

WALTER JAESCHKE

IL SAPERE ASSOLUTO*

«Pensare? Astrattamente? – *Sauve qui peut!* Si salvi chi può!».¹ Con questa anticipazione del grido d'orrore di coloro che temono di doversi confrontare con il pensiero astratto, inizia il testo che Hegel scrisse appena qualche mese dopo il capitolo conclusivo della *Fenomenologia* sul «Sapere assoluto». Sarebbe possibile riferire, nel senso di Hegel, una tale esclamazione anche a questo capitolo conclusivo, variandola solo leggermente: «Sapere? Assoluto? Si salvi chi può».

Senza dubbio questa variante riguarda uno stato di coscienza diffuso per lo meno quanto ciò che è espresso nella forma originaria di questa citazione. Il discorso sul “sapere assoluto”, ancor più che quello sul “pensare astrattamente”, fa temere che qui è “questione di metafisica”. Chi afferma la possibilità di un “sapere assoluto” o, addirittura, si ascrive la possibilità di un tale sapere, non deve più essere convinto della propria ignoranza. Da solo si è fatto giudice di sé. La formazione del termine “sapere assoluto” non conterebbe soltanto un fraintendimento sulla natura di tutti i tipi di sapere. Infatti, il “sapere” è sempre “determinato”, “mediato”, ossia relativo; e mai potrebbe essere un “sapere assoluto”. Tale formazione, inoltre, vale come apice della *hýbris* filosofica, ed è sempre nel giusto colui che, con un rassegnato “*Sapienti sat*” (al sapiente basta), si distanzia da coloro che ritengono possibile un “sapere assoluto” o che, a maggior ragione, lo pretendono per sé. E chi – con meno rigore – insieme all’incomprensibilità (*Unbegrieff*) del “sapere assoluto” non vuole abbandonare anche il filosofo che parla di un tale sapere, può trovare altri testi di Hegel – tra cui la stessa

* Edizione originale: “Das absolute Wissen”, in A. Arndt – E. Müller (a cura di), *Hegels «Phänomenologie des Geistes» heute*, Akademie Verlag, Berlin 2004, pp. 194-214.

Traduzione dal tedesco di Vito Santoro

¹ G. W. F. Hegel, “Wer denkt abstract?”, in *Gesammelte Werke*, a cura della Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburg 1968, vol. V, pp. 381 e sgg.

Fenomenologia – che paiono meno pretenziosi e, dunque, meno scandalosi – come, ad esempio, l’esposizione della dialettica servo-padrone. La *Fenomenologia* è certamente un libro che richiede di essere letto dal principio, dalla “certezza sensibile” o dall’«Introduzione»; o forse ancor prima, cioè da dove esso nei fatti non ha ancora avuto inizio: dalla «Prefazione» al sistema che sempre e di nuovo erroneamente viene intesa come “Prefazione alla *Fenomenologia*”.

Ora, ci sono autori – anche filosofi – i cui libri vogliono essere letti dall’inizio, poiché è qui che loro impostano il problema che poi verrà sviluppato in seguito. Hegel, però, non appartiene a questi filosofi. I suoi testi – come il pensiero che essi formulano – sono diretti ad un determinato *télos*: la *Fenomenologia* al “sapere assoluto”, la *Scienza della logica* all’“Idea assoluta”, la *Filosofia della natura* al concetto di “vita” e l’*Enciclopedia* al capitolo dedicato alla “Filosofia”. È qui che si trova il loro specifico fulcro concettuale – anche se il percorso che conduce ad esso in nessun modo può essere frainteso come superfluo o come un erramento inutile. Tuttavia, alla tensione verso questa meta finale sta di contro l’esperienza del lettore – spesso deludente – secondo cui solo sulla base di questo *télos* Hegel afferma di potersi riferire retrospettivamente ai momenti precedenti. Ma proprio il modo in cui Hegel configura questo sguardo retrospettivo strappa ai suoi commentatori un sospiro stereotipato: qui, dove dovrebbe trovarsi la chiave per la comprensione, ci sarebbe assai poco da comprendere.²

Il sospetto verso le pretese del sapere – e propriamente verso il “sapere assoluto” – ha sempre accompagnato la filosofia nel suo cammino – e questo non solo nel nostro presente filosofico. Abbastanza spesso essa ha nutrito questo sospetto – e proprio quando si è fatta carico di tale scetticismo si è potuta giovare di una maggiore attenzione, se non proprio di una popolarità. Le più note affermazioni della filosofia devono la loro fama al fatto che esse sembrano smentire il sapere in quanto tale e porre il vero sapere nel non sapere: la filosofia, di conseguenza, non sarebbe “sapere assoluto”, ma sapere del non sapere. Un’eco di ciò – se a ragione o meno dal punto di vista storico – si lascia percepire anche ai tempi di Hegel. Al sapere – che comunque non vive della pretesa dell’assolutezza – affermato dalla filosofia trascendentale, sta di contro il richiamo al non sapere filosofico, e questo con la pretesa che il non sapere sia superiore al sapere.³

A questa critica del sapere filosofico in nome del non sapere resta però difficile stabilire i confini non solo tra il non sapere filosofico (che in qualche modo sa) e il puro non sapere, ma anche tra il non sapere nel senso del-

² Cfr. J. Schmidt, “Geist”, “Religion” und “absolutes Wissen”. *Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels Phänomenologie des Geistes*, Reclam, Stuttgart 1997, p. 436.

³ F. H. Jacobi, “Jacobi an Fichte”, in *Werke*, a cura di K. Hammacher e W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 2004, vol. 2, p. 192. «Poiché io tengo la coscienza del non sapere per ciò che di supremo vi è nell’uomo, e il luogo di questa coscienza come il *vero* inaccessibile alla scienza»; traduzione mia [N. d. T.].

la “non filosofia” da una parte, e la “fede” dall’altra; così come, oltre a ciò, di esporre in modo convincente il carattere di sapere – superiore al sapere filosofico – di questo non sapere filosofico. Ma, nonostante questo problema, oggi il non sapere filosofico sembra la variante meno pretenziosa, e perciò più degna di fiducia, del sapere filosofico. Tuttavia, la mancanza derivante dal fatto che nel pensiero europeo, per mezzo di Socrate quanto per mezzo di Paolo – seppure in modo differente – l’apprezzamento del non sapere è teoreticamente difficile da giustificare, deve essere compensata dalla caratterizzazione morale della coscienza del non sapere, ossia da una squalifica morale delle pretese del sapere: il sapere non vale soltanto come un’opera (teoreticamente) imperfetta, ma anche come una forma di stoltezza (morale). E se già la pretesa al “sapere” suscita dei sospetti, ciò vale, *a fortiori*, per il “sapere assoluto” – così come per tutto ciò che nella filosofia viene determinato come “assoluto”.

Auspice il discorso sulla “fine della metafisica” la parola “assoluto”, a partire dalla metà del XIX secolo, sembra essere stata bandita dalla filosofia – se si fa eccezione per il suo breve ritorno in Husserl – ed essere emigrata nel linguaggio quotidiano⁴ per indicare di solito, anche se in modo linguisticamente poco corretto, un superlativo. “Sapere assoluto” vale come “sapere obsoleto”. Il termine “assoluto” può essere interpretato ormai solo nel senso che nessun sapere può pretendere al titolo di “sapere assoluto” se esso stesso non vuole essere “tolto” in quanto tale. L’autolegittimantesi civetteria del “non sapere”, con la quale una importante direzione della filosofia contemporanea, per dirla con Schelling, «strappa un elogio dalla bocca di bambini e lattanti»⁵, vive sicuramente dell’opposizione al concetto hegeliano del “sapere assoluto”, e di conseguenza pone agli interpreti di quest’ultimo la sfida di elaborare il senso di questo concetto – in una forma almeno discutibile se non convincente. Ad ogni modo, non è un principio ermeneutico fruttuoso quello di attribuire all’autore che si vuole interpretare un discorso insensato e di poter sperare non tanto in una sua comprensione quanto in un atto di indulgenza. Hegel pone ai nostri sforzi l’esigenza di comprendere i suoi pensieri – anche quando essi stanno sotto il titolo provocatorio e ominoso di “sapere assoluto”.

I. Chiarimenti preliminari

Le difficoltà che il capitolo sullo “spirito assoluto” pone ad una sua comprensione dettagliata non sono affatto scarse. Ciò nonostante, le linee

⁴ Questa breve chiarificazione non deve essere intesa come una ricostruzione della storia di questo termine, quanto piuttosto come la formulazione di una *opinio communis* alquanto diffusa. Eventuali aspetti che rimandano al discorso su qualcosa di assoluto molto difficilmente possono essere stilizzati come una smentita della regola qui diagnosticata dell’attuale fobia per l’assoluto.

⁵ G. W. F. Hegel, *Briefe von und an Hegel*, a cura di J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1969, vol. I, p. 13.

fondamentali dell'argomentazione di Hegel si lasciano determinare senza eccessivi problemi – nella misura in cui soltanto ci si libera da una precomprensione di ciò che questa espressione dovrebbe significare in base alla sua semantica naturale, così come da altri modi, a Hegel coevi, di parlare di un tale “sapere assoluto” – ma anche, in particolare, dal sospetto generale che sotto questo titolo si dovrebbe intendere solo e necessariamente la *pudende* della filosofia hegeliana. Qui, invero, non si tratta – nonostante l'epiteto “assoluto” – della fantasia di una onniscienza e onnipotenza filosofica e, segnatamente, gnoseologica, relativamente alla quale sappiamo benissimo – in modo “assoluto” addirittura – che essa sarebbe un niente. Ne va, al contrario, della comprensione della natura e del cammino del sapere e, di conseguenza, anche di quel sapere a cui noi, in quanto pensanti, con la nostra esigenza di sapere già sempre pretendiamo.

Innanzitutto, vorrei brevemente caratterizzare questo sapere sotto quattro punti di vista: quello della riflessività, della spiritualità, della storicità, della fatticità.

Riflessività: lo “spirito assoluto” non è un elevamento all'infinito della persona spirituale e neanche alcunché di misterioso, quanto piuttosto quella figura dello spirito in cui esso si dirige verso se stesso, diventa riflessivo per conoscersi – nell'arte, nella religione e nella filosofia, l'esistenza delle quali non può essere contestata senza cadere in un non senso. Così, anche il “sapere assoluto” è un sapere riflessivo – sebbene, evidentemente, non nel modo della filosofia “riflessiva” che Hegel critica in particolar modo nei primi anni del suo soggiorno a Jena. Esso è “assoluto” nella misura in cui non è riferito ad un oggetto esterno, ma è un sapere riferito a se stesso, sapere del sapere di sé.

Spiritualità: la riflessività è, però, solo una prima, formale caratterizzazione del “sapere assoluto” – altrimenti ogni sapere sarebbe certamente assoluto, almeno fino a che si vuole ascrivere ad ogni sapere una struttura riflessiva, poiché alla base di ogni coscienza si trova l'autocoscienza. Il sapere detto “assoluto”, pertanto, non è solo determinato da quella struttura formale – e banale – dell'autoriferimento, la quale si può attribuire ad ogni sapere (in un progresso che, forse, finisce all'infinito) nella misura in cui ad ogni sapere si può aggiungere il concetto del sapere di questo sapere. Il “sapere assoluto” non è sapere di un “oggetto” o, anche, di quell'oggetto immaginato che sarebbe l'“assoluto”, quanto piuttosto è il sapere che lo spirito ha di sé, della sua essenza. Questo sapere consiste nel fatto che il pensiero trasforma ciò che presume gli sia dato dall'esterno, l'oggetto che gli sta di fronte, in una determinazione soggettiva – o, meglio, esso sa che questa trasformazione è già sempre accaduta e deve essere ormai portata alla coscienza, superando l'opposizione della coscienza, cioè conoscendo che «l'alienazione dell'autocoscienza, proprio lei pone la cosalità».⁶ Proprio per

⁶ Id., *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., trad. it. a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1970, vol. II, p. 287.

questo tale autocoscienza supera l'estraniamento e l'oggettività e conosce sé nel suo oggetto, nel suo altro, ed è presso se stessa essendo in quello.

Storicità: nonostante questo primo e basilare autoriferimento il sapere di sé dello spirito nell'altro da se stesso non è una struttura sottratta al tempo. Esso è storico, poiché ciò che è spirito è sempre storico, o, in altri termini: poiché la storia è la specifica forma della realtà (*Wirklichkeit*) dello spirito. Hegel fa propria la formula della "storia della ragione", formula che Kant introduce alla fine della *Critica della ragion pura*, senza però svilupparla sistematicamente. Ma questo è proprio il compito della *Fenomenologia*: così come essa mostra, in generale, il sapere «nel suo divenire», «i momenti del concetto vero e proprio o del sapere puro [...] nella forma di figurazioni della coscienza»⁷, allo stesso modo deve mostrare il "sapere assoluto" come una figura particolare, e propriamente come l'ultima figura della coscienza: il «risultato» della *Fenomenologia*⁸ è proprio quel risultato che abbraccia un secolo, anzi un millennio di storia della coscienza, la quale nel suo nucleo non è altro che la storia del pensiero e che proprio per questo non è isolata dallo sviluppo e dalla formazione storica di altri ambiti della vita. La figura più recente è quella che riguarda la coscienza che lo spirito ha di sé, la quale si presenta nella storia della coscienza moderna – in particolare nella filosofia moderna e, segnatamente, per mezzo della filosofia di Hegel. Questa coscienza forma il presupposto storico e il fondamento sistematico della "Scienza" – e ciò significa per Hegel: il sistema della filosofia in quanto "scienza" vera e propria.

Fatticità: in questa concrezione storica è già inteso implicitamente che il "sapere assoluto" è il vero sapere. Il suo concetto non è da comprendersi normativamente nel senso di un *Sollen* che si impone dall'esterno, di modo che il sapere assoluto sarebbe per noi realizzabile solo in un tempo futuro. Se esso non fosse già un risultato storico e, dunque, qualcosa di reale, il nostro sforzo in vista della sua realizzazione sarebbe tanto ridicolo quanto un assoluto solo pensato e non essente. Hegel introduce il concetto del sapere assoluto non come un fine – probabilmente lontano – che la filosofia deve prima o poi raggiungere, e tanto meno come una meta verso la quale si *deve* tendere e che appella urgentemente alla sua realizzazione, piuttosto lo fa riguardando la sua realizzazione storica. Ai suoi occhi esso non è solo una possibilità – forse vuota – ma una realtà che si è formata storicamente (evidentemente, una realtà davanti alla quale si possono anche chiudere gli occhi – come davanti a qualsiasi realtà). Rispetto alla dimostrazione della realtà di tale sapere l'assicurazione, spesso ascoltata, che non ci sarebbe "sapere assoluto" è una vuota assicurazione – anche se essa può corrispondere alle regole attuali della *philosophical correctness*. Non si può certamente ammettere, senza un esame più approfondito delle sue argomentazioni,

⁷ Ivi, vol. II, p. 288.

⁸ G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, revisione di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1981, vol. I, p. 30.

che Hegel avrebbe trattato come un fatto qualcosa che invece esisteva solo nella sua fantasia, cioè che egli avrebbe narrato soltanto i sogni delle sue visioni spirituali – per lo meno anche questo principio ermeneutico sarebbe alquanto precario. L'affermazione di Hegel che un tale sapere si sarebbe realizzato come una figura storica della coscienza esige una risposta diversa da quella della sua semplice impossibilità – ossia, richiede innanzitutto la controdomanda su quale tipo di sapere Hegel avrebbe qualificato come “assoluto”. Solo successivamente si può dubitare o contestare che quel sapere storicamente presente al quale Hegel si riferisce è stato da lui compreso correttamente nella sua genesi storica e nel suo senso sistematico e che, a maggior ragione, potrebbe davvero essere qualificato adeguatamente come “sapere assoluto”. Alla fine, però, sarebbe soltanto una contesa linguistica. Chi sotto il concetto di “sapere assoluto” si rappresenta una onniscienza divina o fantasticata ha sicuramente ragione ad affermare che un tale sapere è precluso alla filosofia – e questo vale anche per quella hegeliana. Ma non è questo il senso con cui esso è inteso dagli uomini, e tanto meno da Hegel. Per questo non si dovrebbe incolpare Hegel del fatto che la sua *Fenomenologia* culmina in un tale non-concetto (*Unbegriff*) e che egli, inoltre, lo pone ancora come base del suo sistema della scienza, sistema costruito sul fondamento di tale concetto.

II. Il concetto del sapere assoluto

Dopo questo breve e necessariamente astratto chiarimento bisogna chiedersi, ora, come questo sapere di sé dello spirito, che Hegel determina come il risultato reale dello sviluppo storico, possa essere meglio pensato. Segno caratteristico di questa figura dello spirito è il fatto che essa includa in sé tanto i momenti del sapere teoretico e pratico, quanto anche il momento del sapere religioso. La figura preliminare di questo sapere che appartiene alla religione prende il carattere di un contenuto consapevole solo rispetto al lato della forma, cioè rispetto al carattere dell'autocertezza dello spirito – la cui realtà per Hegel si concretizza innanzitutto mediante il riferimento alla filosofia. Con ciò, la dualità tra storia della filosofia e storia della religione appare come il presupposto costitutivo della genesi del “sapere assoluto” – anche se in questo contesto Hegel chiama in causa una serie di figure della coscienza che non fanno parte, in senso stretto, di queste due storie, fino ad eventi relativi alla storia politica come la Rivoluzione francese. Tuttavia, a me pare che lo sviluppo del “sapere assoluto” può venir compreso nel modo migliore in riferimento a queste due storie. Vorrei ora seguire i rimandi hegeliani alla genesi del “sapere assoluto”, ma, diversamente da lui, vorrei meglio accentuarli e differenziali.

1. Sapere assoluto e conoscenza teoretica

1) Una delle testimonianze più importanti del modo in cui è possibile il superamento delle relazioni di coscienza, cioè la risoluzione dell'oggettività

nell'autocertezza del sé, è offerta già dalla filosofia teoretica moderna. Nel corso di una breve considerazione della storia di questa filosofia, Hegel riassume ciò che aveva espresso su questo tema nel capitolo precedente. Dell'interpretazione di questa storia, tanto acuta, quanto anche rivoluzionaria per i suoi tempi, vorrei far risaltare due epoche.

2) Per Hegel la tendenza al superamento del dualismo epistemologico, ossia lo iato tra sapere e oggetto, è già determinante per la prima modernità – in questo contesto egli non menziona la filosofia antica – e, propriamente, per le due concezioni filosofiche, tra loro tanto opposte quanto complementari, dell'empirismo e del razionalismo. Hegel interpreta già la “ragione osservativa” (*beobachtende Vernunft*) del primo empirismo come superamento della mera opposizione tra soggetto e oggetto – infatti essa cerca e trova se stessa nelle «cose indifferenti» che gli stanno semplicemente di fronte, ed esprime le sue determinazioni nell’“infinito” giudizio – formulato da Hegel in modo indubbiamente provocatorio – secondo cui «l'essere dell'io è una cosa».⁹ Già l'osservazione, dunque, trova «l'esserci come pensiero», così come il razionalismo, al contrario, pone «l'esserci nel suo pensiero».¹⁰ In questo modo, il pensiero, già all'inizio dell'età moderna, tanto con Bacone che con Cartesio, parla dell’“immediata unità del pensiero e dell'essere”, così come nel suo sviluppo successivo parlerà dell’«unità dell'estensione e dell'essere».¹¹ Con questa interpretazione Hegel livella il dualismo tra la sostanza soggettiva e oggettiva della filosofia cartesiana, dualismo che aveva determinato la ricezione di Cartesio fino alla sua epoca, a favore di quel momento in cui egli in seguito, nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*, vede il problema centrale della filosofia: il problema dell'unità del pensiero e dell'essere. Hegel caratterizza l'elaborazione di questo problema come il tema centrale della storia della filosofia in generale e, in particolare, di quella moderna: al suo inizio si troverebbe una concezione del pensiero come:

[...] soggettività, con la riflessione del suo essere-in-se-stesso, sicché essa si oppone in generale all'essere; e l'interesse è poi la conciliazione di questa opposizione nella sua suprema esistenza, vale a dire negli estremi più astratti. Questo supremo sdoppiamento è l'opposizione tra pensare e essere: comprendere la loro unità costituisce di qui innanzi l'interesse di tutta la filosofia.¹²

⁹ Id., *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 228.

¹⁰ Ivi, vol. II, p. 300.

¹¹ *Ibid.* Il fatto che Hegel, in riferimento a Spinoza, rigetti la «prima essenza luminosa» è un'ulteriore conferma della mia tesi che l'«essenza luminosa» della *Fenomenologia* sarebbe il Dio di Israele. Cfr. W. Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, pp. 209-14.

¹² G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1967, vol. 3, II, p. 4.

A quei tempi, Hegel non era l'unico ad accentuare l'interesse monistico della filosofia – in contrasto con la sua interpretazione dualistica che caratterizza quasi senza eccezioni l'immagine che di essa appare innanzitutto. Ciò che egli dice è molto simile all'immagine che Jacobi schizza nella lettera, *Jacobi an Fichte*:

Lo spirito della filosofia speculativa è innegabile. Il suo sforzo incessante fin dall'inizio è stato quello di rendere *diseguali* quelle due proposizioni che per l'uomo naturale sono di *eguale* certezza: ossia che io sono e che vi sono cose fuori di me. La filosofia speculativa ha dovuto cercare di subordinare una di queste proposizioni all'altra, di dedurre *in modo completo* quella da questa o questa da quella, affinché solo Un'essenza e solo Una verità vi fosse per il suo occhio, l'*onnivedente*. Se la speculazione, insistendo lungamente nel produrre il diseguale, giungesse a generare tale unità, finché dalla distruzione dell'eguaglianza *naturale* nascesse un'eguaglianza diversa, *artificiale*, di quegli stessi Io e Non-Io, presenti una volta in modo evidente al sapere certo – finché nascesse una creatura del tutto nuova, che appartenesse completamente ad essa – se essa giungesse a ciò, allora potrebbe benanche riuscire ad essa di produrre, a muovere unicamente da sé, una *scienza* completa del vero.¹³

Ma ciò che qui Jacobi stigmatizza con intenzione critica come «lo spirito della filosofia speculativa», Hegel lo considera positivamente come il motore dello sviluppo della filosofia teoretica moderna.

3) Tuttavia, sebbene Hegel guadagni anche dalla filosofia teoretica della prima modernità quella prospettiva che sostiene la sua interpretazione, la prova decisiva per la sua tesi – che la coscienza dell'oggetto si risolve nell'autocertezza dell'io – è fornita dalla filosofia trascendentale – o, per dirla ancora una volta con Jacobi: la totale risoluzione della coscienza dell'oggetto nell'autocertezza dell'io accade solo per mezzo «del fuoco puro»¹⁴ dell'idealismo trascendentale che consuma tutta la materia opposta all'io. In quanto alquanto di meramente opposto al soggetto la cosa è tolta: «essa ha significato soltanto in una relazione, cioè solo *attraverso l'io* e il suo rapporto all'io».¹⁵ Per questo Hegel ascrive la posizione complementare all'empirismo non al razionalismo, ma in prima istanza alla filosofia trascendentale: «*la cosa è l'io*» (*das Ding ist Ich*).¹⁶ Sulla base della funzione soggettiva di costituzione dell'oggetto ciò che sembra essere “in sé” deve essere conosciuto come ciò che è “per noi” – un in sé che è per noi, assunto nell'unità della coscienza rispetto alla cui funzione fondativa Hegel

¹³ F. H. Jacobi, *op. cit.*, p. 194; traduzione mia [N. d. T].

¹⁴ Ivi, p. 195.

¹⁵ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 290.

¹⁶ Ivi, vol. II, p. 289.

considera l'opposizione tra razionalismo e empirismo come obsoleta.¹⁷ Ciò che qualcosa è in se stesso non è la sua verità – poiché al di fuori del sapere non si può dare nessuna verità. L'oggetto è sempre costituito dalle prestazioni del soggetto, ciò vuol dire che quest'ultimo riferendosi all'oggetto si riferisce sempre a se stesso; il suo sapere da sapere dell'oggetto diventa sapere di sé nell'oggetto, esser-per-sé dell'autocoscienza – o, in altri termini, la coscienza «pone sé come oggetto o, in forza dell'inscindibile unità dell'esser-per-sé, pone l'oggetto come se stessa».¹⁸

Il carattere provocatorio di queste due affermazioni complementari: «l'essere dell'io è la cosa» e «la cosa è l'io» ci può però indurre a trascurare il giusto significato della relazione tra “io” e “cosa” – a maggior ragione se si considera che nell'orizzonte della protesta contro la “reificazione”, ogni nesso di questo tipo è in sospetto di rivelarsi un falso sviluppo. Ma per Hegel questo atto, così complesso, di costituzione della cosa per mezzo dell'io è un passo necessario sulla via del “sapere assoluto”. Le “cose” non sono niente di naturale, di opposto alla coscienza – perché il “naturale” è sempre qualcosa di costituito – ma sono, per dirlo in modo un po' ingenuo, qualcosa di non-naturale.

Il primo aspetto di questo atto – primo non solo in senso temporale ma in generale – per quanto non tematizzato, consiste nella determinazione categoriale della “cosa”: la “cosa” è sempre un “pensato”. Non c'è dubbio che questa interpretazione, pur richiamandosi anche al concetto kantiano di oggettività, si basi principalmente su quella forma di idealismo trascendentale che ha saputo allontanare del tutto da sé lo spettro della cosa in sé ancora presente nella filosofia kantiana: ossia l'idealismo fichtiano dei *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*.¹⁹ Hegel – contro Kant – è d'accordo nell'interpretare la *Wissenschaftslehre* di Fichte come una elaborazione affatto conseguente della filosofia trascendentale – una interpretazione che Jacobi ha introdotto in quella generazione di filosofi intorno al 1800, soprattutto con la sua lettera, *Jacobi an Fichte*.²⁰ Per tale idealismo trascendentale Hegel rivendica il ruolo di precondizione storico-filosofica costitutiva per il raggiungimento del “sapere assoluto” – e questo niente affatto a torto.

Qualcosa, tuttavia, diviene una *Ding* in senso enfatico non per mezzo della sua determinazione categoriale, o mediante la sua espansione, materialità o finitezza, ma solo perché si libera dal dominio di una autocoscienza estranea, divina o demoniaca. La “cosità” presuppone questa liberazione e la formazione di un rapporto di complementarità con l'autocoscienza

¹⁷ Cfr. W. Jaeschke, “Zum Begriff des Idealismus”, in C. Halbig, M. Quante, L. Siep (a cura di), *Hegels Erbe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2004.

¹⁸ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, pp. 287-88.

¹⁹ «La cosa in sé è una mera invenzione» (J. G. Fichte, *Saggio di una nuova esposizione della dottrina della scienza: prima introduzione*, a cura di M. Ivaldo, presentazione e trad. it. di L. Pareyson, Guerini e Associati, Milano 1996, p. 41).

²⁰ Cfr. la nota 3.

effettuale. Ciò che è nel dominio di una autocoscienza estranea non è né complemento, né manifestazione dell'autocoscienza effettuale. L'affermazione «*la cosa è l'io*» presuppone il superamento, che ha avuto luogo nella prima modernità, della sottomissione dell'oggetto alle intenzioni di una autocoscienza estranea: la formazione di relazioni mondane prosaiche o di disincantamento del mondo.²¹ Compiendo un tale passo non muta solo la "cosa", ma con la "cosa" anche l'autocoscienza che costituisce la "cosa" in quanto tale. Nonostante il disagio che si può provare di fronte a questa costituzione della cosa, la reificazione della cosa (*die Verdinglichung des Dings*) è, allo stesso tempo, un atto di liberazione dell'autocoscienza la quale, in relazione alla storia della coscienza, è di significato decisivo per la nascita del mondo moderno.

Ma tanto irrinunciabile è la costituzione dell'oggetto sulla base dell'interesse alla formazione della libera soggettività, quanto non simmetrica è la relazione di questo oggetto al soggetto. L'oggettivo è un finito, un negativo, un oggetto dell'intelletto; l'intelletto distingue «l'oggettivo dal soggettivo e l'oggettivo diviene ciò che non ha alcun valore, ed è un nulla».²² La «cosa» vale all'autocoscienza, da un lato come «un *essente-per-sé* [...] ma questo *essente-per-sé* vale solo come un momento che svanisce e che passa nel suo contrario». O, come Hegel dice in modo più incisivo nel capitolo sul «Sapere assoluto»: la cosa non ha un valore autonomo, ma solo un valore per un altro; essa è utile: «le cose sono senz'altro *utili* e sono da considerare soltanto secondo la loro utilità».²³

4) Con tale aspetto dell'utilità si è già accennato al passaggio dall'ambito teoretico a quello pratico. Già nel contesto teoretico Hegel nota l'insufficienza di una genealogia del "sapere assoluto" solo a partire dal sapere teoretico – non solo nel senso che l'ambito pratico deve completare quello teoretico in un secondo momento come qualcosa che subentra dall'esterno. Elementi del pratico – tanto nella figura della filosofia, quanto nella forma della realtà politica – si trovano già alla base dell'elaborazione della conseguente figura della filosofia trascendentale come loro condizioni di formazione: solo nella misura in cui lo spirito coglie «l'esserci come sua volontà, lo spirito trae alla luce il pensiero della sua interiore profondità».²⁴

2. *Sapere assoluto e conoscenza pratica*

1) La funzione dell'ambito pratico non si limita soltanto a questo ausilio temporaneo per lo sviluppo del sapere teoretico. Anzi, la risoluzione dell'oggetto nell'io cade primieramente dal lato del pratico. L'asimmetria

²¹ W. Jaeschke, "Der Zauber der Entzauberung", in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann (a cura di), *Glauben und Wissen. Zweiter Teil (Hegel-Jahrbuch 2004)*, Akademie Verlag, Berlin 2004, pp. 11-19.

²² G. W. F. Hegel, "Fede e sapere", in *Primi scritti critici*, trad. it. a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971, p. 197.

²³ Id., *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 290.

²⁴ Ivi, vol. II, p. 300.

che sembra dominare tra l'atteggiamento epistemico della conoscenza teoretica e quello dell'ambito pratico viene da un lato livellata, dall'altro implicitamente riconosciuta, nella misura in cui si attribuisce alla relazione all'oggetto del sapere pratico un significato decisivo per la risoluzione dell'oggetto nell'autocoscienza: non l'autocoscienza teoretica, ma solo quella morale «sa il sapere come l'assoluta essenzialità, o l'essere come il puro volere o sapere; essa è nient'altro che questo sapere e volere». Nell'autonomia etica lo spirito certo di se stesso dà a se stesso la propria esistenza. Tale spirito non riconosce più l'essente come qualcosa dal quale può essere determinato – o, con le parole di Hegel, «lo spirito certo di se stesso nel suo essere ha ad elemento dell'esserci nient'altro che questo sapere di sé».²⁵

2) È forse illuminante liberare i pur scarsi riferimenti hegeliani a ciò che dovrebbe essere il contributo costitutivo della filosofia pratica alla genesi del “sapere assoluto” dal suo esclusivo orientamento a Kant e Fichte – e dalle parole chiave della loro filosofia trascendentale – ponendoli in un orizzonte storico-problematico più ampio, la cui chiarificazione ci fornirebbe anche il presupposto per la comprensione della filosofia pratica dell'idealismo trascendentale. La filosofia del diritto europea della prima modernità perfeziona, invero, una delle strutture fondamentali del concetto di diritto: il suo presupposto storico e il suo punto di partenza consistono nell'ancoramento tradizionale di ogni concetto normativo all'idea di Dio in quanto legislatore o ad una “natura” pur sempre creata da Dio, e che perciò si presenta anch'essa come una istanza normativa. Ma questa filosofia scopre inoltre la volontà dell'uomo come la fonte di tutti i diritti, così come di tutti i doveri. Nonostante i precedenti di Grozio e Hobbes, però, anche Locke e Pufendorf guadagnano il concetto di diritto solo indirettamente, vale a dire per mezzo del concetto di obbligo – e quest'ultimo, ancora, per mezzo del rimando a Dio o alla natura.²⁶ Solo un secolo dopo Kant, Fichte e Hegel stabilizzano questo nuovo orientamento specificamente moderno nei termini della fondazione del diritto e della morale nella volontà dell'uomo – e, anticipando delle critiche tanto stereotipate quanto errate, bisogna aggiungere che questa volontà è sempre la volontà comune e mai singola, la quale solo dopo che ritrova se stessa nelle relazioni intersoggettive potrebbe essere salvata dalla noia e dai bisogni solipsistici.

3) Solo a partire da questa condizione storico-problematica – la collocazione della fonte di tutta la normatività nella volontà del soggetto, da cui propriamente il diritto ha origine – si può affermare, a ragione, che l'autocoscienza sa il suo sapere e il suo volere come l'essenza assoluta.

²⁵ Ivi, vol. II, p. 291.

²⁶ U. Grozio, *Diritto della guerra e della pace*, introduzione di F. Russo, premessa di S. Mastellone, Centro editoriale toscano, Firenze 2002; T. Hobbes, *Elementi di filosofia: Il corpo, l'uomo*, trad. it. a cura di A. Negri, UTET, Torino 1972; Id., *Leviatano*, trad. it. di M. Vinciguerra, Laterza, Roma-Bari 1974; J. Locke, *Due trattati sul governo e altri scritti politici*, trad. it. a cura di L. Pareyson, UTET, Torino 1982; S. Pufendorf, *Gesammelte Werke*, a cura di W. Schmidt-Biggemann, Akademie, Berlin 1998, voll. IV/1 e IV/2.

Al contrario, fino a che Dio è l'origine del diritto e della morale non è possibile nessun "sapere assoluto": in questo caso, l'autocoscienza non può esprimere la sua volontà come l'esistente e ciò che esiste come la sua volontà. Solo a condizione di questa completa ristrutturazione del concetto di diritto e di morale Hegel può spiegare – del resto non a torto – che l'autocoscienza richiama a sé e produce da sé l'intera costruzione dell'essenza della sostanza.²⁷ Anche a riguardo della filosofia pratica la descrizione hegeliana della genesi del "sapere assoluto" tira le somme di tutto lo sviluppo moderno – fino a quello stadio di elaborazione che tale genesi ha trovato nel suo presente e le cui caratteristiche fondamentali restano determinanti anche per il nostro presente – quantunque sia diventato difficile per noi utilizzare il titolo di "sapere assoluto".

3. *Sapere assoluto e religione*

1) Ma il "sapere assoluto" è per Hegel non solo il risultato della storia della filosofia, ma della storia della coscienza in generale. Il mio tentativo di comprenderlo come il risultato della filosofia moderna – tanto dal lato teoretico che pratico – sino ad ora ha ignorato in particolar modo quella figura dell'effettualità che Hegel determina soprattutto nel contesto della religione. Ad essa Hegel si rivolge prima ancora di trattare la storia della filosofia moderna, e vi attribuisce una posizione centrale e di rilievo. Per quanto la coscienza «nell'ordine in cui ci si mostrano le sue figure è da lungo tempo giunta, da una parte ai singoli momenti di essa, dall'altra alla loro riunificazione, anche prima che la religione conferisca al proprio oggetto la figura dell'autocoscienza effettuale»²⁸, la religione ha però una priorità rispetto alla "scienza": «la religione esprime prima della scienza ciò che lo spirito è». Beninteso, tale priorità deve essere compresa esclusivamente come una priorità temporale; non a caso Hegel conclude l'ultima affermazione così: «ma solo la scienza è il vero sapere che lo spirito ha di lui stesso».²⁹

2) È possibile chiarire il significato della religione per la genesi del sapere assoluto richiamando quelle due proposizioni mediante le quali Hegel struttura il suo breve schizzo della storia della religione: il sé è un immediato e l'immediato è il sé. L'analogia con la storia moderna della coscienza si impone da sé: l'io è cosa e la cosa è l'io. Il "togliere" l'unilateralità di entrambe le proposizioni mediante la loro unità ha una analoga costituzione. In tal senso è plausibile affermare che Hegel attribuisca alla religione un movimento concettuale che anticipa quello della storia della coscienza moderna. E ciò, però, non perché la religione, mediante la rivelazione, sarebbe arrivata prima a quella comprensione e a quella capacità di unificazione alle quali la storia della coscienza in generale solo gradualmente si è formata;

²⁷ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 297.

²⁸ *Ivi*, vol. II, p. 295.

²⁹ *Ivi*, vol. II, p. 299.

quanto perché a fondamento della religione si trova lo stesso “meccanismo” dello spirito che sta alla base della coscienza in generale. Esso è attivo innanzitutto in un ambito preteoretico, e ciò che deve essere conosciuto come struttura dello spirito è qui rappresentato come un mero accadere estraneo. Proprio per questa identità di entrambe le figure distinte della coscienza da una parte, come del più elevato dispendio teoretico della forma concettuale dall'altra, la duplice proposizione della storia della coscienza universale come anche la conciliazione di entrambe le diverse doppie affermazioni, che Hegel attribuisce alla storia della coscienza moderna, hanno un *pendant* storicamente precedente in quella conciliazione che la religione cristiana esprime nella forma della rappresentazione: la fede mondana nello spirito come un' autocoscienza, ossia come un uomo reale.³⁰

3) Secondo le formule hegeliane il risultato della storia della religione si presenta in un'ampia analogia con il contenuto concettuale della storia della coscienza moderna – e qui alcuni commentatori potrebbero già sentir suonare le campane. Ma con la religione cristiana si esprime davvero il principio secondo cui lo spirito sarebbe una autocoscienza (*der Geist ein Selbstbewußtsein sei*): ossia, il modo in cui la religione si esprime può davvero confermare l'interpretazione di Hegel? Che essa affermi un tale principio prima della “scienza” nessuno potrebbe contestarlo, così come è superfluo ricordare che tale principio si esplicita nella dottrina del divenire uomo di Dio. Ma affinché tale principio trovi espressione nel senso della genesi del sapere assoluto, la religione dovrebbe quantomeno sapere cosa sta propriamente dicendo. Ma – anche secondo Hegel – proprio questo non è il caso della religione, e certo non in modo inevitabile. Si potrebbe definire questa situazione come il tragico della religione. Essa, invero, esprime la verità, ma, in quanto religione, lo fa inevitabilmente nella forma della rappresentazione (*in der Form der Vorstellung*), nella quale però la verità non trova effettivamente espressione. Ciò che la religione ha come suo contenuto, il suo “in sé”, non è per essa. Essa trasferisce ciò che è in sé, l'unità dello spirito e dell'autocoscienza, la sostanzialità del soggetto, in un oggetto che è opposto alla coscienza, definito spazialmente e temporalmente e, di conseguenza – quando questo oggetto svanisce – in una «lontananza del passato» e in un che di «lontano nell'avvenire».³¹ Così, essa tiene per vero ciò che propriamente è l'opposto del “sapere assoluto”. E poiché essa esprime il vero ma solo in quanto deformato, distorto, la religione costituisce, nonostante l'alto rango che Hegel le attribuisce, la più profonda forma di scissione. Tale conseguenza della contraddizione interna tra la sua coscienza e la sua autocoscienza, Hegel la tratteggia in un modo alquanto suggestivo:

³⁰ Ivi, vol. II, p. 259.

³¹ Ivi, vol. II, pp. 284 e segg.

[...] la comunità religiosa, in quanto essa è da prima la sostanza dello spirito assoluto, è la coscienza rozza la quale ha un esserci tanto più barbarico e duro, quanto più profondo è il suo spirito interiore, e tanto più duramente il suo sordo sé ha da lavorare con la sua essenza, con il contenuto, a lei estraneo, della sua coscienza.³²

4) Nonostante questa diagnosi, che in qualche modo disillude sulla forma di pensiero della religione, ad essa può essere ultimamente attribuita una funzione non soltanto euristica ma costitutiva per la genesi del “sapere assoluto”. Il contenuto spirituale che essa rappresenta e al quale attribuisce il significato di un “in sé” per mezzo della sua fissazione e travisamento spazio-temporale potrebbe – se espresso nel mondo spirituale – sviluppare da se stesso una dinamica che romperebbe questa fissità e che, conseguentemente, darebbe l’impulso decisivo per la conoscenza dell’autocoscienza in quanto sostanza. Ciò significa, allora, che la genesi del “sapere assoluto” è condizionata dalla religione – e, in tal senso, la conciliazione religiosa appartenerrebbe alle condizioni storiche e sistematiche che Hegel chiama in causa per il raggiungimento del “sapere assoluto” in quanto sapere dello spirito che sa se stesso: «la conciliazione della coscienza con l’autocoscienza si realizza come unificazione dello spirito religioso da una parte, e della coscienza in quanto tale dall’altra». Ma lo spirito non può consistere nella mera giustapposizione di questi due momenti: qui, «l’unificazione dei due lati non è ancora messa in rilievo; è essa che chiude questa serie delle formazioni dello spirito».³³

Questo assunto deve essere discusso tanto da un punto di vista sistematico quanto storico – anche se non può sussistere alcun dubbio sul fatto che nonostante l’ammissione del condizionamento storico del “sapere assoluto” per mezzo della religione, la verità di quel sapere non sarebbe in nessun modo dipendente da istanze esterne, da un atto di rivelazione. Essa non sarebbe neanche composta da due parti «tra loro cucite male»³⁴, le quali avrebbero la loro origine l’una nell’aldilà, l’altra nell’“al di qua”. Infatti, la rivelazione – e di questo che si parla qui, nel contesto del sapere apparente, quanto più tardi a proposito del “sistema” – non è altro che un sapere che la coscienza si rappresenta necessariamente come alcunché che deriva dall’esterno. Almeno fino a che non si è arrivati a pensare la sostanzialità dell’autocoscienza. È vero che è il medesimo “lavoro” dello spirito a determinare – per quanto in modi differenti – tanto la religione quanto la storia della filosofia; ma, come Hegel giustamente sa e dice, a “rivelarsi” *effettivamente* è soltanto la «certezza che lo spirito ha di se stesso».³⁵

³² Ivi, vol. II, p. 299.

³³ Ivi, vol. II, p. 292.

³⁴ Schleiermacher utilizza questa espressione per respingere la determinazione della religione nei termini di una addizione di metafisica e morale. Cfr. F. D. E. Schleiermacher, *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, trad. it. a cura di S. Spera, Queriniana, Brescia 1989, p. 42.

³⁵ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 297.

Oggi può sembrare piuttosto sorprendente che Hegel attribuisca in generale alla religione un contributo per la genesi del “sapere assoluto” strutturalmente analogo a quello fornito dalla coscienza non-religiosa. Ma molto depone a favore del fatto che Hegel abbia valutato realisticamente il significato del contributo della religione: tale contributo, almeno fino ai tempi di Hegel, è di identico valore a quello della storia della coscienza. Invero, l’arte, la filosofia e la scienza si sono liberate solo lentamente dal dominio della religione. La questione se alla religione spetti davvero una tale funzione per la genesi di quella figura del sapere moderno che Hegel chiama “sapere assoluto”, non può essere risolta mediante un esame sistematico-filosofico, ma soltanto per mezzo di una storia della coscienza quanto più ampia, quale Hegel ha suggestivamente elaborato, anche se in forma di abbozzo, nella sua *Fenomenologia*.

La mia impressione è che noi – quasi due secoli dopo la pubblicazione di questo testo – sappiamo ancora poco di decisivo a proposito del processo di formazione storica della coscienza – e che, inoltre, i principi per una tale analisi rischiano di restare impantanati nella lotta di trincea delle ideologie politiche. Da quello che posso vedere, la storia della coscienza in generale mostra un carattere ambivalente – da un lato, i segni della funzione dominante della religione, funzione che attraversa tutti i passaggi epocali; dall’altra il fatto che niente ha bloccato la comprensione della sostanzialità dell’autocoscienza quanto la fissazione autoritaria della prima anticipazione di questa comprensione da parte della coscienza religiosa. Hegel ha espresso in un modo alquanto pregnante la sua valutazione di questo processo nella *Vorrede* al “sistema”: «quell’anticipazione, che l’assoluto è soggetto, non solo non è qui l’effettuale realtà di questo concetto, ma lo rende addirittura impossibile, ché l’anticipazione lo pone come pura forma, e l’effettualità è invece l’automovimento». ³⁶ È il caso di rimandare alle mie precedenti considerazioni sulla filosofia pratica della prima modernità: solo il superamento delle fissazioni e delle barricate religiose ha aperto la via per la comprensione della sostanzialità dell’autocoscienza. Ciò parla a favore della correttezza delle analisi hegeliane, secondo cui «l’unificazione dei due lati», cioè della religione e della coscienza in generale, appartiene a quel lato che «nell’opposizione costituisce il lato della riflessione in se stessa, ed è quindi quel lato che contiene se stesso e il suo contrario; e non solo in sé o in una guisa universale, anzi per sé, ossia in modo sviluppato e distinto». ³⁷ Solo perché la filosofia, nel corso della sua storia, si è posta nel dominio del concetto e lo ha assunto come chiave per la comprensione della stessa religione può ora interpretare le espressioni della coscienza religiosa come anticipazioni del sapere filosofico vero e proprio. Anticipazioni che però frantendono se stesse e restano oscure, secondo il loro contenuto, alla stessa autocoscienza religiosa: «infatti il rappresentato cessa di essere

³⁶ Ivi, vol. I, p. 18.

³⁷ Ivi, vol. II, p. 292.

rappresentato ed estraneo al proprio sapere solo quando il Sé lo ha prodotto, e considera allora la determinazione dell'oggetto come la sua propria, e intuisce quindi sé in lui». ³⁸ Per questo Hegel, nella sua breve disamina, limita il ruolo della storia della coscienza religiosa all'Antichità e al Medioevo e l'abbandona per passare – con il rinascimento – alla filosofia teoretica e pratica. ³⁹ Quel tratto di cammino in cui la religione anticipa il sapere assoluto si dimostra dal punto di vista della storia della coscienza come un vicolo cieco dal quale si può uscire solo con il sapere filosofico:

[...] soltanto dopo aver abbandonato la speranza di togliere l'estraneità in un modo esteriore, ossia, estraneo, quella coscienza – dacché la guisa esteriore, tolta, è il ritorno nell'autocoscienza – si volge a se medesima, al suo proprio mondo e alla sua propria presenza, la scopre come sua proprietà e ha fatto così il suo primo passo per scendere dal mondo intellettuale o, piuttosto, per vivificare l'elemento astratto con il Sé effettuale. ⁴⁰

L'unificazione del lato della sostanza e del Sé, di cui Hegel ha parlato in precedenza, non può quindi essere rappresentata nella forma di una addizione dei risultati di entrambe quelle storie parziali, da cui verrebbe fuori come risultato generale il “sapere assoluto”. Al contrario, tale unificazione è il risultato di un processo in cui l'unificazione parziale risultante dal lato della religione viene liberata dalla sua forma tradizionale e viene ormai realizzata dal lato del soggetto. Con il subentrare successivo della forma concettuale del sapere,

[...] da prima, quindi, della sostanza appartengono all'autocoscienza soltanto i momenti astratti; ma dacché questi momenti si spingono avanti come puri movimenti l'autocoscienza si arricchisce finché, strappata alla coscienza l'intima sostanza e tratta a sé l'intera struttura della sua essenzialità [...] la ha prodotta da sé e così in pari tempo restituita per la coscienza. ⁴¹

Ma, nonostante la descrizione di questo processo nei termini di un “trarre a sé” e di uno “strappare”, Hegel ci tiene a chiarire che tale processo – il quale, a partire dai primi scolari hegeliani, viene spesso determinato come secolarizzazione – deve essere inteso come una posizione del nuovo per mezzo della coscienza e non come un comportamento meramente negativo o, come anche si può aggiungere, nei termini di un processo il cui risultato resta dipendente da ciò che esso nega. È la figura anticipatrice ad essere dipendente dalla vera figura di ciò che essa anticipa e non questa vera figura dalla sua anticipazione storica e temporanea.

³⁸ Ivi, vol. II, p. 207.

³⁹ Ivi, vol. II, p. 299.

⁴⁰ Ivi, vol. II, pp. 299-300.

⁴¹ Ivi, vol. II, pp. 297-98.

III. Sapere assoluto e libertà

1) La genesi del sapere assoluto si colloca in una storia della coscienza che ha la sua manifestazione nelle singole figure della coscienza, dell'autocoscienza e della religione, le cui fasi decisive sono però introdotte e caratterizzate per mezzo della storia moderna della scienza e della filosofia. La filosofia è l'autocoscienza dell'uomo sviluppata sistematicamente – per questo il contenuto di questa storia della coscienza deve diventare a se stesso chiaro nella filosofia. Poiché il sapere assoluto, per Hegel, è il risultato di questa storia – in quanto risultato di una storia concettuale – esso non è disponibile solo parzialmente e riservato solo a pochi eletti: chiunque voglia raggiungere concettualmente questo risultato o – come anche Hegel dice – voglia riflettere sulla figura che il sapere ha raggiunto nel suo sviluppo, può entrare in possesso di un tale “sapere assoluto”. Ed effettivamente, è sufficiente una tale riflessione per inoltrarsi nel dominio del “sapere assoluto” – cioè di quel sapere assoluto nel cui concetto la *Fenomenologia* culmina e che forma il presupposto storico e sistematico del sistema hegeliano. Qui non è questione di un'altra modalità di sapere. Una forma tipica (per quanto poco illuminante e fruttuosa) della critica a Hegel è quella di attribuirgli pretese conoscitive insensate e annunciare con un gesto trionfale che egli non era in grado di soddisfarle e che per la loro insensatezza non avrebbe nemmeno potuto. Ma il problema storico della correttezza della sua interpretazione della storia della coscienza è certamente giustificato, tanto a riguardo del superamento da lui auspicato della storia moderna della filosofia teorica e pratica in quanto filosofia del soggetto, quanto in relazione del contributo della religione a questa storia. Bisognerebbe stare dietro a queste domande – ed è chiaro che esse vanno oltre l'interpretazione della *Fenomenologia* hegeliana e sono di grande significato per la nostra stessa autocomprensione.

2) Il “sapere assoluto” è un risultato storico in quanto tutte le forme dello spirito si sviluppano storicamente. Non c'è nessuna figura dello spirito che non sia anche storica. Lo spirito è storico non nel senso che è qualcosa di casuale che potrebbe anche essere diversamente. La necessità con cui si compie la formazione storica del “sapere assoluto” fa di esso un concetto normativo, che può servire anche come criterio di giudizio per le figure precedenti del sapere in quanto forme ancora deficitarie. Il suo carattere normativo tale concetto non lo deve ad un *Sollen* esterno che sta dietro di esso, quanto piuttosto esclusivamente ad una comprensione della necessità della sua formazione storica. La *Fenomenologia* non offre soltanto una mera descrizione storica; essa, riguardando il percorso del sapere apparante, conosce la “necessità” della sua formazione – anche se la *Fenomenologia* elabora tale formazione solo in guisa di una successione di figure della coscienza. Così, essa fornisce insieme alla determinazione dei presupposti storici del sistema filosofico hegeliano anche “la fondazione del sapere”.

3) Il risultato di questo “sapere assoluto”, il superamento delle relazioni che caratterizzano la coscienza, ossia la conoscenza della risoluzione

dell'oggettività nell'autocoscienza, Hegel lo definisce con un termine che a tutta prima ci sembra appartenere ad un altro contesto: con la parola "conciliazione". La "conciliazione" come risultato presuppone il superamento di una contesa (*Streit*) – e questo ci porta alla questione se qui non si introduca un modello di scissione e unificazione superato da un punto di vista storico e che non è più adeguato ai nuovi quadri concettuali. Si può essere in dubbio sul fatto che nel contesto teoretico la differenza tra soggetto-oggetto può essere descritta sensatamente come una scissione che deve essere "conciliata". Infatti, tale differenza solleva senz'altro dei problemi di teoria della conoscenza, ma di essa non si può dire che non dovrebbe essere o che dovrebbe essere possibile cancellarla. Essa è una scissione strutturale di cui non ci dovremmo lamentare e per il cui superamento non è più necessario utilizzare il termine "conciliazione". Almeno, non è affatto ovvio, nel contesto del sapere teoretico, determinare la risoluzione dell'oggetto nell'autocoscienza come una "conciliazione". La coscienza comune prende a pretesto tale posizione per comprendere l'unità del sapere e del suo oggetto come se per mezzo della struttura delle relazioni di coscienza, per come sono intese da Hegel, essa si vedesse intaccata nei suoi diritti e nei suoi desideri. Ancora più problematica questa posizione si presenta nel contesto della filosofia pratica – così come nell'ambito della religione. Per illustrare le intenzioni che stanno alla base del discorso hegeliano sulla "conciliazione" vorrei richiamarmi ad un ulteriore svolgimento di questo problema risalente allo stesso mese in cui Hegel ha scritto il capitolo sul «Sapere assoluto». Alla fine delle sue *Lezioni sulla storia della filosofia* Hegel caratterizza il "sapere assoluto" in un modo che ricorda molto da vicino Giordano Bruno – e non c'è bisogno di particolari giustificazioni in un saggio su Hegel per un tale rimando a Bruno. Hegel scrive: «sapere nell'unità l'opposizione e nell'opposizione l'unità, ecco il sapere assoluto». Il sapere dell'opposizione nell'unità e dell'unità nell'opposizione non è – come esso potrebbe innanzitutto sembrare – un oscillare giocoso e inquieto tra entrambi i poli – dall'unità all'opposizione e dall'opposizione all'unità. Anzi, Hegel intende il superamento della scissione come una svolta drammatica, marziale.

«Sembra che lo spirito universale sia riuscito a liberarsi da ogni estraneo essere oggettivo, ad intendere finalmente se medesimo come spirito assoluto, a produrre dal suo interno quel che gli sta innanzi, e, in quiete, di fronte ad esso, a tenerlo in suo potere. Cessa la lotta tra l'autocoscienza finita e l'autocoscienza assoluta che a quella appare fuor di lei». ⁴²

Si parla, quindi, di conciliazione perché con il raggiungimento del "sapere assoluto" cessa quella lotta il cui palcoscenico è la storia universale e, in particolar modo, la storia della filosofia. Entrambe queste storie sono, qui, giunte alla loro meta, «dove l'assoluta autocoscienza, ha smesso di es-

⁴² G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., vol. 3, II, p. 416.

sere un estraneo, ossia dove lo spirito è reale in quanto spirito». ⁴³ Solo là, dove la conciliazione che accade soltanto dal lato dell'in sé viene superata, cioè dove quella autocoscienza erroneamente determinata come assoluta – che nella religione invece è solo rappresentata e perciò resta a se stessa estranea nonostante qualsiasi sforzo di conciliazione – è tolta, solo là lo spirito *in quanto* spirito, il soggetto *in quanto* soggetto e il sapere *in quanto* “sapere assoluto” possono trovare la loro realizzazione.

4) Si può chiamare il risultato che si trova alla fine di questo capitolo: “conciliazione”. Ma lo si può determinare anche con una parola che non appare nel relativo capitolo delle lezioni jenesi sulla storia della filosofia e che nella *Fenomenologia*, come in generale nel primo Hegel, non ha un significato caratteristico: ossia la parola “libertà”. La lotta dell'autocoscienza finita con l'autocoscienza assoluta, lotta che termina con il superamento della finitezza del finito, con il raggiungimento dell'effettualità dell'assoluto e del “sapere assoluto”, è una lotta per la liberazione – ed un pensiero che in questa lotta crede di poter assumere una posizione di neutralità finisce con il fraintendere se stesso. Il “sapere assoluto” è la figura filosofica della libertà che lo spirito raggiunge nel suo percorso storico.

IV. Considerazioni finali

1) Il concetto hegeliano del “sapere assoluto” marca il livello concettuale a partire dal quale la realtà spirituale può essere, nel suo complesso, interpretata. Esso è una formula provocatoria, anche se non del tutto esplicitata, per una teoria integrale della vita spirituale, il cui risultato deve essere proprio la realizzazione del “sapere assoluto”. Quest'ultimo riunisce l'autocertezza dello spirito – e, propriamente, il sapere teoretico così come la filosofia morale e giuridica – con quel sapere che nella religione si esprime nella forma di una conoscenza presunta oggettiva la cui origine si troverebbe al di là dell'autocertezza dell'io. Così, esso abbraccia la totalità delle forme spirituali. Queste non formano delle sfere differenti, particolari che obbediscono a leggi distinte. La teoria integrale definita dal termine “sapere assoluto” ha il carattere di un principio scientifico, per quanto implicito e innanzitutto solo anticipatorio: essa espone i concetti fondamentali della scienza, del diritto, della morale, della religione, della storia e conduce tali concetti ad una unità sistematica nella misura in cui consente di pensare le opposizioni presunte insuperabili della teoria della conoscenza, così come dell'ontologia, della realtà storica e della stessa religione come una connessione integrale nella forma di una progressiva autodifferenziazione e autoriflessione di una unica realtà spirituale che non è estranea al soggetto pensante.

Da un certo punto di vista il concetto hegeliano di “sapere assoluto” è sicuramente ancora poco sviluppato: nella *Fenomenologia*, e propriamen-

⁴³ Ivi, vol. 3, II, p. 424.

te nel capitolo sulla religione, non si attribuisce all'arte ancora nessun significato autonomo, e ciò vale anche in relazione alla genesi del "sapere assoluto", mentre l'Hegel maturo introduce l'arte, accanto alla religione e alla filosofia, come una figura dell'autocoscienza dello spirito autonoma e costitutiva per il "sapere assoluto". Ma proprio in relazione all'arte Hegel avrebbe esplicitato il concetto della genesi dell'autocertezza dello spirito in un modo alquanto significativo.

2) Questa teoria integrale indicata dalla formula del "sapere assoluto" è fondata in un'analisi, per quanto solo in forma di schizzo, della storia pre-moderna della coscienza, della storia della religione antica e medioevale ed evidentemente della storia della filosofia moderna. Secondo questa teoria le prospettive formulate tanto nella storia della religione quanto, in particolare, nella storia della filosofia hanno un valore costitutivo per il nostro pensiero – non nel senso che tali prospettive, per mezzo di una ricezione successiva di entrambe queste storie, vengono introdotte dall'esterno nel nostro pensiero per determinarlo, quanto piuttosto come una conoscenza metodica (che, in generale, non è ancora consapevole) dello sviluppo storico del pensiero. Per questo non vi è ancora un sapere assoluto prima che lo spirito non si è realizzato come spirito del mondo.⁴⁴ Proprio qui – e non solo sotto le condizioni della restaurazione politica – la nottola di Minerva arriva solo sul far del tramonto. E proprio qui il compito della filosofia consiste nel conoscere la razionalità del reale. Essa assolve a questo compito con la ricostruzione in termini di successione storica di quel processo di risoluzione dell'oggetto nell'autocoscienza o, per dirla in termini moderni, con la ricostruzione della genesi del paradigma della filosofia del soggetto che la filosofia esprime nel concetto del sapere assoluto, e così lo conosce retrospettivamente come risultato della storia della coscienza precedente e prospettivamente come presupposto sistematico di un sistema della filosofia. Infatti, scrive Hegel, «nel tempo e nella effettualità la scienza non appare prima che lo spirito sia giunto a questa consapevolezza intorno a se medesimo».⁴⁵

3) Proprio questa fondazione storica del concetto del sapere assoluto si potrebbe rivelare appropriata per minarne il valore: basterebbe risultasse che lo spirito non si è ancora realizzato come spirito universale e al concetto non è ancora riuscito ciò che Hegel concede ad esso: di cancellare il tempo. A questo punto, però, restano due domande.

La prima: se e in che senso il più recente sviluppo storico e la ricerca storico-filosofica avrebbero contraddetto l'analisi hegeliana della risoluzione dell'oggettività nell'autocoscienza.

La seconda: se il successivo progresso della storia della coscienza e della filosofia avrebbe imboccato nuove vie che smentiscono le tendenze della

⁴⁴ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, pp. 297 e sgg.

⁴⁵ Ivi, vol. II, p. 297.

storia della coscienza diagnosticate, forse a buona ragione, a suo tempo da Hegel.

In questo contesto vorrei soltanto formulare tali domande senza tentare di rispondervi – per quanto, almeno a riguardo della prima questione, le analisi hegeliane della risoluzione dell'oggetto nell'autocoscienza – cioè di tutte le forme della positività, inclusa la religione – mi sembra che possano essere confermate – anche se tali analisi utilizzano, oggi, un altro linguaggio. E anche a riguardo della seconda questione, cioè la direzione del percorso della storia della coscienza successiva a Hegel, mi sembra abbastanza evidente la tendenza verso una ulteriore risoluzione dell'oggettività nell'autocoscienza, vale a dire la tendenza ad un costante accrescimento della riflessività. Vorrei, però, limitarmi a questi accenni senza introdurmi in una gara per la proclamazione di paradigmi di corto respiro, i quali, dal canto loro, soggiacciono alla dialettica della certezza sensibile e che, nonostante le loro pretese epocali, scompaiono nel prossimo qui e ora. Invece di ciò, preferirei rimettere la risposta a tali domande ad una storia della coscienza e della filosofia degli ultimi due secoli.