le proprie astrazioni con il recinto del "nulla" (con l'astrazione delle astrazioni). In secondo luogo, la coscienza, una volta pervenuta al proprio culmine come sapere assoluto, appare tutta invasa dalla contraddizione che essa stessa è in quanto intelletto. Il valore assoluto che la coscienza intellettualizzata intende esprimere, in quanto si riconosce come sapere assoluto, si vanificherà da sé, nella misura in cui essa pretenda liberarsi da ogni condizione, quindi anche dalla relazione e con un soggetto che sappia e con un oggetto da sapere. La sconcertante presenza del "nulla" all'inizio della logica hegeliana dice proprio questo: nella sua suprema tensione all'assoluto la coscienza in quanto sapere si è creata l'immagine di ciò che è assoluta indeterminazione, incolmabile astrazione, e in tale precipizio deve calarsi per morire a se stessa<sup>47</sup>.

Ma per Hegel il nulla, in quanto semplice impossibilità di esserci e di manifestarsi, non c'è<sup>48</sup>. Tanto quanto l'Essere, esso è una "fissazione". È lo spettro che la coscienza proietta fuori di sé per soddisfare univocamente la convinzione della propria finitezza. Simulando la fine assoluta della coscienza, il nulla rappresenta in verità l'infinito al-di-là di ogni suo attuale sapere e potere. Ora, tangente a quella serie di

sismi fatali, si configura un ulteriore e non trascurabile aspetto del lato "notturno" del *Bewusstsein* hegeliano – l'orlo cui alludevo. Non è più il negativo come quel vuoto inafferrabile che la coscienza crede di trovare o dentro o fuori di sé, ma un negativo che a modo suo si lascia vedere e toccare, poiché sporge dalla zona della coscienza come l'ombra dall'oggetto illuminato. O, meglio, come ciò che ne costituisce il fondo stesso, quel paesaggio sotterraneo che regge la superficie illuminata e in parte la alimenta, in parte la mantiene, in parte la scuote.

In questo paesaggio spicca anzitutto un "prima" della coscienza, che Hegel chiama "anima", o stato "sognante" della coscienza, dove mente e corpo sono ancora tutt'uno, senso e intelligenza si confondono, reale e possibile si sfrangano l'uno nell'altro. È l'oggetto dell'"antropologia", cioè dell'autorappresentazione dell'uomo nella sua integrità di essere animale-animico. Una dimensione spirituale, secondo Hegel; tanto che vi si prefigura, sia pure nell'immediatezza (cioè nella "semplicità" non ancora misurata dall'evidenza della contraddizione), l'esito finale, intimamente ricompositivo, cui sarebbe destinata la coscienza stessa<sup>49</sup>.

Ma *oltre* la coscienza? Ovvero: *dopo* la coscienza e *dopo* i suoi fenomeni – dopo la stagione della coscienza? Ecco, infine, la "psiche"; e la "psicologia". Se l'antropologia è lo sguardo sulla coscienza naturale, o sulla natura umanizzata; se la fenomenologia (che qui, nel ciclo dell'intero, ricompare ridimensionata) è l'apparire dell'uomo errante, destinato a contendere con se stesso e con l'universo; la psicologia è la considerazione dell'uomo nella pienezza del suo essere, come «totalità sostanziale, né soggettiva né oggettiva»<sup>50</sup>: la coscienza si è librata sopra se stessa e sa cogliersi e distinguersi come unità, e unità concreta, sinolo di teoria e prassi, d'intelligenza e cuore<sup>51</sup>.

Ciò che qui più interessa è rilevare come alla psicologia sia riservato senz'altro un dominio molto più vasto di quello strettamente coscienziale. E, per giunta, come in tale ambito siano fatte agire in gran parte anche quelle dimensioni che, nella nostra cultura, verranno a caratterizzare ciò cui oggi comunemente si dà il nome di "inconscio". Pur in un'economia che può apparirci schematica e formale, resta sorprendentemente attuale l'intento di Hegel di raccogliere sotto quel termine e quel concetto forme e forze dell'umano irriducibili a pura meccanicità o a inintelligente negatività. Anzi, l'inconscio qui significa anzitutto la dimensione della penetrazione profonda, dell'interiorizzazione (*Erinnerung*). Per questo vi svolge una parte significativa la memoria. Il ricordare è atto d'intelligenza; in esso la fenomenicità della coscienza, cioè il procedere per punteggiature spazio-temporali, cede il passo all'interiorizzazione dell'evento. Ciò non vuol dire, per Hegel, né un momento semplicemente passivo-riproduttivo dell'immagine generata dalla coscienza né lo sbiadirsi dell'esperito rispetto ai colori vivaci del dato sensibile o fattuale. Piuttosto, nel processo memorativo il soggetto riuscirebbe ad attingere a quel "fondo tenebroso", nel quale pulsa la necessità, ancora indistinta, dell'intero e del concreto: la necessità «di concepire il concetto in quanto concreto, come ad esempio di pensare il germe in modo che contenga affermativamente, in quanto possibilità virtuale, tutte le determinazioni»<sup>52</sup>. E però, ancora, tale potenzialità non andrà intesa né come deterministicamente ordinata né come meramente ideale o soggettiva. L'intelligenza, come "fondo inconscio", sostiene Hegel, è "l'universale esistente" nella sua forma immediata, quando «il diverso non è posto ancora come discreto»<sup>53</sup>.

L'inconscio hegeliano, comunque interpretabile e quantunque criticabile, certamente non vuole rap-

presentare un *minus* ma un *plus* di coscienza<sup>54</sup>. Quel non-conscio estremo, che la coscienza della *Fenomenologia* doveva vivere come il proprio nulla, ora compare nella sua veste più acconcia: come il sommerso di cui la coscienza è parte e al cui tesoro via via attinge, si nutre, cresce. “*Notte della conservazione*” verrà inizialmente definita da Hegel tale dimensione<sup>55</sup>. Nella notte della conservazione emerge il “semplice Sé [*Selbst*]”, il “puro Sé”, il fondo dell’uomo che si staglia al cospetto del fondo delle cose; da qui balzano fuori gli eventi come figure parlanti e viventi, e tuttavia inoggettivabili nella loro ambiguità, assenti eppure presenti. Per dirla evocativamente con Hegel, oltre e più ancora che luce della coscienza, l’uomo è «questa notte, questo puro nulla, che tutto racchiude nella sua semplicità – una ricchezza senza fine di innumerevoli rappresentazioni ed immagini, delle quali nessuna gli sta di fronte o che non sono in quanto presenti»<sup>56</sup>. Certo, si tratta di un’esperienza «spaventosa», avvertibile nell’atto stesso in cui la coscienza si lascia cogliere come una totalità misteriosamente compressa, come un’oscurità vertiginosamente rappresa in un duplice punto-luce. È l’emozione che scaturisce «quando si fissa negli occhi l’uomo»<sup>57</sup>. Attraverso gli occhi umani si può toccare l’elemento plutonico dell’essere, l’«interno della natura»; là dove alla terribile, meravigliante notte dell’uomo «sta sospesa di contro la notte del mondo»<sup>58</sup>. Di qui un nuovo percorso; qui la coscienza – da “anima” e poi “fenomeno” divenuta ora “psiche” – tanto perde quanto guadagna, poichè oscurandosi attraverso il regno delle ombre torna al suo nucleo più intimo, si approfondisce in se stessa. Essa ora è in grado di mostrarsi, appunto, nella sua “intelligenza” (*Intelligenz*): anzitutto come “interiorità” (*Erinnerung*) e “immaginazione” (*Einbildungskraft*)<sup>59</sup>.

<sup>1</sup> G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica* (1812-1816), trad. it. di A. Moni, revis. di C. Cesa, 3 voll., Laterza, Roma-Bari, 1974; vol. I, p. 100.

<sup>2</sup> «La stessa cosa sono il vivo e il morto, il desto e il dormente,...» (ERACLITO, *I frammenti e le testimonianze*, a cura di C. DIANO e G. SERRA, Mondadori, Milano 1987, fr. 22, p. 15); «Il divino è giorno notte,...» (ivi, fr. 32, p. 19); «Di moltissimi è maestro Esiodo, e vi sanno anche dire che egli sapeva moltissimo, quando non conosceva né la notte né il giorno, che pure fanno uno» (ivi, fr. 86, p. 41).

<sup>3</sup> La coscienza, in quanto io, è «la luce, che manifesta e se stessa e anche altro» (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830, 1° ed. 1817) (d'ora innanzi: *Enciclopedia*), trad. it. B. Croce, Laterza, Bari, 1963 (1° ed. 1906), § 413, p. 389. All'occorrenza ho apportato qualche lieve modifica stilistica alla traduzione italiana, basandomi sulla seguente edizione del 1830: *Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, hg. von F. Nicolin und O. Poggeler, Meiner, Hamburg 1969).

<sup>4</sup> G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito* (1807) (d'ora innanzi: *Fenomenologia*), a cura di V. CICERO, testo tedesco a fronte, Rusconi, Milano 1995, p. 229.

<sup>5</sup> «La determinatezza dello spirito è, dunque, la manifestazione (*Manifestation*)... non già lo spirito rivela qualcosa (*Erwas*), ma la sua determinatezza e contenuto è questo rivelare stesso» (ivi, § 383, p. 350). Cfr. A. PEPERZAK, *Autoconoscenza dell'assoluto*, Bibliopolis, Napoli, 1988, pp. 38-41. Per una valorizzazione di Hegel in chiave squisitamente mistico-teologica si vedano le considerazioni di M. VANNINI, *Mistica e filosofia*, Piemme, Casale M., 1966 (in particolare i capp. V e VI).

<sup>6</sup> Cfr. al riguardo l'*Introduzione* di V. CICERO alla *Fenomenologia*, cit., p. 14, e le osservazioni di F. CHEREGHIN, *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, NIS, Roma, 1994, pp. 16-22. Sui più significati di "coscienza" entro questo contesto, e sull'interpretazione dell'espressione "scienza dell'esperienza della coscienza" valgono le osservazioni di Heidegger contenute nelle lezioni del 1930-1931 sulla *Fenomenologia* (M. HEIDEGGER, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, a cura di E. MAZZARELLA, Guida, Napoli, 1988, pp. 43-54). Ma vanno tenute presenti anche più complesse considerazioni storico-critiche, come quelle di A. MASSOLO, *La storia della filosofia come problema*, Vallecchi, Firenze, 1973, pp. 198-238. Per conto mio mi atterrò alla nozione di coscienza più lata e più tipica nell'economia del pensiero hegeliano. Per esem-

pio, a quella suggerita nella *Scienza della logica*: «l'opposizione, propria della coscienza, fra un *sogettivo* essere per sé ed un secondo essere simile, un essere *oggettivo*» (*Scienza della logica*, cit., vol. I, p. 56; cors. miei).

<sup>7</sup> Una circostanziata e motivata interpretazione in tal senso è quella fornita da Chiereghin, *op. cit.*

<sup>8</sup> *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* (1801) (d'ora innanzi: *Differenza*), in: *Primi scritti critici*, a c. di R. BODEI, Mursia, Milano, 1990, p. 15.

<sup>9</sup> *Fede e sapere* (1802), in: *Primi scritti critici*, cit., p. 125.

<sup>10</sup> Cfr. G.W.F. HEGEL, *Filosofia dello spirito jenesse* (1803-1806), (d'ora innanzi: *Filos. spirito*), a cura di G. CANTILLO, Laterza, Roma-Bari, 1984, pp. 28-30.

<sup>11</sup> G.W.F. HEGEL, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia* (1802), a cura di N. MERKER, Laterza, Roma-Bari, 1984, p. 89.

<sup>12</sup> Cfr. *ivi*, p. 68, p. 124, p. 126; cfr. anche *Enciclopedia*, § 444.

<sup>13</sup> *Ivi*, pp. 68-72.

<sup>14</sup> Mi riferisco anzitutto alle imprese compiute, nel fecondo periodo degli anni '30 e '40, da Wahl, De Negri,

Kojève, Lukacs e, sopra tutti, dallo HYPOLITE della *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel* (1946; trad. it., La Nuova Italia, Firenze, 1972). Per una aggiornata informazione sulla letteratura critica rinvio il lettore alle bibliografie incluse nei lavori già citati di Cicero e Chiereghin (rispettivamente: alle pp. 1113-1125 e alle pp. 179-191).

<sup>15</sup> *Fenomenologia*, pp. 85-87.

<sup>16</sup> Cfr. J. HYPOLITE, *Saggi su Marx e Hegel* (1955), trad. it., Bompiani, Milano, 1965, p. 34.

<sup>17</sup> *Fenomenologia*, p. 309.

<sup>18</sup> Ne sarebbe testimone esemplare Abramo, lo "straniero sulla terra", che soltanto nel distacco totale dal mondo si scopre come mondo, come il mondo del "se stesso", dell'Io che dipende solo da Dio (cfr. G.W.F. HEGEL, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* (1798-1800), in: *Scritti teologici giovanili*, a cura di E. MIRRI, trad. it. N. Vaccaro e E. Mirri, Guida, Napoli, 1989, pp. 377-378, pp. 549-550). Cfr. J. HYPOLITE, *Saggi su Marx e Hegel*, cit., pp. 16-17, pp. 32-33.

<sup>19</sup> Che la morte sia per Hegel figura epocale per eccellenza si rivela soprattutto nella "morte di Dio", attraverso il "sentimento" che "Dio stesso è morto" (*Fede e sapere*, cit., p. 252).



- <sup>20</sup> *Fenomenologia*, pp. 157-159 (ho reso *Gedankenlosigkeit* con "distrazione" in luogo di "torpore mentale"; *Empfindsamkeit* con "sensibilità" in luogo di "forma di sentimentalità").
- <sup>21</sup> *Differenza*, p. 18.
- <sup>22</sup> *Ivi*, p. 26.
- <sup>23</sup> Cfr. *Fenomenologia*, (A, I: "La certezza sensibile").
- <sup>24</sup> Cfr. *ivi*, (A, II: "La percezione").
- <sup>25</sup> Cfr. *Fede e sapere*, cit., pp. 128-135.
- <sup>26</sup> *Ivi*, p. 129.
- <sup>27</sup> Un concetto, questo dell'assoluto come "relazione", in chiave e antidogmatica e antiscettica, che prende risalto già nel *Rapporto dello scetticismo alla filosofia*, cit., p. 99.
- <sup>28</sup> *Differenza*, p. 26. Si tratta di un'espressione che, pur sottintendendo in questa fase un consenso di massima con la speculazione schellinghiana, anticipa bene il succo della posteriore critica a Schelling nella *Fenomenologia*.
- <sup>29</sup> *Ivi*, pp. 20-21.
- <sup>30</sup> *Ivi*, p. 20.
- <sup>31</sup> *Fenomenologia*, p. 1065.
- <sup>32</sup> Si consideri la provocazione tipica del linguaggio hegeliano: una sorta di simbolica o paradigmatica a rovescio, dove è l'astratto a porsi come figura del concreto. Nell'affermazione: «il puro concetto, ossia l'infinito come abisso del nulla, in cui ogni essere sprofonda, deve designare il dolore infinito» (*Fede e sapere*, cit., p. 252; *corsivi miei*) non è il dolore un possibile *exemplum* di concetto, ma è il concetto *exemplum* del dolore.
- <sup>33</sup> *Fenomenologia*, p. 1065. Cfr. *Fede e sapere*, cit., p. 253.
- <sup>34</sup> L'Uno-Tutto va compreso anzitutto come relazione, quindi come superamento degli astratti "Uno" e "Tutto". Ciò che viene puntigliosamente precisandosi nell'integrazione al § 573 dell'*Enciclopedia*, pp. 516-527.
- <sup>35</sup> Un'articolatissima esposizione-problematizzazione di questo punto è offerta dal saggio di A. NUZZO, *Logica e sistema sull'idea hegeliana di filosofia*, Pantograf, Genova, 1992.
- <sup>36</sup> *Filos. spirito*, p. 4; cfr. p. 7, nota.
- <sup>37</sup> *Ivi*, p. 6; cfr. p. 8.
- <sup>38</sup> Cfr. *ivi*, p. 4; pp. 3-4, nota 3.
- <sup>39</sup> *Ibidem*.
- <sup>40</sup> *Ivi*, p. 11.
- <sup>41</sup> Esprimere la coscienza attraverso siffatta relazione (=R) di soggetto (=s) e oggetto (=o)

vorrà dire: in "sRo" è implicato almeno che 1) "R=sRs", 2) "s=sRo", 3) "o=oRs".

<sup>42</sup> Tra le analisi più penetranti e forse meno note richiamerei l'abbozzo della struttura "bambino-genitori". Si tratta di un momento cruciale dell'autopoietica coscienziale: quasi una "produzione di coscienze per mezzo di coscienze", in cui gli individui vengono formandosi attraverso scambi e inversioni di vita e morte, di realizzazione e idealizzazione. Meriterà citarne qualche passo: «Gli individui <in quanto, generando, fuoriescono da sé> sono dapprima proprio questa morte-che-diviene, e ciò appartiene alla natura,...ma in questo loro divenir-morti essi intuiscono altrettanto il loro divenire-viventi.

...i genitori sono per il bambino un ignoto, oscuro presagio di se stesso;...ciò che gli danno, lo perdono; essi muoiono in lui; giacché ciò che gli danno è la loro propria coscienza.

...Per il bambino esiste la contraddizione del mondo reale e del mondo ideale dei genitori; per lui, però, in quanto coscienza in divenire, questa contraddizione si toglie, in quanto egli pone idealmente il mondo per lui reale in quanto lato inconscio e realizza il lato cosciente, il mondo ideale dei genitori» (*Filos. spirito*, p. 39 [nota], pp. 42-43).

<sup>43</sup> Cfr. *ivi*, pp. 18-19.

<sup>44</sup> Cfr. *ivi*, pp. 44-45 e sgg.

<sup>45</sup> Cfr. *Fenomenologia*, pp. 275-291. Per una critica della "singolarità assoluta" attraverso l'analisi logica di quella sua controfigura che è "l'assolutamente Altro" cfr. I. VALENT, *Dire di no*, Teda, Cosenza, 1995, cap. IV (*La deduzione dell'altro*).

<sup>46</sup> L'intrinseca doppiezza della coscienza - l'esser-sé essendo fuori-di-sé - basterebbe a sciogliere il sospetto dell'incoerenza tra un massimo di espansione del tema (nella *Fenomenologia*) e un massimo di sua contrazione (nell'esposizione del sistema). Per altro, nel periodo dell'insegnamento ginnasiale a Norimberga, Hegel trattava la materia fenomenologica sia all'interno di corsi dedicati all'Enciclopedia sia come corso a se stante (cfr. *Nurnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*, in G.W. F. HEGEL, *Werke* in 20 Bd., 4 (I. *Texte zur Philosophischen Propädeutik*), Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986).

<sup>47</sup> Di questo momento decisivo del sapere assoluto, nel quale esso si dissolve *motu proprio*, bisognerà pur tenere conto quando si ritenga, dall'interno di un'attenta riflessione sulla razionalità dialettica (così L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto*, Guerini e Associati, Milano, 1995), che la "dialogica" dei contemporanei superi la "dialettica" hegeliana proprio in questo: nel sapere (questo, sì, "assolu-

to"?) che, se anche si può dare l'assoluto, non si può dare il sapere assoluto.

<sup>48</sup> Cfr. I. VALENT, *Dire di no*, cit., cap. V (*In principio era l'esserci*). A quanta profondità e con quale rigore occorra scavare per stabilire i sintomi di un "nichilismo" hegeliano lo mostra l'impresa teorica più recente di E. SEVERINO, *Tautotes*, Adelphi, Milano, 1995 (cfr. capp. III, IV, VI, VII).

<sup>49</sup> Cfr. *Enciclopedia*, § 388, p. 357. Per un orientamento complessivo sul tema si veda F. CHIEREGHIN, *L'Antropologia come scienza filosofica*, in: AA.VV., *Filosofia e scienze filosofiche nell' "Enciclopedia" hegeliana del 1817*, a cura di F. CHIEREGHIN, Verifiche, Trento, 1995, pp. 429-454.

<sup>50</sup> *Enciclopedia*, § 440, p. 402. Una rilettura del soggetto hegeliano come sintesi di animacoscienza-psiche, in chiave anticartesiana e soprattutto antikantiana, è offerta da M. GREENE, *Hegel's triadic doctrine of cognitive mind*, in G.W.F. Hegel. *Critical Assessments*, 4 voll, ed. by R. Stern, Routledge, London, 1993, vol. IV, pp. 89-107.

<sup>51</sup> Cfr. *Enciclopedia*, §§ 443-445.

<sup>52</sup> Ivi, § 453, p. 413; cfr. § 413.

<sup>53</sup> Ivi, § 453, p. 414.

<sup>54</sup> Un'interpretazione di ampio respiro è quella di A. MASULLO, *Das Unbewusste in Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*, in AA.VV., *Hegels philosophische Psychologie*, hg. von D. Henrich, Hegel-Studien/Beiheft 19, Bouvier, Bonn, 1979, pp. 27-63. Ulteriori dettagli circa la letteratura critica si possono trovare nella nota 2 di p. 431 e nella nota 36 di p. 449 nel saggio di CHIEREGHIN, *L'Antropologia come scienza filosofica*, cit.

<sup>55</sup> *Filos. spirito*, p. 70, nota 6. Sulla tematica del "negativo" e del "notturno" in questa fase del pensiero hegeliano si veda W. Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*, Hegel-Studien/Beiheft 16, Bouvier, Bonn, 1977.

<sup>56</sup> *Filos. spirito*, pp. 70-71.

<sup>57</sup> Ivi, p. 72.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> Cfr. *Philosophische Enzyklopedie für die Oberklasse* (1808 e ss.), in G.W.F. HEGEL, *Nurnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*, cit., §§ 129, 130, 135-153. Cfr. *Enciclopedia*, §§ 445-454.