

STRUTTURA DELLA COSCIENZA E SAPERE ASSOLUTO. LA *UNRUHE* NELLA *FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO*

di Pierpaolo Cesaroni

Abstract. The aim of this article is to consider the connection between the structure of consciousness and absolute knowing, starting from the notion of Unruhe, “restlessness”. This word has two different meanings in the *Phenomenology*: 1) in the Introduction, Hegel uses it in order to define the experience of natural consciousness; 2) in the last chapter, it refers to the dialectical movement of the Concept. These two different meanings are strictly connected. The Unruhe that Hegel recognizes in every experience of consciousness implies an original conception of the relation between consciousness and its objects and between consciousness and truth. These aspects have been pointed out by the french interpretations of the *Phenomenology*, from Kojève and Hyppolite up to Lacan and Foucault. This restlessness of consciousness derives from the spiritual element (*Geist*) that appears progressively in every experience of consciousness itself. This first meaning of Unruhe is therefore based on the second one. Then absolute knowing, that is, the overcoming of every difference between consciousness and its object, doesn't imply the disappearing of restlessness. On the contrary, Unruhe actually finds in absolute knowing its strongest expression, as essential restlessness of the Concept. The Unruhe that every consciousness goes through is therefore the sign of its belonging to the life of Spirit.

1. *Introduzione*

Le brevi note che seguono si propongono di discutere il rapporto fra struttura della coscienza e sapere assoluto nella *Fenomenologia dello spirito*. Il problema verrà affrontato da un punto di vista particolare in quanto sarà centrato attorno alla nozione di «inquietudine», *Unruhe*. Il vocabolo non compare molto spesso nel testo (circa una quindicina di volte) però due occorrenze sembrano assumere un rilievo strategico. Da un lato, nella cosiddetta “introduzione”, la *Unruhe* è vista caratterizzare la vita della coscienza nel suo percorso fenomenologico;

dall'altro lato, nel capitolo sul sapere assoluto, in cui il percorso fenomenologico si conclude e la «differenza della coscienza» all'origine di tale inquietudine viene meno, la *Unrube* ricompare come «negatività» del Concetto. Che rapporto c'è dunque fra queste “due inquietudini”, quella che Hegel riconosce alla base di ogni esperienza della coscienza e quella che compare nel sapere assoluto come negatività immanente?

Per rispondere a tale questione, che determina il modo specifico in cui verrà qui affrontato il problema più generale del rapporto fra coscienza e spirito assoluto, si proporrà una linea di ragionamento che isoli alcuni snodi concettuali sulla base di alcuni riferimenti testuali alla *Fenomenologia*. Poiché il tema della *Unrube* è stato decisamente messo in evidenza dagli interpreti che hanno dato vita alla cosiddetta *Hegel Renaissance* in Francia negli anni Trenta (in particolare Kojève, Wahl e Hyppolite, ma notevole interesse assume poi anche la teoria psicanalitica di Lacan), sarà necessario confrontarsi criticamente, anche se certamente in un modo non esauriente, con tali letture, per cercare di evidenziarne gli elementi di interesse, legati in particolare alla messa in luce di alcuni aspetti relativi alla struttura della coscienza, così come alcuni limiti, connessi principalmente alla comprensione del rapporto di quella con il sapere assoluto.

2. *L'inquietudine della coscienza*

In un importante passo della cosiddetta “introduzione” alla *Fenomenologia* (il capoverso 8 della traduzione De Negri), che non a caso ha attirato l'attenzione di Jean Hyppolite¹, Hegel sembra individuare il nucleo della coscienza nella sua costituti-

¹ Cfr. J. HYPOLITE, *Genèse et structure de la « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, Paris 1946 (tr. it. di G.A. De Toni, a cura di V. Cicero, Milano 2005, pp. 22-25). In altri commentari all'introduzione della *Fenomenologia* (per es. G.W.F. HEGEL, *Einleitung zur Phänomenologie des Geistes*, Kommentar von A. Graeser, Stuttgart 1993), il testo in esame non viene quasi preso in considerazione.

va «inquietudine». In che senso? Per capirlo, bisogna partire dalla distinzione, accennata da Hegel, fra la coscienza e la «vita naturale», cioè la vita vegetale e soprattutto animale. Quest'ultima «non ha il potere di andare oltre il proprio immediato esserci, ma ne è tratto fuori da un Altro, e questo esserne tratto fuori è la sua morte»². Ciò non significa che la vita naturale sia inerte di fronte all'esteriorità, all'oggetto: anche gli animali, dice ironicamente Hegel in un noto passo del capitolo sulla certezza sensibile, conoscono il segreto del mangiare e del bere, «giacché non restano fermi dinanzi alle cose sensibili come in sé essenti, ma, disperando di quella realtà e ben certi della loro nullità, le raggiungono senz'altro e se ne cibano»³. Già nei *Systementwürfe* jenesi, del resto, l'organismo animale è presentato come un processo di differenziazione di sé da sé e come rapporto negativo all'esterno, quindi come prefigurazione, nel mondo naturale, della soggettività che è propria del concetto⁴. Tuttavia, il rapporto dell'animale con l'ambiente circostante è una sorta di circuito chiuso, strutturato attorno a un numero definito di istinti e destinato a iterarsi indefinitamente sempre uguale a se stesso, fino a che non interviene un'alterità che esso

² G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Hamburg 1980, p. 57 (trad. it. a cura di E. De Negri, Firenze 1996, p. 52, d'ora in poi opera citata come *PbG*).

³ *PbG*, 69 (68).

⁴ L'organismo animale, dirà Hegel nell'*Enciclopedia*, è necessariamente in rapporto al mondo esterno, e tale rapporto «comincia con il sentire la mancanza e l'impulso a toglierla – mancanza che è la condizione di un *venir eccitato dall'esterno*» (G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), in *Gesammelte Werke*, Bd. 13, hrsg. von W. Bonsiepen und K. Grotzsch, unter Mitarbeit von H.-Ch. Lucas und U. Rameil, Hamburg 2000; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (Heidelberg 1817), a cura di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chierighin, G. F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni, A. Moretto, Trento 1987, § 283; nelle edizioni del 1827-30, vedi il § 359). Questa determinazione dell'organismo e del suo rapporto all'ambiente, che è presente già nei progetti di sistema jenesi, implica certo una sorta di *Angst* propria dell'animale, la quale però rimane tutta interna al circolo del soddisfacimento del bisogno. Sul concetto hegeliano di organismo a partire da Jena cfr. L. ILLETTERATI, *Natura e ragione. Sullo sviluppo del concetto di natura in Hegel*, Trento 1994, cap. V (per un accenno all'«ansietà» dell'organismo animale in connessione alla sua *Begierde* cfr. p. 176) e cap. VII, pp. 229-239.

non sa contenere e che lo distrugge in quanto individuo: la morte⁵.

Al contrario, la singola coscienza è «immediatamente l'atto del sorpassare il limitato e, poiché questo limitato le appartiene, del sorpassare se stessa»⁶. Questo significa certo in primo luogo che la coscienza sorge sempre insieme a un oggetto: «Insieme col singolo, alla coscienza è posto parimente l'al di là, sia pure soltanto come nell'intuizione spaziale, *accanto* al limitato»⁷. In altre parole, essa è impensabile come un tutto chiuso in se stesso ma è una struttura originariamente aperta: «La coscienza, infatti, *differenzia* da sé qualcosa verso cui, nel contempo, si *rapporta*; in altri termini: questo qualcosa è qualcosa *per la coscienza*»⁸. Tuttavia questo primo aspetto non è sufficiente: abbiamo visto che anche la vita naturale mostra di essere capace di un rapporto attivo verso un “al di là di sé”, verso il proprio ambiente. Ciò che contraddistingue la vita della coscienza rispetto a quella naturale sta nel fatto che tale rapporto è *strutturalmente instabile*: è proprio della coscienza l'essere incapace di rimanere ferma all'oggetto che essa si dà inizialmente. Non esiste dunque un circolo chiuso, articolato attorno a una serie di istinti, che unisce l'uomo al suo “ambiente”, e che viene poi interrotto dalla morte, come accade per l'animale; al contrario, l'uomo stesso è in sé questa morte, questo superare ogni suo rapporto determinato all'oggetto. La coscienza, dunque, non conoscerà mai la relativa quiete del semplice dispiegarsi all'interno del proprio ambiente naturale, ma «subisce da lei medesima la violenza (*Gewalt*) del guastarsi ogni appagamento limitato»⁹. Certo, essa potrà provare *angoscia* (*Angst*) di fronte a tale suo destino e tenterà di fare resistenza contro di esso, cercando riposo in un si-

⁵ Su questo punto cfr. A. KOJEVE, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la «Phénoménologie de l'Esprit» professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Paris 1947, 1968², trad. it. a cura di G. F. Frigo, Milano 1996, per es. pp. 210-211.

⁶ *PbG*, 57 (52).

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ivi*, 58 (53).

⁹ *Ivi*, 58 (52).

curo possesso, ma i risultati saranno sempre dell'ordine di un compromesso transitorio: «Nel sentimento di tale violenza, l'angoscia avrà un bell'arretrare di fronte alla verità, per tentar di salvare a sé ciò, la cui perdita incombe; ma l'angoscia non potrà trovar pace, sia che essa voglia adagiarsi in un'obliosa inerzia – il pensiero guasta la festa al torpore mentale e la sua inquietudine guasta l'inerzia – sia ch'essa si corrobora in una sensitività la quale assicura di trovare che *tutto è buono, a modo suo*; ma tale assicurazione viene inficiata dalla ragione, la quale intanto trova che non è buono, in quanto esso è un modo»¹⁰.

Da dove deriva alla coscienza questa capacità di andare oltre ogni rapporto determinato all'oggetto, che è anche la necessità di fare i conti con la propria inquietudine e angoscia, che la strappa dal raggiungimento di ogni sereno appagamento e che la spinge sempre avanti, *più in là?* La citazione appena riportata indica già la risposta: sono «il pensiero», «la ragione», «la verità» che producono, nella coscienza, questa inquietudine. Per capire precisamente cosa ciò significhi, può essere utile prendere le mosse dalla fase iniziale del percorso fenomenologico e dal costituirsi dunque del primo oggetto, quello proprio della certezza sensibile. Quest'ultima, in quanto «sapere immediato», non può che essere «sapere dell'immediato o dell'essente»: del singolo “questo” che cade di volta in volta sotto i suoi sensi¹¹. Tuttavia, poiché è *alla coscienza* che tale oggetto si presenta, e non alla semplice sensazione¹², esso viene fatto valere come qualcosa di certo e di vero, cioè come un *sapere*; di conseguenza, si costituisce come oggetto solo nella misura in cui viene linguisticamente e concettualmente articolato. È per questo motivo che alla certezza sensibile è richiesto di *enunciare* il suo oggetto o almeno

¹⁰ *Ivi*, 57 (52).

¹¹ *Ivi*, 63 (61).

¹² «La sensazione è la forma dell'agitarsi ottuso dello spirito nella sua individualità *prima di coscienza* e d'intelletto» (G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Bd. 20, hrsg. von W. Bonsiepen und H.-C. Lucas, unter Mitarbeit von U. Rameil, Hamburg 1992; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, con aggiunta delle Prefazioni a cura di A. Nuzzo, Roma-Bari 2002⁸, §400).

di *indicarlo*, cioè di tradurlo nella dimensione del segno e quindi del linguaggio¹³.

Hegel mostra che, quando la coscienza dice “questo” (per esempio “l’ora è la notte” o “il qui è l’albero”), ciò che riesce effettivamente a dire non è il contenuto da lei sentito ma la semplice universalità dell’essere: «Anche il sensibile noi lo *enunciamo* come un universale. Ciò che noi indichiamo è: *questo*, ossia *l’universale questo*; oppure: *è*, ossia *l’essere in generale*»¹⁴. In modo analogo, «l’indicare è l’imparare per esperienza che ora è un *universale*»¹⁵. La certezza sensibile, la prima e più semplice figura della coscienza, fa dunque già dall’inizio esperienza che «il più verace è il linguaggio»¹⁶: l’oggetto della coscienza non è mai solo una cosa inerte e semplicemente esteriore, ma è una *Sache*, una realtà oggettiva attraversata da una serie di determinazioni linguistico-concettuali, che all’inizio sono le più semplici (l’essere della certezza sensibile) e che diverranno poi sempre

¹³ Sul rapporto fra segno, linguaggio e pensiero negli scritti jenesi precedenti alla *Fenomenologia* e sulla differente impostazione del problema fra la filosofia dello spirito del 1803/04 e quella del 1805/06, cfr. G. RAMETTA, *Il concetto del tempo. Eternità e «Darstellung» speculativa nel pensiero di Hegel*, Milano 1989, pp. 23 sgg. Rametta mostra che la «struttura della coscienza è costituita dal concetto intellettuale», nel quale «viene a compiersi quel togliimento del singolo contenuto sensibile, in cui dapprima è immersa la coscienza, e che ne designa l’avvenuto assorbimento nella soggettività» (*ivi*, pp. 23-24). Tale passaggio, nel testo del 1803/04, è operato dal *linguaggio*, il quale predisporre (con il nome) e attua (con la struttura sintattica) la trasformazione della sensazione in concetto (cfr. *ivi*, pp. 27-36). Nel 1804/05, che prefigura la posizione hegeliana matura, si impone invece con più forza (ma in modo ambiguo), secondo Rametta, il ruolo del *segno*, che sembra predisporre, già *prima* dell’instaurarsi del linguaggio, il superamento della sensazione nell’oggetto (cfr. *ivi*, pp. 37 sgg.). È possibile che la dialettica interna alla certezza sensibile, che presenta sia l’*enunciare* sia l’*indicare* come processo di costituzione dell’oggetto a partire dalla sensazione, rifletta ancora in parte questa ambiguità. Bisogna evidenziare inoltre come la certezza sensibile mostri già la centralità della dimensione *temporale* nell’esperienza della coscienza: l’ora che è della sensazione, nella misura in cui viene fatto proprio dalla coscienza, diviene un ora che è «*già stato*» (*PbG*, 67 (66)). L’aspetto della temporalità, che pure è molto importante in relazione alla questione della *Unruhe*, non potrà essere affrontato direttamente nel presente contributo e rimarrà quindi sullo sfondo.

¹⁴ *Ivi*, 65 (63).

¹⁵ *Ivi*, 68 (67). Tralascio, per ragioni di spazio, di ripercorrere nei dettagli la notissima dialettica interna alla certezza sensibile; per una sua ricostruzione cfr. F. CHIEREGHIN, *La “Fenomenologia dello spirito”. Introduzione alla lettura*, Roma 1997, pp. 67-70; A. GRAESER, *Zu Hegels Portrait der sinnlichen Gewißheit*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 34 (1985), pp. 437-453.

¹⁶ *PbG*, 65 (64).

più elaborate. Ciò che non è linguisticamente articolato rimane sostanzialmente indicibile: «il questo sensibile, che viene opinato, è *inattigibile* al linguaggio che appartiene alla coscienza, a ciò che è in sé universale»¹⁷. Il che però non implica alcuna deriva “idealistica”, nel senso dell’assolutizzazione di un’ineffabile “cosa in sé” che rimarrebbe sempre al di là di ogni sua cattura da parte del sapere: l’intero contenuto inizialmente solo “sentito” e opinato, quindi rimasto al di qua della sua enunciazione, verrà progressivamente pensato, cioè attraversato nel corso del cammino fenomenologico dalle oggettive determinazioni linguistico-concettuali che ne sono la sua verità e realtà¹⁸.

L’inizio della *Fenomenologia*, a cui abbiamo brevemente accennato, mostra che il sapere proprio della coscienza è un rapporto a un’esteriorità intessuta delle relazioni logiche che la coscienza stessa, in quanto pensiero, ritrova parimenti nell’oggetto ed entro di sé. In questo senso si comprende bene perché la coscienza trovi la sua verità nell’autocoscienza: «la coscienza di un Altro, di un oggetto in generale, è anch’essa necessariamente *autocoscienza*, esser-riflesso in se stesso, coscienza di se stesso nel suo esser-altro»¹⁹. In questa frase Hegel compendia il passaggio determinato dal primo al secondo momento fenomenologico; essa tuttavia sembra poter assumere un significato più ampio: la coscienza in generale, in *ogni* suo rapportar-

¹⁷ *Ivi*, 70, (68-69). A proposito del rapporto fra linguaggio e pensiero, ricordiamo la celebre affermazione della seconda prefazione alla *Scienza della logica*, secondo cui «le forme del pensiero sono anzitutto esposte e consegnate nel *linguaggio umano*» (G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Erster Teil, Die objektive Logik, Erster Band, Die Lehre vom Sein* (1832), in *Gesammelte Werke*, Bd. 21, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Hamburg 1985, p. 10; trad. it. *Scienza della logica*, 2 tomi, a cura di A. Moni, ed. riveduta a cura di C. Cesa, Roma-Bari, 1999⁶, p. 10. Evidentemente, questo argomento non può venire neppure accennato in questa sede; al riguardo cfr. G. RAMETTA, *Il concetto del tempo*, cit., in partic. parte III e conclusione. Alcuni contributi recenti sul tema sono J. VERNON, *Hegel's Philosophy of Language*, London 2007; i saggi contenuti in *Von der Logik zur Sprache*, hrsg. von R. Bubner und G. Hindrichs, Stuttgart 2007; G. MENDOLA, *Pensiero oggettivo e linguaggio in Hegel*, in *L'oggettività del pensiero. La filosofia di Hegel fra idealismo, anti-idealismo e realismo*, «Verifiche», 36 (2007), pp. 93-125.

¹⁸ «Ciò che vien chiamato l'ineffabile non è altro che il non-vero, il non-razionale, ciò che vien meramente opinato» (PhG, 70 (69)). Sull'oggettività del pensiero, cfr. i saggi contenuti in *L'oggettività del pensiero. La filosofia di Hegel fra idealismo, anti-idealismo e realismo*, cit.

¹⁹ PhG, 101-102 (105).

si all'oggetto, ha in un certo senso sempre a che fare con se stessa, proprio perché il rapporto avviene sempre nella mediazione delle strutture logico-linguistiche del pensiero che si ritrovano di volta in volta nell'oggetto. Da questo punto di vista si può comprendere per quale motivo Alexandre Kojève attribuisca un valore paradigmatico alla dialettica del riconoscimento e del servo-signore²⁰. Infatti, al di là dello specifico significato assunto da questa figura (in cui il rapporto soggetto-oggetto si presenta espressamente come relazione fra due autocoscienze), è vero che ciascuno dei rapporti della coscienza all'oggetto che si susseguono nell'intero tragitto fenomenologico è un tentativo da parte della coscienza di riconoscere se stessa nell'oggetto, o – il che è lo stesso – di identificare il proprio sapere con la verità.

Ora, proprio a questa altezza si può comprendere il motivo dell'instabilità e dell'inquietudine che sono alla base dell'esperienza: quest'ultima si configura come la ricerca per così dire inconscia dell'identità con sé, che però è costitutivamente impossibile, destinata a fallire e a ripetersi in questo suo fallimento, nella misura in cui si rimane all'interno della struttura rappresentativa (*Vorstellung*) che implica la differenza irriducibile del soggetto all'oggetto. L'inquietudine della coscienza sta tutta in questa dialettica: da un lato essa, nell'oggetto, ricerca *se stessa*, ma dall'altro lato ricerca se stessa *nell'oggetto*, ovvero in ciò che essa non è ma in cui semplicemente *si rispecchia*²¹. In altre parole, l'identità della coscienza con sé passa sempre attraverso una differenza originaria, un taglio o una cesura (il soggetto e l'oggetto, l'al di qua e l'al di là dello specchio), che rende insoddisfacente ogni identificazione, spingendo così alla *ripetizione*

²⁰ Cfr. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., pp. 68-69 («La Storia è storia delle lotte cruentate per il riconoscimento (guerre, rivoluzioni) e del lavoro che trasforma la Natura»), ma l'intero commento di Kojève si fonda sulla centralità del riconoscimento come luogo di nascita dell'Uomo e meccanismo del suo avanzamento nella Storia.

²¹ A proposito del passaggio dalla coscienza all'autocoscienza scrive Chiereghin che «la coscienza si accorge così di non aver avuto a che fare altro che con se stessa: l'oggetto su cui voleva affissare il suo sguardo le rimanda ora, come in uno specchio, unicamente la sua immagine» (CHIEREGHIN, *La "Fenomenologia dello spirito"*, cit., p. 81).

dell'esperienza e quindi alla costituzione di un nuovo oggetto e insieme di una nuova figura della coscienza²². Da questo punto di vista la coscienza è in un certo senso sempre “infelice”, sempre votata allo scacco, e il suo un cammino della «disperazione»²³. L'itinerario fenomenologico mostra in fondo che mai alcuna coscienza potrà trovare un *oggetto adeguato*: subirà sempre «la violenza del guastarsi ogni appagamento limitato» e «non potrà trovar pace» in alcun possesso sicuro.

L'importanza e l'originalità di questa concezione è dimostrata dal fatto che essa lascerà il segno all'interno di orizzonti di pensiero, filosofici e non, anche ben lontani dall'hegelismo. Particolare interesse assume in questo senso la psicanalisi di Jacques Lacan, che non a caso nasce dall'interazione fra la teoria freudiana e la lettura kojèviana della *Fenomenologia*. Nel seminario del 1956-57 dedicato per l'appunto alla «relazione d'oggetto», Lacan afferma che l'oggetto così come è pensato dalla psicanalisi «non è affatto l'oggetto [...] pienamente soddi-

²² Scrive Paolo Vinci che «la coscienza si mostra priva di memoria, di capacità di ricordare come si è prodotto un certo risultato, riparte sempre dall'inizio, posseduta da una sorta di coazione a ripetere, di “istinto di morte”» (P. VINCI, “Coscienza infelice” e “anima bella”. *Commentario della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Milano 1999, p. 63). Certamente la categoria di *ripetizione* ha un ruolo fondamentale nella costruzione della *Fenomenologia*, anche se, come vedremo in seguito e come spiega bene lo stesso Vinci, non può essere assolutizzata ma ha senso solo dal punto di vista della coscienza: «per noi», o dal punto di vista della scienza, il percorso fenomenologico ha un suo svolgimento necessario e avanza fino alla soglia del sapere assoluto.

²³ Tenendo presente il passo dell'“introduzione” in cui Hegel definisce il cammino fenomenologico «Weg der Verzweiflung» (PhG, 56 (50)), si possono comprendere i motivi per cui Jean Wahl, con un'operazione in ogni caso arbitraria e per molti aspetti inaccettabile, ha pensato di poter individuare nella figura della “coscienza infelice” il cardine della *Fenomenologia* e addirittura dell'intera filosofia hegeliana (J. WAHL, *Le malheur de la con science dans la philosophie de Hegel*, Paris 1929, trad. it. a cura di F. Occhetto, Milano 1971). Al riguardo cfr. anche HYPOLITE, *Genesi e struttura*, cit., p. 231: «La coscienza infelice è il tema fondamentale della *Fenomenologia*. Infatti la coscienza come tale, non essendo ancora giunta all'identità concreta della certezza e della verità, e opinando quindi un al di là di sé, nel suo fondamento è sempre coscienza infelice (in senso ampio): la coscienza felice o è una coscienza ingenua che ignora ancora la propria infelicità, oppure è una coscienza la quale ha superato la propria duplicità e ritrovato l'unità al di là della separazione». Sulla lettura di Wahl e sulla sua influenza nella ricezione hegeliana in Francia cfr. R. SALVADORI, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*, Bari 1974. Per una ricostruzione dettagliata della presenza di Hegel in Francia a partire dall'Ottocento cfr. l'informato lavoro di A. BELLANTONE, *Hegel in Francia (1817-1941)*, 2 tomi, Catanzaro 2006 (sulla *Hegel Renaissance* degli anni Trenta cfr. pp. 509-657); più concisamente cfr. il contributo di G. JARCZYK – P.-J. LABARRIÈRE, *Cent cinquante ans de réception hégélienne en France*, in *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Paris 1996, pp. 17-36.

sfacente, l'oggetto tipico, l'oggetto per eccellenza, l'oggetto armonioso, l'oggetto che fonda l'uomo in una realtà adeguata» ma è invece sempre un «oggetto ritrovato» a partire da una «nostalgia tramite cui si esercita tutto lo sforzo della ricerca»²⁴.

Il referente polemico di Lacan è duplice. Il più immediato è rappresentato da quelle varianti della psicanalisi che riducono la pratica analitica al processo di ricostituzione, nel paziente, di una *normalità* strutturata attorno a una serie di “oggetti adeguati” che produrrebbero la perfetta adesione del soggetto all'ambiente sociale in cui è inserito²⁵. Ma Lacan inoltre si riferisce criticamente anche alla filosofia: precisamente, a quella che egli definisce la «prospettiva platonica» della *reminiscenza*, la quale sarebbe alla base della concezione filosofica tradizionale dell'oggetto. Secondo tale prospettiva il soggetto trova sempre di fronte a sé un «oggetto atteso anticipatamente», un oggetto preformato «coaptato alla formazione del soggetto»²⁶; questa idea dell'oggetto, fondata su un riconoscimento di forme già inscritto nelle possibilità del soggetto (e connessa quindi da lui alle ricerche della moderna *Gestaltpsychologie*), è per Lacan in grado di descrivere più la relazione oggettuale propria dell'animale che quella specificamente *umana*. Quest'ultima, infatti, non sarebbe segnata dalla reminiscenza ma dalla *ripetizione*, la quale di per sé esclude ogni situazione stabile di appagamento e adeguazione dei due lati del rapporto: «Per sua natura, la ripetizione si contrappone alla reminiscenza. In quanto tale, è

²⁴ J. LACAN, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre IV. La relation d'objet (1956-1957)*, Paris 1994, trad. it. *Il seminario libro IV. La relazione oggettuale (1956-1957)*, a cura di A. Di Ciaccia, trad. it. di R. Cavaola e C. Menghi, Torino 2007, p. 9.

²⁵ È questo, dice Lacan, «l'oggetto che fonda l'uomo in una realtà adeguata, nella realtà che prova la maturità» (*ivi*, p. 9). Lacan critica in particolare (cfr. *ivi*, pp. 12 sgg.) la teoria dello sviluppo della libido di Karl Abraham, che è interamente centrata sulla relazione oggettuale (quindi, in linguaggio lacaniano, sull'immaginario). Abraham distingue fra individui «pre-genitali» (che sono “malati” in quanto hanno un io che dipende da un oggetto significativo, perduto il quale si apre la strada alle nevrosi) e «genitali» (che sono “sani” perché il loro rapporto all'oggetto non mette in discussione la costituzione stessa del loro io).

²⁶ *Ivi*, p. 9.

impossibile da appagare. È in questo registro che si situa la nozione freudiana di ritrovamento dell'oggetto perduto»²⁷.

Benché in questo contesto Lacan citi Kierkegaard quale pensatore che ha cominciato a pensare il rapporto all'oggetto non come reminiscenza ma nel «registro della ripetizione», abbiamo visto che tale prospettiva è già ben radicata nella *Fenomenologia* hegeliana. In effetti, le parole usate da Lacan per descrivere la relazione oggettuale – una «dialettica» che «pone al centro della relazione soggetto-oggetto una tensione fondamentale, che fa sì che ciò che è ricercato non lo è allo stesso titolo di ciò che sarà trovato»²⁸ – sembrano poter valere a pieno titolo anche per la *Fenomenologia*. È certamente vero che il percorso fenomenologico è costruito, come abbiamo visto, attorno all'idea dell'identità di soggetto e oggetto; questo tuttavia non vale, per Hegel, sul piano della coscienza ma su quello delle relazioni logico-linguistiche che strutturano tanto il reale quanto il soggetto, le quali rimangono *al di qua* dell'esperienza della coscienza – sempre inquieta e in un certo senso fallimentare –. L'inquietudine che costituisce tale esperienza, e che produce la sua ripetizione, è dunque l'indice della sua insufficienza a comprendere e spiegare se stessa: la relazione oggettuale, nella *Fenomenologia*, implica sempre un altro piano («un'altra scena», direbbe Lacan), non centrato sulla coscienza che esperisce ma piuttosto sulle determinazioni logico-linguistiche in cui la relazione trova la sua possibilità e il suo senso, e in cui progressivamente lo *spirito* (non la coscienza) si manifesta. Limitatamente a questo aspetto, e in un contesto teorico radicalmente diverso, si ritrova qualcosa di analogo in Lacan: l'instabilità della relazione d'oggetto fa capire che essa «non è in nessun caso

²⁷ *Ivi*, p. 10. Questo tema, in particolare il confronto con la teoria platonica della reminiscenza, è svolto ampiamente nel seminario del 1954-55 (J. LACAN, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris 1975; trad. it. a cura di A. Di Ciaccia *Il seminario libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicanalisi 1954-1955*, Torino 2006, in partic. pp. 19 sgg).

²⁸ LACAN, *Il seminario libro IV*, cit., p. 9.

centrale»²⁹. La dimensione immaginaria che costituisce insieme l'ego e il suo mondo può essere compresa veramente, almeno per il Lacan di questo periodo, solo a partire da «un al di là», cioè a partire dalla dimensione simbolica delle leggi sociali (ma insieme linguistiche e logico-razionali) che strutturano ogni esperienza umana³⁰.

Un aspetto importante dell'impostazione data da Hegel alla relazione d'oggetto riguarda il «movimento dialettico» che coinvolge il sapere e la verità e in cui consiste l'*Erfahrung*: esso non sembra affatto poter essere schiacciato su una dimensione meramente teoretico-conoscitiva³¹. Non si tratta cioè semplicemente dell'incapacità, da parte della coscienza, di giungere a una rappresentazione adeguata dell'oggetto; in tal caso, la conclusione del processo sarebbe da intendere come raggiungimento di un definitivo «contenuto vero»; come vedremo meglio in seguito, non è affatto così. Anche semplicemente scorrendo le varie tappe che articolano il percorso della *Fenomenologia*, appare evidente che Hegel ha voluto attraversare *tutte* le forme in cui la coscienza si presenta e in cui essa entra in rapporto con il mondo: saperi teorici e pratici, istinti e appetiti,

²⁹ *Ivi*, p. 11.

³⁰ Il rapporto Hegel – Lacan, a cui abbiamo accennato a proposito della relazione oggettuale, non può in questa sede venire ulteriormente approfondito. I pochi accenni che sono stati fatti mostrano però lo spazio per una complicazione dell'idea tradizionale, secondo la quale la presenza di Hegel in Lacan – sempre con la mediazione di Kojève – si porrebbe soprattutto all'altezza dell'idea della costituzione immaginaria dell'io nella dimensione intersoggettiva. Scrivono per esempio Antonio Di Ciaccia e Massimo Recalcati che nel momento «autocoscienza» è possibile «ritrovarvi *ante litteram* lo stadio dello specchio di Lacan» (A. DI CIACCIA – M. RECALCATI, *Jacques Lacan*, Milano 2000, p. 22). Questo è certamente vero ma forse non sufficiente. Da tale prospettiva, Hegel rimarrebbe tutto interno al registro dell'immaginario (costituzione dell'io, rapporto io-mondo, riconoscimento); il «passaggio» al simbolico, che Lacan compie nei primi anni Cinquanta congiuntamente all'inizio del suo «insegnamento», si prospetterebbe proprio come abbandono della centralità assunta dalla dimensione intersoggettiva di derivazione hegeliana a vantaggio della dimensione della Legge e della struttura, insomma come «passaggio da Hegel a Saussure» (*ivi*, p. 61). Si vedrà a breve che una simile interpretazione può valere solo a prezzo di una semplificazione del movimento dialettico della *Fenomenologia* – semplificazione che riguarda proprio il rapporto fra la *Fenomenologia* e la sua conclusione e a cui non è estranea, del resto, la lettura kojéviana a cui lo stesso Lacan si rifà –, e non sembra neppure poter esaurire il discorso sul rapporto Hegel – Lacan.

³¹ Al riguardo cfr. L. SIEP, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jense di Hegel*, trad. it. a cura di V. Santoro, Lecce 2007, pp. 236-245.

rapporti intersoggettivi, azioni etiche, morali e politiche, dimensione estetica e religiosa. Si deve quindi dire che l'inquietudine di cui Hegel parla non riguarda una semplice mancanza conoscitiva bensì investe la vita della coscienza nel suo insieme³².

La conseguenza principale di tale impostazione, naturalmente, è data dalla concezione della *verità* che è in gioco nella *Fenomenologia* e che deve risultare quale esito dello «scetticismo che viene a maturazione». Come deve essere qui intesa la verità? Non certo semplicemente come adeguazione di una rappresentazione soggettiva al proprio oggetto, né come raggiungimento di un insieme di nozioni o proposizioni “corrette” sulla realtà. Piuttosto, la verità è, nel cammino fenomenologico, *qualcosa che accade alla coscienza* e che implica una sua trasformazione, un lavoro che la coscienza stessa è chiamata a compiere su di sé: una *Bildung*. La *Fenomenologia dello spirito*, nella misura in cui rimane sempre, fino alla fine del percorso, in pari tempo «scienza dell'esperienza della coscienza», prende avvio dalla semplice constatazione che la coscienza «naturale», cioè *ungebildet*, è di fatto *incapace* (*unfähig*) di accedere direttamente alla verità³³. Quest'ultima non può accadere o manifestarsi se non interviene una trasformazione del soggetto che intende raggiungerla, né dunque essa è separabile da tale trasformazione. Da questo punto di vista, l'*Angst* che la coscienza prova «vor der Wahrheit», di fronte alla verità, non è ovviamente da intendere come paura per la rivelazione di qualche determinato “contenuto vero”; è piuttosto da leggere come angoscia di fronte

³² Sul rapporto fra vita e autocoscienza, cfr. ancora HYPOLITE, *Genesi e struttura*, cit., pp. 179-189.

³³ Cfr. *PbG*, 56 (51). La prospettiva espressa nell'“introduzione” mi pare dunque mantenere la sua validità fino alla fine del percorso fenomenologico, anche se certamente ne esprime solo un lato. Non condivido del tutto, dunque, la posizione espressa da Otto Pöggeler, secondo il quale «Hegel non avrebbe dovuto eliminare soltanto il titolo “scienza dell'esperienza della coscienza”, ma l'intera *Introduzione*, perché l'idea, la concezione dell'opera si erano andate trasformando radicalmente nel corso della stesura e l'opera, quale si presentò alla fine, non corrispondeva più al progetto esposto nella *Introduzione*» (O. PÖGgeler, *L'idea di una Fenomenologia dello spirito*, tr. it. a cura di A. De Cieri, Napoli 1986, pp. 195-196).

all'inquietudine che la coscienza stessa riconosce come il suo nucleo più intimo, e che la spinge a modificarsi e a trasformarsi. Assumendo questa prospettiva non può sorprendere che Michel Foucault, nel suo corso sull'*Ermeneutica del soggetto* del 1981/82, veda nella *Fenomenologia dello spirito* «il vertice» di una filosofia che, nella modernità, connette la possibilità dell'accesso alla verità all'esigenza di «una trasformazione nell'essere stesso del soggetto»³⁴.

3. *L'inquietudine del concetto*

Abbiamo dunque individuato alcuni aspetti della struttura della coscienza che è alla base della *Fenomenologia dello spirito*: il costituirsi del suo rapporto all'oggetto a partire delle strutture logico-linguistiche che si reperiscono tanto nel pensiero che nell'oggetto, e che configurano perciò, in fondo, ogni esperienza come una relazione a sé; l'instabilità di tale esperienza, derivante dalla dialettica di identità e differenza che è implicita nella struttura stessa della *Vorstellung* e che differenzia radicalmente la vita della coscienza dalla “vita naturale”; l'inquietudine che questa costituzione della coscienza necessariamente porta con sé, e che spinge a una ripetizione incessante dell'esperienza; infine il rapporto di tutto questo con una determinata modalità di legare l'accesso alla verità con la trasformazione del soggetto che aspira ad essa. Abbiamo visto come tutti questi aspetti siano stati ben colti dalla ricezione “francese” della *Fenomenologia*, che, a partire dagli studi di Wahl e Kojève per giungere fino ai corsi di Foucault degli anni Ottanta al Collège de France, mostra di avere un terreno comune, nonostante le non secondarie divergenze fra le diverse interpretazioni.

³⁴ M. FOUCAULT, *L'erméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, édition établie sous la direction de F. Ewald e A. Fontana, par F. Gros, Paris 2001, pp. 467 e 29-30, trad. it. a cura di M. Bertani, Milano 2003, pp. 436 e 25.

Tuttavia, questo approccio alla *Fenomenologia*, che in un certo senso ne privilegia il lato per cui essa è «scienza dell'esperienza della coscienza», se viene considerato in modo univoco, rischia di generare delle forzature e dei fraintendimenti. Bisogna infatti ricordare che l'intero cammino fenomenologico assume senso solo in relazione al suo esito conclusivo, con il raggiungimento del sapere assoluto. Alla fine dell'«introduzione» si legge che la coscienza «raggiungerà un punto nel quale depone la sua parvenza di essere inficiata di un alcunché di estraneo, che è solo per lei ed è come un altro», e che a questo punto «la coscienza medesima segnerà la natura dello stesso sapere assoluto»³⁵. Ciò che appariva alla coscienza come ripetizione incessante di un medesimo movimento si mostra ora nella sua verità come un percorso strutturato volto a raggiungere una meta³⁶. In quanto momento conclusivo, il sapere assoluto ha uno statuto peculiare: è insieme dentro e fuori il movimento dialettico dell'esperienza³⁷. Da un lato, infatti, esso è ancora una *figura* del sapere, ma dall'altro lato introduce uno *scarto* che interrompe il cammino della coscienza, portandolo alla sua conclusione e maturazione. Hegel afferma che nel sapere assoluto la coscienza si spoglia della sua struttura rappresentativa e dell'opposizione all'oggetto, ma abbiamo visto che la coscienza non è disgiungibile da questa struttura stessa; quindi il passaggio rischia di significare non tanto che «la coscienza designerà il sapere assoluto» quanto l'estinzione stessa della coscienza e del suo movimento e il raggiungimento di un definitivo punto di quiete.

³⁵ *PbG*, 61-62 (57).

³⁶ Chierighin parla a questo proposito di «un momento di cecità» della coscienza: «In questo movimento della coscienza vi è un momento di cecità: essa non si avvede che il suo fare esperienza, e cioè l'oltrepassare l'oggetto in vista del nuovo, la costringe ogni volta a riproporre la medesima situazione strutturale» (F. CHIERIGHIN, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Trento 1980, p. 252).

³⁷ La medesima questione viene affrontata da un altro punto di vista (il sapere assoluto è il raggiungimento della scienza ma è insieme ancora un sapere che appare), da H.F. FULDA, *Das erscheinende absolute Wissen*, in *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein Kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, hrsg. von K. Vieweg und W. Welsch, Frankfurt a.M. 2008, pp. 601-624.

Da un certo punto di vista, la lettura di Kojève sembra prendere questa strada: essendo centrata sulla categoria fenomenologica del riconoscimento, essa intende la negatività unicamente all'interno della dimensione della coscienza e dunque, una volta appianata ogni differenza di questa all'oggetto, ciò che rimane è la mera «presenza reale»: il quieto e definitivo dispiegarsi del sistema (il *Libro* di mallarmeana memoria³⁸) a cui corrisponde la fine della storia³⁹. Se questa interpretazione ha avuto il merito di aprire nuove prospettive – si pensi alla «negatività senza impiego» di Bataille⁴⁰ –, essa sconta tuttavia un limite nell'interpretazione del sapere assoluto e più in generale della concezione hegeliana della filosofia. Si tratterà di mostrare il

³⁸ Uno degli aspetti più curiosi della *Hegel Renaissance* sta nel fatto che essa non prende avvio dall'accademia o da “filosofi di professione” ma dalla letteratura e dall'avanguardia, a partire da Mallarmé per giungere ai surrealisti; al riguardo cfr. R. SALVADORI, *Introduzione, in Interpretazioni hegeliane*, a cura di R. Salvadori, Firenze 1980, pp. VII-XVIII.

³⁹ Per Kojève la negatività si identifica con il *lavoro*, così come emerge dalla dialettica servo-signore, e che dà luogo al processo storico (cfr. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 69); il Terrore rivoluzionario è «il culmine della negatività» a cui seguirà la «Positività assoluta» che sancisce l'assorbimento di ogni negatività («tutto ciò che era possibile si è effettivamente realizzato»: *ivi*, p. 183) e dunque la fine del processo storico. Allo stesso tempo, anche la filosofia viene identificata con la semplice presenza del sistema compiutamente sviluppato, con l'apparire del «Libro» (cfr. *ivi*, p. 479, p. 482 nota 1, p. 488, ecc.). Questo esito deriva per buona parte dal fatto che Kojève interpreta la dialettica temporale hegeliana secondo lo schema futuro-passato-presente, quindi come culminante nel presente. Al riguardo cfr. RAMETTA, *Il concetto del tempo*, cit., cap. II, il quale mostra l'insostenibilità di questa posizione e l'irriducibilità alla semplice-presenza del “presente” della *Darstellung*, in quanto essa è risultato una dialettica delle dimensioni temporali che vede la preminenza del *passato*. Relativamente alla concezione kojéviana della “fine della storia e la morte dell'uomo”, bisogna in ogni caso tenere presente le progressive modifiche della sua posizione di cui egli parla in una lunga nota rielaborata nella seconda edizione (KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., pp. 541-544). Per una ricostruzione complessiva del pensiero di Kojève cfr. M. VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Milano 1998; per una panoramica della sua influenza nella cultura francese cfr. M. CIAMPA, *Animali post-storici*, in *Sulla fine della storia. Saggi su Hegel*, a cura di M. Ciampa e F. di Stefano, Napoli 1985, pp. 129-148. Una sommaria ricostruzione della concezione kojéviana del sapere assoluto è in R. DATI, *Alexandre Kojève interprete di Hegel*, Napoli 1998, pp. 37 sgg.; ne fanno invece emergere la debolezza JARCZYK – LARRIÈRE, *De Kojève à Hegel*, cit., conclusione: «Le savoir absolu n'est pas l'absolu du savoir» (pp. 217-230).

⁴⁰ Cfr. i due importanti saggi di Bataille sulla *Fenomenologia*, che assumono come punto di partenza la lettura kojéviana: G. BATAILLE, *Hegel, la mort et le sacrifice*, «Deucalion», 5 («Études hégéliennes»), n. 40 de *Être et penser*, Cahiers de philosophie, Neuchâtel, octobre 1955, pp. 21-43 e *Hegel, l'homme et l'histoire*, «Monde nouveau-Paru», n. 96, janvier 1956, pp. 21-23 et n. 97, février 1956, pp. 1-14, entrambi tradotti in G. BATAILLE, *L'aldilà del serio e altri saggi*, trad. it. di C. Colletta e F. C. Papparo, Napoli 2000, pp. 149-168 (*Hegel, la morte e il sacrificio*) e pp. 169-189 (*Hegel, l'uomo e la storia*).

modo specifico in cui quest'ultima attua, nel sapere assoluto, il superamento dell'ottica meramente coscienziale, senza che ciò implichi il venir meno della coscienza né il superamento definitivo di ogni *Unruhe* nello stabile possesso di una verità interamente dispiegata.

All'inizio della sezione dedicata al Sapere assoluto, Hegel afferma che tale momento è contraddistinto dal «superamento (*Überwindung*) dell'oggetto della coscienza», di contro al *Vorstellen* e all'oggettività (*Gegenständlichkeit*) che ancora caratterizza la religione⁴¹. Il cammino fenomenologico giunto fino al momento «Spirito» presentava ancora la coscienza dell'essenza assoluta «dal punto di vista della coscienza che è consapevole dell'essenza assoluta», dove dunque «l'ultrasensibile, l'eterno o comunque lo si voglia chiamare, è *privò di Sé*; è soltanto l'universale, ben lungi dall'esser lo spirito che si sa come spirito»⁴². La religione rappresenta invece l'emergere dell'«autocoscienza pura», cioè della soggettività della sostanza⁴³. Tuttavia, il modo in cui tale autocoscienza esiste nella coscienza che la sa è ancora la forma *representativa*: più precisamente, è la totalità delle precedenti figure della *Fenomenologia* prese insieme, le quali appaiono ora appunto come le diverse modalità in cui la coscienza si rappresenta lo spirito⁴⁴. In altre parole, nella religione il Sé ha «*figura*, cioè la forma dell'essere, dacché è *oggetto* della sua coscienza»: è un contenuto che appare alla coscienza, mantenendosi dunque come verità altra da questo suo apparire⁴⁵.

⁴¹ PhG, 422 (483). Sulla parte conclusiva del momento «Religione» («da religione disvelata») e sul passaggio al sapere assoluto, cfr. F. MENEGONI, *Die offenbare Religion*, in *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar*, cit., pp. 562-577.

⁴² PhG, 363 (417).

⁴³ Cfr. *ivi*, 364 (418).

⁴⁴ Cfr. *ivi*, 366 (420): «Se quindi la religione è il compimento dello spirito, in cui i singoli momenti dello spirito stesso, coscienza, autocoscienza, ragione e spirito, *ritornano e sono ritornati* come nel loro *fondamento*, essi costituiscono insieme l'*effettualità esistente* dello spirito intero, il quale è soltanto come il movimento distinguente e in sé ritornante di questi suoi lati». Sulla questione della «totalità» delle figure fenomenologiche cfr. CHEREGHIN, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, cit., parte II cap. II.

⁴⁵ PhG, 364 (419).

In modo schematico, si può affermare che il sapere assoluto è il momento in cui tale *Vorstellen* viene definitivamente superato. Il sapere assoluto produrrà quindi una «raccolta dei momenti singoli» della *Fenomenologia* diversa da quella della religione, perché in essa appare ormai la *forma* (die Form) del concetto come attività del Sé: «Ciò che dunque nella religione era *contenuto* o forma della rappresentazione di un *Altro*, ciò stesso è qui *operare* (*Tbun*) proprio del *Sé*»⁴⁶.

Cosa può significare che il sapere assoluto supera quella opposizione coscienza-oggetto che è ancora propria dell'esperienza religiosa? Abbiamo visto in precedenza che la struttura della coscienza implica innanzitutto il suo originario rapportarsi a un oggetto: se questo viene meno, è la coscienza stessa che rischia di scomparire e con essa ogni opposizione e differenziazione: un Assoluto senza differenza. Evidentemente, dal punto di vista di Hegel questo significherebbe proprio la deriva di tipo "schellinghiano" che l'intero cammino fenomenologico vuole evitare: «ogni contenuto, secondo la sua diversità, cadrebbe fuori di lei nella riflessione che non appartiene alla sostanza, perché essa non sarebbe soggetto, non l'elemento che riflette su di sé e in sé; ossia non sarebbe concepita come spirito»⁴⁷. Se il sapere assoluto fosse la semplice rimozione della struttura coscienziale, esso sarebbe privo di riflessione e privo di oggettività, poiché ogni riflessione e ogni oggetto cadrebbero fuori del sapere assoluto stesso, e Hegel tornerebbe alla posizione di Schelling. Si tratta dunque di comprendere l'unità di coscienza e autocoscienza come risultato e non come unità *assoluta*. È interessante notare come, per esprimere questo passaggio decisivo, Hegel si riferisca alla celebre formulazione fichtiana: «questo Io = Io è il movimento riflettentesi in se stesso», poiché «l'Io non è soltanto *il Sé*, ma è *l'eguaglianza del Sé con*

⁴⁶ *Ivi*, 427 (489). Sul punto cfr. K. VIEWEG, *Religion und absolutes Wissen. Der Übergang von der Vorstellung in den Begriff*, in *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar*, cit., pp. 581-600.

⁴⁷ *PbG*, 431 (493).

sé, ma questa uguaglianza è la perfetta e immediata unità con se stesso, ossia *questo soggetto* è altrettanto la *sostanza*⁴⁸. Il sapere assoluto è il movimento che produce continuamente questa eguaglianza e in quanto tale esso non esclude affatto il negativo ma anzi lo incorpora.

Come si rende possibile questa sorta di “incorporazione”? La scienza, dice Hegel, non presenta più la differenza fra coscienza e oggetto che innescava la dialettica fra sapere e verità, ma un’immediata unità della sostanza con il Sé, cioè con il sapere stesso⁴⁹. Tuttavia questa «immediata unità» non significa affatto il venir meno di ogni differenza e di ogni movimento; al contrario, ora ciò riguarda la determinatezza stessa del contenuto e la sua intrinseca negatività. Proprio qui appare nuovamente l’*inquietudine*, ma nel nuovo significato di negatività intrinseca al Concetto: «Nella relazione, non già in sé, il contenuto diverso è come contenuto *determinato*, e la sua inquietudine consiste nel toglier se stesso, ossia è la *negatività*; è dunque la necessità o diversità, è libero essere, è altrettanto il Sé; ed in questa *forma* permeata del Sé, nella quale l’esserci è immediatamente pensiero, il contenuto è *concetto*»⁵⁰. Non si deve dunque pensare che l’*Überwindung* dell’opposizione della coscienza all’oggetto che avviene nel sapere assoluto implichi il raggiungimento definitivo di una quiete. Al contrario, il dispiegarsi della scienza, reso possibile dal raggiungimento del sapere assoluto, è un dispiegarsi inquieto, poiché ogni posizione di un contenuto determinato, in quanto tale, implica l’impossibilità di

⁴⁸ *Ivi*, 430-431 (493).

⁴⁹ «Se nella fenomenologia dello spirito ogni momento è la differenza del sapere e della verità e il movimento in cui lo spirito si supera, la scienza per contro non contiene questa differenza né il superamento di essa; anzi, siccome il momento ha la forma del concetto, il momento stesso unifica in immediata unità la forma oggettiva della verità e quella del Sé cui è intrinseco l’atto del sapere» (*ivi*, 432 (494-495)). Molto chiaro, al proposito, un passo della prefazione: «L’ineguaglianza che nella coscienza ha luogo tra l’Io e la sostanza che ne è l’oggetto, è la loro differenza, il *negativo* in generale [...] Ora, se da prima questo negativo appare come ineguaglianza dell’Io verso l’oggetto, esso è pure l’ineguaglianza della sostanza verso se stessa. Ciò che sembra prodursi fuori di lei, ed essere un’attività contro di lei, è il suo proprio operare, ed essa mostra di essere essenzialmente Soggetto» (*ivi*, 29 (21)).

⁵⁰ *Ivi*, 432 (494).

rimanere fermi alla semplice determinazione posta e la necessità intrinseca di avanzare nel movimento dialettico⁵¹. Evidentemente, si tratta di un'inquietudine ben diversa da quella che operava nel percorso della *Fenomenologia*: essa sembra perdere la dimensione di esperienza che esige una trasformazione del soggetto per tradursi completamente in un'esperienza del pensiero che rimane presso di sé. E tuttavia il rapporto fra i due significati è evidente. Da un lato, l'inquietudine del concetto deriva dal fatto che la sostanza, alla fine della *Fenomenologia*, giunge a riconoscersi come soggetto, in quanto incorpora in sé il momento del sapere e della riflessione (il Sé) che necessariamente passa attraverso la coscienza finita. Dall'altro lato, in questo risultato l'inquietudine stessa della coscienza trova la sua verità e il suo fondamento: essa è sempre, in modi diversi, una prefigurazione dell'inquietudine del concetto ed è dunque l'indice dell'*appartenenza essenziale di ogni esperienza della coscienza all'universo spirituale*. In altre parole, ciò che avviene "dietro" l'esperienza della coscienza e la sua *Unruhe*, rappresentandone la verità, è il manifestarsi progressivo dello spirito come inquieto processo di differenziazione immanente di sé da sé per produrre la propria unificazione («eguaglianza del Sé con Sé»).

Qual è dunque, in estrema sintesi, il risultato del cammino fenomenologico? Esso mostra da un lato che, affinché la sostanza si riconosca come soggetto e giunga a sapersi, essa deve incorporare in sé il momento della *coscienza*, poiché solo quest'ultima è in grado di rendere possibile il riflettersi in sé dell'Assoluto, grazie al quale esso giunge a sé. È questo il motivo per cui «la scienza contiene in lei stessa questa necessità di alienarsi della forma del concetto puro e contiene il passaggio

⁵¹ Hyppolite scrive che d'aggettivo più spesso ricorrente nella dialettica hegeliana è *unrubig*. La vita è inquietudine, inquietudine del Sé che, perdutosi, si ritrova nella sua alterità; essa non è mai coincidenza con sé, poiché è sempre altro proprio per essere se stessa; si pone sempre in una determinazione e sempre si nega per essere sé, perché la determinazione in quanto tale è già una sua prima negazione» (HYPPOLITE, *Genesi e struttura*, cit., p. 183). Jan-Luc Nancy, mostrandosi in questo erede della ricezione francese di Hegel, svilupperà questa medesima intuizione nel suo *Hegel. L'inquiétude du négatif*, Paris 1997, trad. it. a cura di A. Moscati *Hegel. L'inquietudine del negativo*, Napoli 1998.

del concetto nella *coscienza*»⁵². Dall'altro lato, questo è possibile solo nella misura in cui la coscienza opera una trasformazione su di sé, una *Bildung*, grazie alla quale giunga a riconoscere la necessità della propria trasfigurazione: essa deve accettare di *decentrarsi* rispetto a se stessa per diventare il luogo attraverso il quale il concetto giunge a sapersi. La trasformazione che la coscienza opera di sé e in cui, come abbiamo visto, consiste la sua verità, equivale dunque in un certo senso a una «perdita di se stessa»⁵³: significa deporre la propria naturalità, che la spinge a cercare il proprio soddisfacimento (per quanto mai definitivo e sempre segnato da una costitutiva inquietudine) nelle più diverse relazioni all'oggetto, per assumersi la «fatica del concetto» e farne proprio il suo «ritmo immanente», insomma per rendersi il luogo in cui il Soggetto si manifesta a se stesso nell'articolazione linguistica della *scienza*⁵⁴.

Cosa si può dire dunque in definitiva, del rapporto fra l'inquietudine della coscienza e quella dello Spirito? Certamente, la coscienza che è in grado di compiere il processo individuale e storico che la conduce alle soglie del sapere assoluto, e quindi della filosofia, è in grado di elevarsi al di sopra del «rumoroso tumulto dei nostri giorni» e della «assordante loquacità dell'immaginazione», per accogliere in sé «la serena calma della conoscenza semplicemente pensante»⁵⁵. Abbiamo visto come questo tuttavia significhi che l'io del filosofo, nel superare in tale «serena calma» l'inquietudine di ogni rapporto immaginario o meramente rappresentativo all'oggetto, accetta in realtà di divenire luogo di manifestazione di un'inquietudine *ancor più radicale*: quella in cui si manifesta a se stessa la vita stessa dello Spirito.

⁵² PhG, 432 (495). Sul punto, e più in generale su tutto il problema qui affrontato, cfr. G. RAMETTA, *Filosofia come "sistema della scienza"*. Introduzione alla lettura della Prefazione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel, Schio 1992, cap. 11.

⁵³ PhG, 56 (50).

⁵⁴ *Ivi*, 41-42 (35).

⁵⁵ È questa la celebre conclusione della seconda prefazione della *Scienza della logica*. Cfr. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Erster Teil, Die objektive Logik*, cit., 34 (22).

Ma non solo: il dispiegarsi della scienza nel sistema giungerà a ri-attraversare le varie forme della vita della coscienza che permane nella sua naturalità, che dunque si mantiene nei suoi molteplici rapporti all'oggetto (nel senso più ampio del termine) senza giungere alla filosofia, senza arrivare cioè a far avvenire in sé questa inquietudine radicale del pensiero. La *Fenomenologia* insegna che tutte queste esperienze continueranno ad essere contraddistinte da una loro propria inquietudine, la quale si mostrerà allora come il segno del loro appartenere alla vita dello spirito. Infatti, tutti i modi di essere e di operare della coscienza appariranno, all'occhio della filosofia, sempre inseriti all'interno del reticolo spirituale che in essi, in modo più o meno evidente, si manifesta, dei quali è la sostanza, rendendoli mobili, inquieti, mai definitivamente risolti. Così per esempio il mondo delle relazioni etiche, sociali e politiche che costituisce la finitezza dello spirito oggettivo si mostrerà irriducibile al semplice rapporto di riconoscimento fra le diverse autocoscienze, ma chiamerà sempre in causa un "terzo", che Hegel chiama «elemento etico» (*das Sittliche*). È questo elemento che da un lato costituisce la sostanza e verità dei rapporti e che, dall'altro lato, conferisce ad essi la loro storicità, vale a dire la loro mobilità e il loro permanere come doveri (*Pflichten*) per il singolo individuo finito. Si vede dunque come ogni rapporto della coscienza all'oggetto, ogni momento della sua vita, in quanto è pensato e attraversato dalla filosofia, mostri proprio nell'inquietudine che mai lo abbandona l'impronta della sua natura propriamente spirituale.