

L'esperienza del limite dentro e oltre la sostanza. Perché Hegel?

«Il concetto di *sostanza* è una conseguenza del concetto di *soggetto*: non inversamente!»

F. Nietzsche

Questa ricerca è costituita in misura essenziale dalla discussione molto ravvicinata di alcune sezioni della *Phänomenologie des Geistes*¹ di Hegel, ad iniziare da quella dedicata alla «certezza sensibile». La lettura 'interna'² che si compie di luoghi celeberrimi della grande opera hegeliana intende proporre una serie di spunti interpretativi per rivisitare sotto un profilo teoretico-morale le esperienze di costituzione e legittimazione del soggetto dopo la fine della vecchia metafisica e le conseguenze inattese derivanti dal rapporto problematico che la coscienza instaura con l'immobilità autosufficiente e autoreferente della sostanza³. Nel percorso interpretativo così delineato è dunque ravvisabile l'eco non solo di interpretazioni più consolidate ed anche tradizionali della *Phänomenologie des Geistes*, ma più in particolare di letture contemporanee di Hegel, tra le quali spicca quella che riconosce nel pensiero di Hegel una forma di «pragmatismo razionalista»⁴. Uno tra i più autorevoli interpreti americani di Hegel, Robert Brandom, ritiene che la filosofia sia lo studio dell'uomo quale soggetto giudicante e

¹ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 9, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1980; trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., a cura di E. De Negri, con una introduzione di G. Cantillo, Roma 2008, (d'ora in poi FS).

² Cfr. F. DUQUE, *Tutto il sapere del mondo*, «Iride», 52/3, 2007, p. 568.

³ Per un confronto con la stagione a cavallo della seconda guerra mondiale – in particolare quella francese di impronta esistenzialistica – relativamente all'interpretazione dell'esperienza morale, lo studio di Hyppolite risulta essere per molti aspetti ancora di stretta attualità. Entro questa cornice, vale la pena evidenziare, tra l'altro, il concetto di «trascendenza orizzontale» giacché consente di approfondire 'problematicamente' la drammaticità e la rischiosità delle scelte morali in un'epoca priva delle certezze metafisiche tradizionali, Cfr. J. HYPPOLITE, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, trad. it. di G.A. De Toni, Bompiani, Milano 2005, p. 671, nota.

⁴ R. BRANDOM, *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism: Negotiation and Administration in Hegel's Account of the Structure and Content of Conceptual Norms*, «European Journal of Philosophy», 7, 1999, n. 2, pp. 164-189.

agente in virtù della sua capacità «discorsiva» di ricorrere, se è il caso, ad un uso «normativo» dei concetti⁵. La razionalità stessa è per Brandom un concetto normativo, giacché ciascun ente razionale può dipendere da una modalità distintiva di valutazione normativa. Dopo il grande contributo kantiano in merito alla nostra facoltà di attribuire 'autonomamente' a noi stessi un'ampia gamma di *status* normativi – proprio grazie all'unità sintetica dell'appercezione («io penso») – è fin troppo evidente che il soggetto finisca per andare incontro ad un cambiamento di prospettiva rispetto alla semplice 'chiarezza' e 'distinzione' richiesta ai concetti (Descartes), laddove in Hegel la stessa possibilità della libertà viene ad essere identificata con la disposizione ad accettare di subordinarsi a delle norme, ossia a dei parametri che devono poter regolare il nostro agire pratico, per comprendere come lavorino i concetti empirici ordinari⁶; in questo modo, l'essere vincolati ad esse non sarebbe solo compatibile con la libertà, ma consisterebbe nella libertà stessa di rendere applicabili i concetti, dopo aver indagato criticamente le loro condizioni trascendentali⁷. Questa assunzione tuttavia ha delle conseguenze impreviste con le quali lo stesso Brandom si misura retrospettivamente nella sua lettura olistica e inferenziale della *Phänomenologie des Geistes*⁸. Giacché Hegel ha saputo mettere bene in chiaro le conseguenze nonché ha saputo tenere in dovuta considerazione anche gli esiti 'aporetici' che una tale responsabilità normativa per il soggetto può comportare. Sotto questa luce, anziché considerare l'attitudine normativa del soggetto come un «dato» assoluto, ci sembra più opportuno – proprio in virtù del rapporto quanto mai problematico del soggetto con la sostanza – parlare in Hegel di una normatività 'debole'⁹. Se consideriamo valida questa versione 'debole' della normatività, Hegel avrebbe cercato di ricostruire una «storia» della soggettività moderna che sapesse rivelarne e perciò comprenderne a fondo soprattutto l'intrinseca «natura»¹⁰ contraddittoria, proprio in virtù della sua modalità di comprendere la relazione tra l'istituzione e l'applicazione delle norme concettuali¹¹. Se riconosciamo al soggetto la capacità di interpretare il ruolo inferenziale dei concetti – i quali non possono restare fissi come nelle categorie dell'intellet-

⁵ R. BRANDOM, *Reason in Philosophy. Animating Ideas*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-London 2009, p. 116. Cfr. L. RUGGIU, *Logica, Metafisica, Politica. Hegel a Jena*, 2 voll., Mimesis, Milano 2009, vol. 2, p. 667.

⁶ R. BRANDOM, *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism*, cit., p. 165.

⁷ *Ibid.*, p. 167; R. BRANDOM, *Reason in Philosophy*, cit., p. 117.

⁸ R. BRANDOM, *Olismo e idealismo nella Fenomenologia di Hegel*, in L. RUGGIU, I. TESTA (a cura di), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini e Associati, Milano 2003, pp. 247-289; *Id.*, *Tales of the Mighty Dead: Hystorical Essays on the Metaphysics of Intentionality*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2002, pp. 178-234.

⁹ Cfr. I. TESTA, *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel*, Mimesis, Milano 2010, p. 268, nota.

¹⁰ R. BRANDOM, *Reason in Philosophy*, cit., p. 112.

¹¹ R. BRANDOM, *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism*, cit., p. 167.

to, ma esiste sempre qualcosa che può seguire da essi, che può essere con essi incompatibile o rappresentare un'evidenza in loro favore – il progetto hegeliano di una «scienza dell'esperienza della coscienza»¹² offre ancora oggi agli interpreti la possibilità di escludere qualsiasi soluzione preordinata alle difficoltà che il compito di rendere 'esplicite' molte delle assunzioni hegeliane ci impone. La capacità del soggetto di applicare i concetti alla contingenza per imporle la forma della necessità trova nel caso qui in discussione della *Phänomenologie* un motivo di sistematico approfondimento, non tanto riguardo alla capacità *qua talis* di fare ciò, quanto ai contenuti dei quali il concetto deve esplicitare le ragioni nascoste mediante la sua attività discorsiva. In questo senso, la *Darstellung* dell'Assoluto¹³ dovrebbe dimostrare che ogni fenomeno apparente è intrinsecamente vincolato ad un proprio «oltre», o, se si vuole, ad un proprio «al di là» che si manifesta proprio per rivelare una realtà obiettiva a ciascuna natura contraddittoriamente ignara di sé¹⁴. Alla luce di quest'ultima considerazione, Brandom ci mostra che la linea di pensiero sviluppata da Hegel «non conduce all'assunzione che le possibilità siano disponibili concettualmente prima dei possibili [...] contenuti di messaggi o asserzioni, o che le proprietà stiano già là, intelligibilmente determinate *prima* che le relazioni di esclusione tra di esse siano state considerate»¹⁵. Un siffatto meccanismo ci pone senz'altro al centro di un'esperienza *überhaupt*¹⁶ quali soggetti trascendentali di giudizio e azione, ossia ci pone costantemente in dovere di giustificare e di offrire le nostre ragioni al di qua, dentro e al di là dello spazio sociale¹⁷, ossia in un *network* di relazioni inferenziali¹⁸ di pari livello, dipendenti dalla nostra capacità di *know-how*. Da ciò si desume che la libertà, declinandosi nel tempo, non può mai essere assoluta ma solo relativa, giacché il soggetto non potendo sapere quando essa finisce, è delimitato da questo sapere negativo. Ciononostante, il sapere «speculativo» non può restare solo al di qua di quel rapporto circolare con se stesso o rapporto di autocomprensione, che per ogni realtà è il modo in cui il sapere può rivelare la propria essenza spirituale, il proprio significato nella vita dello spirito. Come annunciato espres-

¹² Cfr. O. PÖGGELER, *Hegel. L'idea di una fenomenologia dello spirito*, trad. it. di A. De Cieri, Guida, Napoli 1986; ID., *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*, in *Materialien zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, a cura di H.F. Fulda e D. Henrich, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, pp. 329-390.

¹³ H.F. FULDA, *Das absolute Wissen – sein Begriff, Erscheinen und Wirklich-werden*, «Revue de métaphysique et de morale», 2007/3, n. 52, p. 346 sg.

¹⁴ R. BRANDOM, *Reason in Philosophy*, cit., p. 104.

¹⁵ R. BRANDOM, *Olismo e idealismo nella Fenomenologia di Hegel*, cit., p. 255.

¹⁶ H.F. FULDA, *Das absolute Wissen – sein Begriff, Erscheinen und Wirklich-werden*, cit., p. 360.

¹⁷ R. BRANDOM, *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism*, cit., p. 169. Cfr. L. RUGGIU, I. TESTA (a cura di), *Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*, Mimesis, Milano 2009. I. TESTA, *La natura del riconoscimento*, cit.

¹⁸ T. PINKARD, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 43.

samente nella *Vorrede*¹⁹, uscire tanto dall'immobilismo quanto dall'unità indifferenziata della vita sostanziale, fornisce al soggetto di Hegel un risultato che, di fatto, non è in sé un «vuoto nulla», bensì «soltanto questa *ricostruendosi* eguaglianza o la riflessione entro l'esser-altro in se stesso» giacché «non un'unità *originaria* come tale, né un'unità *immediata* come tale, – è il vero»²⁰. A riprova di ciò, «negare il mito del dato sembra così costringerci a un movimento a ritroso che ci spinge nuovamente verso quelle posizioni che ci avevano fatto avvertire il bisogno di un ancoramento del pensiero al mondo – di una qualche forma di datità insomma»²¹. Sulla scorta di queste suggestioni, intendo mostrare che Hegel, sebbene ricorra ad un impiego sistematico della nozione di «speculativo» (cfr. *Differenza fra i sistemi filosofici di Fichte e Schelling*, 1801) per definire un uso della ragione che sia in grado di far valere il principio di un'unità o identità ultima di soggetto e oggetto, di pensiero ed essere, ciò non può escludere che il risultato dell'«uso speculativo della ragione» possa gravare il concetto di una sorta di «aporia interiore»²²: 'il nulla di ciò di cui esso è il risultato'. Purtuttavia, trattandosi in ogni caso di un risultato in cui è contenuto qualcosa di fondamentale, occorre verificare quanto di vero ed effettuale ogni sostanzialità immobile tiene gelosamente custodito in sé. Questo vuol dire che devono essere considerati interamente ragionevoli solo quei significati delle cose che possono emergere oltre le opposizioni abituali tra profili diversi di esperienza, tra intenzioni soggettive ed esiti oggettivi, tra circostanze esterne e condizioni interne, tra relazioni che appaiono contingenti e relazioni che appaiono necessarie. La nozione di sostanza in Hegel ci segnala ancora – in quanto «*Das Tun aller und jeder*» – la presenza di un mondo storico immanente, regolato da precisi rapporti di forza che condizionano a loro volta l'economia, la società e perfino le produzioni culturali (cfr. Kojève, Marcuse, Lukács)²³. Non solo: la presenza della sostanza inquadrata nel suo rapporto con il soggetto e l'autocoscienza, rivela al contempo «un fatto del tutto trascendentale, che si doveva mostrare come un presupposto dell'intera socialità umana»²⁴. Dunque ragione e sensibilità, intelligenza e natura così come oggettività e soggettività sono metafore per

¹⁹ Cfr. J. HYPOLITE, *Anmerkungen zur Vorrede der Phänomenologie des Geistes und zum Thema: das Absolute ist Subjekt*, in *Materialien zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, cit., pp. 45-53.

²⁰ FS, tomo I, p. 14.

²¹ P. SPINICCI, *Lezioni su Mente e mondo di John McDowell*, CUEM, Milano 2010, p. 114; cfr. J. McDOWELL, *Mente e mondo*, trad. it. di C. Nizzo, Einaudi, Torino 1999; *Id.*, *L'idealismo di Hegel come radicalizzazione di Kant*, in L. RUGGIU, I. TESTA (a cura di), *Hegel contemporaneo*, cit., pp. 451-477; *Id.*, *Selbstbestimmende Subjektivität und externer Zwang*, in *Hegels Erbe*, a cura di C. Halbig, M. Quante, L. Siep, Frankfurt am Main 2004, pp. 184-208.

²² E. BALIBAR, *Zur «Sache Selbst»*. *Comune e universale nella «Fenomenologia» di Hegel*, «Iride», 52/3, 2007, p. 554.

²³ *Ivi*, p. 555.

²⁴ A. HONNETH, *Dal desiderio al riconoscimento. Hegel e la fondazione dell'autocoscienza*, «Iride», 52/3, 2007, p. 573.

indicare condizioni e modi della nostra esperienza 'morale' del mondo. Nell'interpretazione che intendo qui proporre, giacché il soggetto che emerge da questo processo non dubita che esista in lui – seppur nella pluralità e irriducibilità delle sue vocazioni – l'origine ultima delle tante disarmonie che lo affliggono, delle contraddizioni che egli continuamente registra, egli è portato a chiedersi se non vi sia in lui anche la possibilità di vedere «oltre» e attraverso di esse, attraverso ed oltre i molti universi circoscritti in cui sono andate crescendo unilateralmente le forme e le ragioni della sua esistenza. È per queste ragioni che la natura dell'Assoluto deve essere concepita anzitutto come «risultato». Hegel intende perciò andare oltre ogni cattiva immanenza e ciò che egli chiama «principio speculativo» è la bussola che lo rassicura di tale capacità: si tratta di trovare un orizzonte di esperienza²⁵ per il quale i diversi profili sotto cui i dati si offrono, non si diano come segni immobili di un destino imperscrutabile o come nature ed essenze isolate impenetrabili a ragioni diverse da quella che incarnano in quel dato momento. Il principio speculativo esige dunque che ogni dato di esperienza sia messo nella condizione di ritrovare oltre di sé la propria ragione, coinvolgendo ogni altra ragione in tale ricerca di sé, annullando continuamente le frontiere entro cui ognuna appare appiattita su se stessa e annullando insieme quelle frontiere consapevolmente ridisegnate. Ad integrazione di queste tesi interpretative è necessario aggiungere alcuni interrogativi. Se «la scienza dell'esperienza della coscienza» non coincide con il sapere o con l'esperienza della coscienza naturale, ma piuttosto con l'esperienza «di sé» che la coscienza deve fare, che cosa sottintende come non detto, l'affermazione che «il suo termine è là dove il sapere non ha più bisogno di andare oltre se stesso»²⁶? Quale orizzonte d'esperienza può suscitare una tale dinamica per consentire una rilettura dei dati di ciò che in vario modo ci troviamo a sapere e a fare? E un tale orizzonte può essere semplicemente trovato o deve essere progressivamente costituito? Che rapporto costruisce il soggetto con questo suo «al di là» (*Jenseits*), una volta che è in grado di esplicitare le ragioni della propria indipendenza dalla sostanza? Quali metamorfosi deve aver compiuto il soggetto per essere giunto al suo punto limite di non ritorno, ossia quando il concetto corrisponde all'oggetto e l'oggetto al concetto? Una risposta a questi interrogativi ce la fornisce, seppur in modo non esaustivo, il principio *das Wahre ist das Ganze* (Il vero è l'intero)²⁷ secondo cui il vero è qualcosa che deve contenere tutte le possibilità del suo sviluppo, tutti i possibili processi. Sulla base di questo assunto, la sostanza intesa come una realtà a noi esterna, arriva a prospet-

²⁵ Cfr. R. FARAONE, *Erfahrung e Bildung nella Fenomenologia dello spirito di Hegel*, in G. COTRONEO, G.F. LUVARÀ, F. RIZZO (a cura di), *La Fenomenologia dello spirito dopo duecento anni*, Bibliopolis, Napoli 2008, pp. 147-192.

²⁶ *FS*, tomo II, p. 149.

²⁷ *Ivi*, tomo I, p. 15.

tarsi come un soggetto del cui formarsi occorre dare adeguata testimonianza. La prospettiva che viene instaurandosi è quella di una realtà che da qualunque punto la prendiamo è posta nella condizione di ripercorrere il percorso del proprio realizzarsi, rendendo in sé visibile la propria possibilità, quella possibilità di sé che ogni dato d'esperienza isolato è costretto invece a inseguire e a trovare in altro²⁸. La coscienza di chi parla e agisce – pur nei limiti di una realtà storicamente determinata – resta per Hegel il centro problematico di ogni sapere. Nella sezione della *Phänomenologie* intitolata «coscienza», il primo capitolo si interroga sulle condizioni di quella coscienza elementare che sembra consistere nella semplice certezza di un'impressione sensibile, il secondo mette in scena le condizioni apparenti del percepire mentre il terzo quelle dell'intendere. Il negativo rappresenta il motore del passaggio obbligato prima verso il soggetto (autocoscienza, capitolo quarto), assumendo nel capitolo quinto il principio di un ordine universale nel quale tutto ciò che è viene ad assumere la trasparenza di una coscienza (ragione) e infine nel «sapere assoluto», che trasforma il soggetto nell'impersonale, ossia nella serie infinita delle figure (*Gestalten*) di cui si struttura la costitutiva attività mentale della natura umana. I primi cinque capitoli della *Phänomenologie* mostrano pertanto il costituirsi di un io con le sue strutture trascendentali al di qua, dentro e oltre la sostanza, con le sue forme di coscienza e autocoscienza, mentre gli altri tre capitoli mostrano quale quadro di condizioni storico-culturali presuppone una tale costruzione e come un io possa appropriarsene. Vedremo come l'opera dimostri perché il soggetto, al di qua, dentro e oltre la sostanza, è destinato a restare il centro problematico di ogni esperienza e perché nessuna esperienza effettiva può svolgersi e concludersi nei limiti di un io. Vedremo inoltre che se per un verso la sostanza figura come l'essere che è stato escluso volontariamente dal sé, il quale potrebbe sempre rimediare il torto fatto, facendosi uno con la sostanza a mezzo della propria estraneazione, purtuttavia questo è proprio ciò che il soggetto non è più disposto a fare, pagando questa sua 'presunzione' con l'infelicità della coscienza. In quest'ultimo caso, la sostanza del soggetto è l'alienazione stessa (*Entäusserung*): l'esperienza pratica condotta dalla soggettività costituisce in questo caso un movimento (*Bewegung*) di alienazione e di recupero di ciò che per la coscienza naturale (nel vocabolario hegeliano «coscienza» è sinonimo di coscienza naturale) è solo immediato e come tale estraneo alla realtà che si rappresenta. Ma vi è in realtà molto di più. Vedremo come ad una coscienza così orientata, pronta ad appiattirsi sull'una o sull'altra delle sue funzioni (sentire, percepire, intendere, ragionare e così via), si ponga di fatto il problema delle condizioni di possibilità di una coscienza in generale, con una evidente influenza kantiana. In questo suo continuo inseguire una tale possibilità attraverso

²⁸ L. RUGGIU, *Logica, Metafisica, Politica*, cit., vol. 2, p. 686.

le molte funzioni in cui si manifesta, la coscienza fa nel contempo un'esperienza di non-ritorno²⁹. Il soggetto non può più ritornare all'immobilità della vita sostanziale né tanto meno regredire all'individualità giacché la coscienza perviene tanto ad una comprensione delle proprie possibilità tanto ad un superamento delle proprie contraddizioni immanenti. Nella continua auto-proiezione del soggetto nello al di là di se stesso, questi incontra possibilità concrete che lo chiamano in causa in prima persona ad ogni nuova esperienza, all'interno di un processo di cui l'intera realtà appare protagonista, la quale non è se non in quanto si realizza e non si realizza se non attraverso un rapporto circolare con se stessa, assumendo in sé ogni dato possibile.

Nella parte conclusiva vedremo invece come nell'assoluta dilacerazione (*Zerissenheit*) derivante dal guardare davanti a sé il negativo e dal soffermarsi in esso sapendo di essere orfano di sostanza – processo che culmina con la morte di Dio – il soggetto operi alla fine la conversione di se stesso nell'«impersonale»; ossia nella perdita di individualità a vantaggio di una prospettiva più ampia e perciò capace di tenere insieme le differenze: lo «spirito assoluto», mediato dialetticamente dalla «socialità della ragione», ovvero da effettive pratiche di riconoscimento³⁰. Nel «viaggio di scoperta» (*Entdeckungsreise*) fenomenologico, la soggettività si rivela pertanto contraddistinta da una fondamentale caratteristica: quella di non coincidere mai con un punto spazio-temporale determinato, essendo proiettata sempre «oltre» (*über*) i suoi stessi limiti³¹, in quello spazio e in quel tempo al di là (*jenseits*) della sostanza, che all'inizio del percorso della coscienza figura solo come un «oscuro al di là» di fronte al quale il soggetto trema, sviluppando il bisogno legittimo di mettere le sue radici nello al di qua (*diesseits*) sensibile. Questo «al di là» è noto in filosofia sotto il nome di «sovrasensibile»³²: da ciò si comprende perché risulti «assurdo e contraddittorio voler trovare l'al di là realizzato in un oggetto della certezza sensibile»³³, giacché per la coscienza le forme del suo sentire non possono non apparire come una sorta di patrimonio innato. Lo stesso Kant, nell'E-

²⁹ Cfr. S. LANDUCCI, *Hegel: la coscienza e la storia. Approssimazione alla «Fenomenologia dello spirito»*, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 216.

³⁰ T. PINKARD, *Hegel's Phenomenology*, cit., in particolare pp. 3-28, 43-78, 87-124, 189-220, 261-268; Id., *Soggetti, oggetti, normatività: che cosa significa essere un agente?*, trad. it., in L. RUGGIU, I. TESTA (a cura di), *Hegel contemporaneo*, cit., pp. 139-166. Id., *Perché leggere la «Fenomenologia» duecento anni dopo?*, «Iride», 52/3, 2007, pp. 585-596. Per un'analisi lessicografica della *Anerkennung*, cfr. I. TESTA, *La natura del riconoscimento*, cit., pp. 87-142.

³¹ F. CHEREGHIN, *La «Fenomenologia dello spirito» di Hegel. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2008, pp. 173-177; D. WANDSCHNEIDER, *Naturphilosophie*, C.C. Buchners Verlag, Bamberg 2008, p. 88.

³² N. HARTMANN, *La filosofia dell'idealismo tedesco (1923-29)*, trad. it. di B. Bianco, Mursia, Milano 1972, p. 326. Sul tema cfr. anche J. HYPOLITE, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, cit., p. 28.

³³ V. VERRA, *Introduzione a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 49.

stetica trascendentale e nell'Analitica trascendentale della prima *Critica* non aveva saputo evitare una tale illusoria apparenza.

In Kant è accaduto che il «sovrasensibile» sia stato contrapposto come tale all'apparenza o fenomeno, dichiarandolo inconoscibile e delimitando rispetto ad esso l'attività dell'intelletto (*Verstand*). Ma l'aver posto come assoluta questa opposizione ha avuto nel caso di Hegel un esito impreveduto³⁴. Costringendo la coscienza ad una dura prova di sé nello «spazio sociale della ragione», Hegel mette in risalto l'evidente 'indeterminazione' in cui è destinato a restare lo spazio dell'oltre nel caso in cui ci si limiti alla prospettiva del semplice intelletto: l'al di là verrebbe in questo modo riempito ad arbitrio dell'individuo, con «fantasticherie e parvenze che la coscienza si produce da sé», giacché «la rappresentazione di un individuo immediato, indipendente, rispecchia ancora l'immediatezza della certezza sensibile, l'universalità e la relazionalità delle qualità contro l'universalità delle espressioni linguistiche e delle continuità spazio-temporali»³⁵. Hegel introduce un elemento di novità dal momento in cui cerca di prendere le distanze dalla concezione spinoziana di sostanza – della quale, occorre precisarlo, per aggirare le difficoltà di unire il molteplice in una qualche forma di unità, valorizza la nozione di *infinittum actu* – prospettando in ultima istanza il passaggio dalla sostanza al soggetto³⁶. «Per conciliare Spinoza e la filosofia della soggettività, spiega Siep, si arriva quindi in Hegel a concepire tempo, estensione, e io come una struttura in divenire sempre più complessa e nel contempo "stabile"»³⁷. «Tempo e spazio, natura e storia non sono per Hegel extra-spirituali [*Aussergeistiges*]. Essi sono le stesse strutture che risultano analoghe all'autoriconoscimento spirituale e che in quanto tali, diventano coscienti nelle forme superiori dello spirito. Ed esse sono le condizioni [*Bedingungen*] di questa conoscenza come una scoperta di sé [*Selbstendeckung*] temporale e storica»³⁸. Rosenkranz infatti sottolinea che «le distinzioni della sostanza non sono, come per Spinoza, né poste in essa da un intelletto che le è fondamentalmente estraneo, e neppure morti attributi, indifferenti l'uno rispetto all'altro, come accadeva quando i teologi parlavano di immutabili attributi di Dio. Se la distinzione della sostanza da sé è una distinzione che pone sé *actu*, allora la contrapposizione della

³⁴ R. BRANDOM, *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism*, cit., p. 169. Id., *Reason in Philosophy*, cit., p. 66.

³⁵ L. SIEP, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, p. 90.

³⁶ Cfr. K. ROSENKRANZ, *Vita di Hegel*, a cura di R. Bodei, Vallecchi, Firenze 1966, p. 218 sg.; E. DE NEGRI, *Interpretazione di Hegel*, Sansoni, Firenze 1969, p. 358 sg.; K. DÜSING, *Von der Substanz zum Subjekt. Hegels spekulative Spinoza-Deutung*, in *Spinoza und der Deutsche Idealismus*, a cura di M. Walther, Königshausen und Neumann, Würzburg 1991, pp. 163-180. K. DÜSING, *Hegels "Phänomenologie" und die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins*, «Hegel-Studien», 28, 1993, pp. 117-118. R. BODEI, *La «Fenomenologia dello spirito»: un «viaggio di scoperta»*, «Iride», 52/3, 2007, p. 560.

³⁷ L. SIEP, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 251.

³⁸ *Ivi*, p. 252.

sostanza è contrapposizione alla contrapposizione in sé, ma anche contrapposizione a sé. Entrambe le contrapposizioni sono nello stesso tempo, in quanto autonegazioni dell'unità, altrettanto negate, e questa identità negativa è il concetto del concetto. La sostanza come universale non solo si distingue da sé o si particolarizza, ma si distingue anche dalla sua distinzione, come principio che l'ha generata, ed è soggetto. Con questo concetto cessa la mera inerenza reale della distinzione come accidente della sostanza e si passa all'immanenza ideale, dato che il soggetto è distinto nel suo essere per sé, non solo dalle distinzioni che esso stesso pone, ma si distingue anche da sé nella totalità delle sue differenze per sé essenti»³⁹.

In un siffatto passaggio, la soggettività, in quanto si separa dalla sostanza, diviene un qualcosa di reale, di effettivo (*wirklich*). Nel percorso dialettico che parte dalla certezza sensibile e culmina nel lavoro⁴⁰, grazie all'emergenza e alla mediazione del linguaggio (*Sprache*), la coscienza «per un verso emerge come un dato di fatto, per un altro presenta un carattere specificamente evolutivo, provvisto di una specifica dinamicità», «manifestando la costituzionale proprietà di estrinsecarsi, di andare al di fuori di sé, appunto all'esterno, facendosi altra da sé»⁴¹. Nel 'lavoro' normativo della ragione, lo spazio dell'oltre, e, con esso, l'al di qua sensibile, non possono non essere oggetto di interesse esclusivo per la soggettività, la quale può riscoprirli proprio grazie all'esperienza che la coscienza ha compiuto su di sé⁴². Il soggetto è come se vedesse sorgere davanti a sé un mondo nuovo che è comunque destinato, «da sempre», ad «essere-stato»: di qui la ricaduta del futuro, attraverso il passato, nello al di qua sensibile del presente da cui il soggetto ha preso le mosse a partire dalla «certezza sensibile».

Ciò non esclude che per il soggetto l'esigenza di esaminare la sua possibilità conoscitiva si denunci come paura (*Furcht*) della verità. Tutte le figure della *Phänomenologie* sono pervase da una vertigine che l'esperienza dell'«oltre» inevitabilmente porta con sé, e che mette in atto una loro trasformazione interna, senza possibilità di ritorno a quei limiti che si fanno ormai superati. Temporalmente, il brivido che questo «oltre» è capace di generare pone il soggetto, fin dalla «certezza sensibile», dinanzi al fatto che egli stesso è mediato da un passato sempre più prossimo di cui il futuro sarà responsabile. La pura e puntuale sensazione e la coincidenza soggetto-oggetto sembrerebbero capaci di garantire la conoscenza più ricca e più vera. Ma la verità finale di questa esperienza dell'oltre – che inizialmente si presenta solo nella minaccia di un futuro, e facendo progressivamente esperienza dei molteplici «adesso» si struttura come la gran massa di un

³⁹ K. ROSENKRANZ, *Vita di Hegel*, cit., p. 127.

⁴⁰ Cfr. J.F. KERVÉGAN, *Soggetti, norme, istituzioni: che cos'è una vita etica?* in L. RUGGIU, I. TESTA (a cura di), *Lo spazio sociale della ragione*, cit., pp. 385-404.

⁴¹ S. POGGI, *Attraversare il confine: interno, esterno, intenzionalità. Ancora su Brandom interprete di Hegel*, in L. RUGGIU, I. TESTA (a cura di), *Lo spazio sociale della ragione*, cit., pp. 293-294.

⁴² E. DE NEGRI, *Interpretazione di Hegel*, cit., p. 289.

passato sempre più alle porte – verrà davvero realizzata dal «sapere assoluto» se «il fine [...] del movimento dello spirito (divenire-soggetto della sostanza e divenire sostanziale del soggetto o dell'autocoscienza) non può essere che un 'fine senza fine', differito indefinitamente in se stesso, così come la conversione di un'opera collettiva (o di una *praxis*), che incorpora le azioni individuali nella realizzazione della causa comune in una figura storica e istituzionale duratura dell'universale, rappresenta un fine (o un *processo*) privo di 'fine' veramente rappresentabile»⁴³? Anche se inquadreremo tale problematica in un'epoca come quella a noi contemporanea, in cui un mondo – quello segnato dalle grandi ideologie – non sembra essersi dissolto ma appare piuttosto in continua metamorfosi, è compito prioritario del soggetto diventare consapevole della natura dei condizionamenti solo apparentemente caduti per guardare in faccia la condizione del presente e ripercorrere le tappe del lungo cammino attraversato, soffermandosi in ciascuna di esse⁴⁴.

Se poi ci inoltriamo (forse si pretende troppo), con gli strumenti critici offerti da questi momenti fondamentali della *Phänomenologie* hegeliana, nel tunnel «da Hegel a Nietzsche» scavato da Löwith, come non accorgersi del fatto che la *Phänomenologie* contiene già in sé, affrontate nelle loro diverse articolazioni interne, molte delle negazioni posteriori che hanno tentato invano di consumarla? Non sembra che il nichilismo⁴⁵, sotto questa luce, sia stato non tanto il compimento della filosofia di Hegel, la sua realizzazione, quanto piuttosto il risultato di un suo tradimento, o, come nel caso di Schopenhauer e Nietzsche, di un suo radicale 'frintendimento'?

⁴³ E. BALIBAR, *Zur «Sache Selbst»*, cit., p. 558.

⁴⁴ Cfr. R. BODEI, *La «Fenomenologia dello spirito»: un «viaggio di scoperta»*, cit., p. 561.

⁴⁵ Cfr. J. VARNIER, *Il nichilismo tra Jacobi e il giovane Hegel. Paradigmi di una critica al rappresentazionalismo*, in AA.VV., *Tra scetticismo e nichilismo: quattro studi*, Edizioni ETS, Pisa 1985, pp. 127-155; R. BONITO OLIVA, *La questione del nichilismo e la questione del soggettivo*, in R. BONITO OLIVA, G. CANTILLO (a cura di), *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1998, pp. 263-282; F. MICHELINI, R. MORANI (a cura di), *Hegel e il nichilismo*, FrancoAngeli, Milano 2003. R. BRANDOM, *Reason in Philosophy*, cit., pp. 143-144.