

Fenomenologia dello Spirito

Studio sull'Introduzione

*dispensa di Filosofia a cura di
Pietro Gavagnin*



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 2.5 License](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/).

FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO - STUDIO SULL'INTRODUZIONE

Secondo¹ una rappresentazione naturale, prima di affrontare la cosa stessa, ossia la reale conoscenza di ciò che è in verità, nella filosofia ci si dovrebbe preliminarmente intendere circa quel conoscere che viene considerato come strumento con cui ci si impadronisca dell'Assoluto o come mezzo con cui si possa scorgerla.

La "Rappresentazione naturale" di cui parla Hegel è il modo con cui la filosofia si è mossa per tutto il corso dell'età moderna. L'istanza primaria del filosofare che per la prima volta esplicitamente posta da Cartesio è poi stata sviluppata via via fino ad arrivare alla speculazione Kantiana, era la domanda "che cosa so io?", che poi presuppone quella più diretta "come so io?". Le risposte che sono state fornite presupponevano sempre l'indagine intorno a quello strumento che è stato chiamato in epoche diverse "bona mens" o "Ragion Pura". L'Assoluto di cui si fa cenno, non è che la Verità, il Vero, la Res così com'essa è, l'Essere. Si osservi il seguente schema:

Fig. 1

SOGGETTO → RES

Il soggetto conosce la Res. Quest'ultima, prima di ogni conoscenza ovvero al di là di ogni conoscenza del soggetto, è la verità cioè l'Assoluto.

Sembra giustificata la preoccupazione che, da una parte, ci possano essere diverse specie di conoscenza delle quali l'una sia più idonea dell'altra al raggiungimento di quel fine supremo; - giustificata, cioè, dalla possibilità di una falsa scelta fra esse,...

La preoccupazione di cui si fa cenno è quella dell'"intendersi" circa quel "conoscere" che viene considerato come "strumento", ovvero, come si diceva appena sopra, intorno lo strumento della conoscenza. La preoccupazione è giustificata dalla presenza di fatto di diversi tipi di conoscenza: quando cioè ho di fronte a me un oggetto, posso conoscerlo in diversi modi e sotto angolature diverse. Quale di queste sarà la più opportuna? e quale modo di conoscerlo sarà il più adatto? Nell'atto stesso della scelta di una opzione poiché allora non solo posso ma debbo scegliere- si può nascondere l'errore.

...d'altra parte, che essendo il conoscere una facoltà di specie e comprensione determinate, si possa senza una più precisa determinazione della sua natura e del suo limite, incappare nelle nubi dell'errore invece di raggiungere il cielo della verità. Questa preoccupazione deve mutarsi fin nella convinzione che tutta l'impresa del conquistare alla coscienza, mediante il conoscere, ciò che è in sé, sia, nel suo concetto, un controsenso, e che tra il conoscere e l'Assoluto interceda una netta linea di divisione. Se infatti il conoscere è lo strumento per impadronirsi dell'Assoluto, viene fatto di pensare che l'applicazione di uno strumento a una cosa, anziché lasciarla com'essa è per sé, vi imprima una forma e inizi una alterazione.

Si estremizzano, qui, i termini e le osservazioni fin qui posti: è il discorso sul "fenomeno" che già ha sviluppato Kant. Si osservi il seguente schema:

Fig. 2



Il soggetto cosciente ha sempre a che fare con l'oggetto del conoscere: la questione è che nel momento stesso dell'atto conoscitivo c'è l'impossibilità da parte del soggetto di conoscere il Vero poiché il rapporto che si stabilisce tra soggetto e Res nell'atto del conoscere è sempre un filtrare il Vero, cioè è sempre un "modificare" l'oggetto e il contenuto del conoscere.

Si faccia un esempio per chiarire meglio. Si consideri l'occhio umano, l'organo della vista. Esso funziona in una certa maniera, posto di fronte ad un oggetto o ad un paesaggio reagisce in un certo modo provocando una certa visione. Ma la stessa cosa o lo stesso paesaggio posto di fronte ad un occhio che funzioni in modo diverso, come ad esempio l'occhio di un altro animale, provoca una diversa visione: si sa infatti, che alcuni animali hanno una capacità visiva di gran lunga migliore (o peggiore) di quella umana. Bene, dunque, si risponda: la cosa vista sarà veramente come la vede l'uomo o come la vedono altri animali? Chiarificatrice, in questo senso, è ad esempio il valore di una nota lirica di Giovanni Pascoli, "il Bove":

Al rio sottile, di tra vaghe brume,
guarda il bove, coi grandi occhi: nel piano
che fugge, a un mare sempre più lontano
migrano l'acque d'un ceruleo fiume;

ingigantisce agli occhi suoi, nel lume
pulverulento, il salice e l'ontano;
svaria su l'erbe un gregge a mano a mano,
e par la mandra dell'antico nume:

ampie ali aprono immagini grifagne
nell'aria; vanno tacite chimere,
simili a nubi, per il ciel profondo;

il sole immenso, dietro le montagne
cala, altissime: crescono già, nere
l'ombre più grandi d'un più grande mondo.

C'è, come è facile a notarsi, un continuo raffronto tra ottica del bue e ottica umana. E il senso della realtà risulta incerto! Il "rio sottile" è "ceruleo fiume", il "gregge" è la "mandra" di Pan, gli uccelli del prato sono uccelli rapaci, le nuvole sono mostri mitologici etc.. Il senso della realtà si è dileguato! Kant risponde che del Noumeno, cioè della cosa in sé, prima di essere conosciuta, l'uomo non può sapere nulla. L'uomo allora può aver a che fare solo con il Fenomeno cioè con il

"risultato" del rapporto tra soggetto e cosa conosciuta.

Oppure, dato che il conoscere non sia uno strumento della nostra attività, ma un mezzo passivo attraverso il quale giunga a noi la luce della verità, tuttavia nemmeno così riceviamo quest'ultima com'essa è in sé, anzi com'essa è in e mediante tale mezzo.

Si può considerare il conoscere anche come un "mezzo passivo". Un mezzo nel quale venga a deporsi la Verità come fosse un fondo marino ove si deponga la sabbia nella giornata di quiete dopo la burrasca. Ma, anche considerando così il conoscere, si saprebbe della verità solo attraverso la condizione del mezzo (solo attraverso la condizione che ci sia un fondo, la sabbia può deporsi) e ancora una volta non in sé. L'apparire della sabbia ora a onde, ora liscia, ora in salita o in discesa, "dipenderà", cioè sarà condizionato, dal fondo e dal suo strutturarsi. L'immagine della sabbia sul fondo "non è" l'immagine della sabbia sic et simpliciter!

*Nei due casi noi facciamo uso di un mezzo che produce immediatamente il contrario del suo scopo; ossia il controsenso sta addirittura nel far uso di un mezzo. Sembra bensì che a questo inconveniente si possa ovviare con la conoscenza del modo come lo **strumento** agisce; infatti tale conoscenza renderebbe possibile di detrarre dal risultato l'apporto dovuto, nella rappresentazione che noi con lo strumento ci facciamo dell'Assoluto, allo strumento stesso, ottenendo così il vero al suo stato di purezza. Se non che, questa correzione ci riporterebbe, in effetto, al punto di prima. Se da una cosa formata togliamo l'apporto dovuto allo strumento, essa allora, - nel nostro caso l'Assoluto, - è di nuovo ciò che già era avanti questa fatica la quale, dunque, è superflua. Se mediante lo strumento l'Assoluto, come un uccello preso alla pania, dovesse solo venirci avvicinato alquanto, senza che nulla vi si mutasse, qualora in sé e per sé non fosse e non volesse essere già presso di noi, esso si farebbe beffe di questa astuzia; un'astuzia sarebbe infatti in tal caso il conoscere; perché col suo molteplice affaccendarsi si dà l'aria di fare tutt'altro che stabilire un immediato e quindi gratuito rapporto. Ovvero, se l'esame di quel conoscere che noi ci rappresentiamo come un **mezzo**, ci fa conoscere la legge della rifrazione dei raggi in quel mezzo, non giova ancor nulla detrarre dal risultato quella rifrazione; giacché non il rifrangersi del raggio, ma il raggio stesso attraverso il quale la verità scende a toccarci, è il conoscere; e, detratto questo, non ci resterebbe che l'indicazione della pura direzione o il luogo vuoto.*

Non è possibile quindi, nell'atto del conoscere, far uso di un "mezzo", ovvero di un "filtro". Non è altresì possibile cercare di conoscere come eventualmente questo mezzo funzioni, quasi si potesse poi sottrarre dal risultato del conoscere il modo di funzionamento del mezzo. Hegel è qui insolitamente chiaro: poniamo di poter osservare un raggio di luce solo attraverso una lente. Anche se noi potessimo sapere la legge della rifrazione, noi potremmo sapere solo la pura direzione del raggio ma non il raggio stesso. In altre parole noi non potremmo "vedere" il raggio stesso prima dell'attraversamento della lente ma semmai solo immaginarlo; il che è qualcosa di fondamentalmente diverso dal "vedere".

Tuttavia in questo passo Hegel già si "scopre", già si rivela. Egli infatti scrive che l'Assoluto, cioè il Vero, si fa beffe dei nostri tentativi di avvicinarlo "qualora in sé e per sé non fosse e non volesse esser già presso di noi": si fa beffe dei nostri ancor quando astuti tentativi di catturarlo che tutto fanno meno che "stabilire un immediato e quindi gratuito rapporto" con lui: è questo l'idealismo.

Non c'è più la Res, non c'è più l'oggetto del conoscere. Esso si è trasmutato (o

meglio non si è mai mutato). Esso è l'Io stesso, è l'Idea. Si riveda la Fig. 1. Essa provocava in sede gnoseologica la seguente equazione:

Certezza = Verità

Tale equazione indica un'eguaglianza tra la Certezza che è ciò che il conoscente sa, e la Verità che è ciò che il conosciuto è.

Verità = Verità

Ma il problema che Hegel affronta portando alle estreme conseguenze o superando ciò che Kant aveva proposto per ultimo e ciò che Cartesio aveva esplicitato per primo nell'età moderna, è proprio quel segno d'uguaglianza. Ciò che Hegel proporrà, partendo dalle considerazioni Fichtiane e Schellinghiane è l'equazione:

Questa equazione, ben lungi dal voler essere una mera tautologia, sarà esplicitata dalla celebre frase Hegeliana: "Tutto ciò che è reale è razionale e tutto ciò che è razionale è reale".

*Frattanto, se la tema di cadere in errore insinua sfiducia nella scienza che senza preoccupazioni di questo genere si accinge da sé all'opera e realmente conosce, bisogna vedere come mai, per contro, in questa diffidenza non si debba insinuare una diffidenza e non s'abbia a temere che una tale paura di errare non sia già essa stessa l'errore. In effetto quella paura presuppone come verità qualcosa, anzi molto, e ne fa base delle sue apprensioni e delle loro conseguenze; del che, a sua volta, si deve ricercare se sia verità. Una tale paura presuppone, cioè, **rappresentazioni del conoscere, inteso come strumento e mezzo**; presuppone anche una **diffidenza di noi stessi da questo conoscere**; ma, sopra tutto, presuppone che l'Assoluto **se ne stia da una parte e il conoscere dall'altra**, per sé e separato dall'Assoluto, pur essendo qualcosa di reale; ovverosia presuppone che il conoscere, il quale fuori dell'Assoluto è indubbiamente anche fuori della verità, sia poi tuttavia veridico: assunzione per cui ciò che si chiama paura dell'errore si fa invece piuttosto conoscere come paura della verità.*

Questa conseguenza risulta dal fatto che l'Assoluto solo è il vero, o il Vero solo è assoluto.

La "tema di cadere in errore" è la preoccupazione di cui Hegel ha parlato in precedenza: la paura di errare (a causa di uno strumento poco conosciuto o impreciso) fa sì che nella scienza si faccia strada pian piano, cioè si "insinui", lo scetticismo.

D'altra parte però, Hegel sottolinea il fatto che di questa preoccupazione si debba diffidare. Ecco che già si spiega l'atteggiamento che Hegel aveva assunto al primo capoverso, quell'atteggiamento di sufficienza nei riguardi della "rappresentazione naturale" cioè del modo solitamente e comunemente usato dalla scienza nel concepire se stessa, cioè dal modo con cui la filosofia moderna si era posta di fronte la conoscenza. Dunque della diffidenza verso la conoscenza cioè della diffidenza verso lo strumento della conoscenza, è necessario diffidare!

Infatti, come già si è notato nelle note precedenti, questa diffidenza, questa paura di errare, presuppone lo schema fondamentale della gnoseologia dell'età moderna, quello schema già descritto dalla Fig. 1. Proprio a questo schema Hegel si rivolge nel passo preso in esame quando scrive che "si deve ricercare se sia verità".

La paura dell'errore, la paura di sbagliare a causa di uno strumento di conoscenza inefficiente, presuppone infatti un certo qual modo di considerare il rapporto Soggetto-Res, modo che non può essere nè unico nè assolutamente vero. Cioè si presuppone che ci siano rappresentazioni del conoscere cioè che ci sia preliminarmente una considerazione sul mezzo o sullo strumento del conoscere; che ci sia, in altri termini, una speculazione sulla Ragione (Bona mens o Ragion Pura che sia); e che ci sia una differenza tra l'Io-Persona e l'Io-Ragione (si ricordi il dualismo antropologico cartesiano ma, tutto sommato, anche Kantiano). Ma soprattutto questa paura di errare presuppone la cosa fondamentale analizzata dalla Fig. 1: "che l'Assoluto se ne stia da una parte e il conoscere dall'Altra".² Accettare questo modo di considerare la conoscenza, accettare cioè questa "frattura", questo -per così dire- dualismo gnoseologico, significa in primo luogo dire che il conoscere cioè il soggetto che conosce è reale e non è reale ad un tempo (è reale in quanto necessario nel processo conoscitivo sulla realtà, e non è reale in quanto diverso ovvero distinto dal reale conosciuto) ma soprattutto presuppone che il conoscere cioè il soggetto conoscente che sta distinto e perciò "fuori" della Realtà cioè della verità, possa essere verace.

Queste considerazioni si possono dunque proporre per chi proceda nello studio della conoscenza secondo la "rappresentazione naturale" di cui si è detto; considerazioni che lo pongono invero in contraddizioni di ordine logico, ontologico e gnoseologico. Contraddizioni di ordine logico giacché si suppone reale e irreali ad un tempo il soggetto; contraddizioni di tipo ontologico giacché si pone l'essere del soggetto al di fuori dell'essere; contraddizioni di tipo gnoseologico poiché si suppone la possibilità di conoscere il vero a ciò che sta fuori dal vero e perciò a ciò che è in una posizione estremamente diversa e lontana da esso.

Tutto ciò è riassunto dalla chiusa del passo Hegeliano appena esaminato: "Questa conseguenza risulta dal fatto che l'Assoluto solo è vero, o il Vero solo è assoluto". Tale affermazione non è solo Hegeliana! E' riconosciuta a parere di Hegel anche da coloro che indagano "secondo una rappresentazione naturale", cioè secondo quelli che si muovono all'interno della struttura fondamentale descritta dalla Fig. 1.

Contro tale conseguenza si potrebbe sollevare l'eccezione che un conoscere il quale non conosca, - come la scienza invece richiede, - l'Assoluto, è tuttavia anche vero; e che il conoscere in generale, quando pur fosse incapace di attingere l'Assoluto, potrebbe tuttavia esser capace di altra verità. Ma noi vediamo appunto che un tale dibattito va a finire in un'oscura differenza tra un vero Assoluto e un Vero comune, e che l'Assoluto, il conoscere ecc., sono termini i quali presuppongono un significato che occorre da prima industriarsi di attingere.

Hegel spiega che tuttavia si potrebbe considerare un sapere che non sia sapere assoluto. Un sapere, in altri termini, che pur non essendo scienza, non sia neppure ignoranza, saper nulla. Che ci sia insomma, un sapere di grado assoluto e un sapere di grado relativo o intermedio. E' l'argomentazione Kantiana che viene ancora una volta investita in un certo senso, della funzione di controparte all'argomentazione Hegeliana: l'argomentazione che distingueva il noumeno dal fenomeno. Ma è anche l'argomentazione degli empiristi inglesi: l'argomentazione di un Locke o di uno Hume che distinguevano sapere assoluto, per lo più inattingibile, e sapere probabile, più o meno certo. E' anche l'argomentazione degli

Copyright 2002, Pietro Gavagnin

illuministi in genere che avevano affermato che l'uomo pur non potendosi ridurre a ragione poteva usare la ragione per tutto ciò che lo riguardava.

Tali considerazioni e distinzioni sono nettamente rifiutate dallo Hegel: è un controsenso lacerare il vero in due, vero assoluto e vero comune. E' questo un sofisma, un gioco di parole che non vuol riconoscere l'evidenza: il vero è Uno o verosia l'Assoluto solo è vero, o il Vero solo è assoluto.³

Invece di rompersi il capo con simili inutili immaginazioni e chiacchiere intorno al conoscere come strumento per impossessarsi dell'Assoluto, o come mezzo attraverso il quale ci sia dato scorgere la verità ecc., - posizioni alle quali si riconducono tutte queste immaginazioni di un conoscere separato dall'Assoluto e di un Assoluto separato dal conoscere; - invece di ricorrere a quelle scappatoie che l'incapacità di lavorare secondo criteri scientifici trae dal presupposto di quelle posizioni medesime, a scansare la fatica della scienza, dandosi nello stesso tempo l'aria di una operosità rigorosa e scrupolosa; e invece di rompersi il capo per trovare delle risposte a tutto ciò, sarebbe meglio rifiutarle senz'altro come immaginazioni accidentali e arbitrarie; e l'uso a ciò congiunto di termini, - come qui l'Assoluto o anche l'oggettivo, il soggettivo e innumerevoli altri, il significato dei quali si presuppone comunemente noto, - potrebbe essere considerato a dirittura un inganno. Infatti, il simulare e che il loro significato è comunemente noto, e che se ne ha perfino il concetto, sembra piuttosto un modo per esimersi dal compito principale, che è di dare il concetto. A maggior ragione si potrebbe, per contro, evitare la fatica di prender atto di tali immaginazioni e chiacchiere mediante le quali si vuole tenere in scacco proprio la scienza. Esse infatti costituiscono solo una vuota apparenza del sapere, che dilegua immediatamente dinanzi al sorgere della scienza.

Dalle cose finora dette risulta chiaro che per lo Hegel non è accettabile indagare intorno a ciò che si è schematizzato nella Fig. 1 e di conseguenza vien bandita d'un colpo l'intera filosofia moderna da Cartesio a Kant. Quella filosofia cioè, che partendo dal soggetto o dall'oggetto parlava di Assoluto, di Oggettivo, di Soggettivo, di Cosa in sé, di Fenomeno, di Noumeno etc., senza capire che tutti questi termini non avevano senso per le ragioni di cui più sopra si è detto.

Il compito principale allora, sarà, saltando a piè pari l'espressione di cui Fig. 1, "dare il concetto". Ma cosa mai vuol dire questo? Per capire questa affermazione di Hegel, ci si deve rifare ad una sua affermazione precedente: "l'Assoluto solo è vero, o il Vero solo è assoluto". Affermazione che più sopra era stata correlata a quella ancor più celebre: "tutto ciò che è reale è razionale, e tutto ciò che è razionale è reale". Dire questo significa che l'idea non può essere qualcosa di diverso, cioè distinguibile, da ciò che esiste, ma che quest'ultimo è lo stesso svilupparsi dell'idea e viceversa. E questo, che può a tutta prima esser considerato un paradosso, lo si capisce (come lo si diceva già nelle note precedenti), solo se si tien fermo che per Hegel ogni cosa è, avviene "dentro" l'Assoluto, cioè è "momento" insopprimibile dell'Assoluto. E questo perché, lo si dica ancora una volta, "l'Assoluto solo è il vero".

Per la qual cosa "dare il concetto" significa esprimere o capire "la cosa" considerata come "momento" dell'Assoluto. Si badi: si è detto "momento"! Qui si apre un altro grande modo di concepire la filosofia e l'Assoluto da parte di Hegel. Si apre qui, in nuce, ciò che sarà dominante nello svolgersi della Fenomenologia dello Spirito. Si parla di quel nuovo metodo capace di garantire la conoscenza dell'Assoluto, del vero, del Reale nella sua totalità: la dialettica. Essa sorge ed anzi è già presente, nelle parole di Hegel su cui si sta riflettendo: "Apparenza del sapere, che dilegua immediatamente dinanzi al sorgere della scienza". Le parole chiave

Copyright 2002, Pietro Gavagnin

sono **dilegua** e **sorgere**. Questi termini hanno entrambi una valenza dinamica e, più avanti, si capirà meglio il senso di questo "dinamismo".

Per ricapitolare, Hegel tien fermo il principio idealistico che l'Assoluto non esiste se non nella Realtà. Realtà che è poi contenuto del pensiero. Tien fermo, in altri termini, che l'Assoluto è l'Essenza Assoluta che esiste come soggetto e oggetto, Spirito e Natura.

L'Essenza Assoluta è d'altra parte il significato del tutto, quello che Hegel chiama l'Idea. L'Idea è la struttura della totalità delle idee che si struttura conformemente ad un metodo che è la Dialettica.

Con la parola Idea, Hegel non intende, come era avvenuto nella filosofia dell'età moderna, la Certezza, cioè l'essere oggettivo di Cartesio contrapposto all'essere formale, ma intende la Verità stessa, il vero senso del tutto, l'Essere Assoluto.

*Ma nel momento del suo sorgere la scienza è essa stessa apparenza; il suo sorgere non è ancora essa attuata e dispiegata nella sua verità. Rappresentarsi **la scienza** come apparenza perché compare **accanto ad altro**, oppure chiamare sua apparenza quell'altro non vero sapere, è qui indifferente. Ma la scienza deve liberarsi da tale parvenza, e lo può fare soltanto col volgersi contro quella parvenza medesima. La scienza infatti non può nè gettar via un sapere che non è verace, considerandolo soltanto come una visione volgare delle cose, assicurando se stessa essere una conoscenza di tutt'altro tipo e dichiarando che per lei un tale sapere è assolutamente nullo; nè può appellarsi a quel barlume di un miglior sapere che aleggia nel sapere non verace. Con tale **assicurazione** essa affermerebbe come propria forza il proprio **essere**; ma anche il sapere non verace fa altrettanto appello al fatto **ch'esso è**; ed **assicura** che la scienza per lui non è niente: ma **una** secca assicurazione non conta più dell'altra. Ancor meno la scienza può richiamarsi al barlume migliore che si troverebbe nel sapere non verace e che, in questo, a lei accennerebbe; ché, da una parte, essa richiamerebbe ancora a un essere; ma d'altra parte si richiamerebbe a se stessa in quel modo secondo il quale essa è nel sapere non verace, ossia in un cattivo modo del suo proprio essere, e piuttosto alla propria apparenza che non a sé in quanto in sé e per sé. Per questa ragione si deve qui intraprendere la presentazione del sapere apparente o fenomenico.*

Ed ecco che si inaugura la "Fenomenologia dello Spirito".

Fenomenologia deriva dalla parola greca **phainomenon**, che vuol dire il manifestarsi o l'apparire, e dalla parola **logos**, che si può tradurre con discorso o scienza. La Fenomenologia dello Spirito dunque è, alla lettera, la scienza dell'apparire dello spirito. D'altra parte, lo spirito, per quel che si è detto nelle note precedenti, è l'assoluto. Ma qui è necessario in nome della Dialettica sottolineare le diversità di Hegel con Schelling. Lo spirito non sarà in Hegel l'Uno, l'Essere che dal di fuori si impone al mondo della natura e al mondo ideale, ma è, al contrario, l'Uno che dinamicamente si fa e si impone sempre uguale in figure sempre diverse.

La scienza, ovvero la conoscenza, a tutta prima è apparenza. Nel suo primo passo essa si nega. Cioè il cominciamento della conoscenza non è la scienza giacché ciò che si sa non è tutto ma una parte. Ovverosia, la scienza inizialmente è apparenza perché è ancora un "altro tra gli altri".

Ma la scienza non può ridursi ad apparenza e per ciò deve volgersi contro l'apparenza medesima. Ed essendo l'apparenza medesima "parte" della scienza, la scienza dovrà volgersi contro sé stessa. In questo autoribellarsi, la scienza non può considerare il sapere "non verace" dell'apparenza come un nulla; non può del resto, appellarsi a quel sapere che supera l'apparenza, data e conosciuta per mezzo

Copyright 2002, Pietro Gavagnin

della stessa apparenza. Non può considerare nulla il "sapere non verace" poiché esso è, e non può affermare l'"oltre" dell'apparire giacché ancora non c'è. E non solo, giacché "richiamarsi al barlume migliore che si troverebbe nel sapere non verace" sarebbe impossibile per la scienza poiché essa si troverebbe e avrebbe la necessità di trovarsi (e perciò stesso di affermare) nell'apparenza.

Ora, poiché questa presentazione ha per oggetto soltanto il sapere apparente o fenomenico, sembra ch'essa stessa non sia la libera scienza muoventesi nella sua figura peculiare; anzi, da questo punto di vista, può venir considerata come l'itinerario della coscienza naturale, la quale urge verso il vero sapere; o come l'itinerario dell'anima percorrente la serie delle sue figurazioni quali stazioni prescritte dalla sua natura perché si rischiarì a spirito e, mediante la piena esperienza di se stessa, giunga alla conoscenza di ciò che essa è in sé stessa.

Nel passo precedente si era lasciato lo Hegel che auspicava un cominciamento dal sapere apparente o fenomenico. Hegel stesso si accorge che così facendo si potrebbe insinuare il sospetto che la scienza non si sia liberata dalla struttura di base delle speculazioni gnoseologiche dell'età moderna tanto criticate fino a questo momento.

In realtà, Hegel ritorna al sapere fenomenico, "al sapere proprio della coscienza comune, e vuol mostrare come esso conduca necessariamente al sapere assoluto o, anche, come il sapere fenomenico sia esso medesimo, un sapere assoluto che non si conosce ancora come tale"⁴.

Hegel stesso è cosciente dunque, di questo suo ritorno, cioè è cosciente della necessità di una propedeutica alla conoscenza. Ma sa nello stesso tempo che solo mediante la "piena esperienza di se stessa [l'anima] giunge alla conoscenza di ciò che essa è in se stessa". Ossia, il Sapere Assoluto non è dimenticato, anzi. Esso sarà la fine e il fine ultimo dello sviluppo della coscienza.

La coscienza naturale mostrerà di essere soltanto concetto del sapere, ossia sapere non reale. Ma giacché quella ritiene sé, immediatamente, il sapere reale, questo itinerario ha per lei significato negativo e, rispetto a lei, ciò che è realizzazione del concetto vale più tosto come perdita di sé stessa. In questo itinerario, infatti, tale coscienza perde la sua verità.

La "coscienza naturale" cioè il soggetto che conosce immediatamente, non è il vero sapere, non è sapere sic et simpliciter. Essa, rispetto al sapere, è dunque, sapere non reale ovvero non sapere. Ed è così perché la coscienza naturale è ferma alla struttura gnoseologica dualistica che vede il soggetto che conosce, da una parte, e l'oggetto conosciuto, dall'altra. Ecco allora che nel momento stesso in cui la coscienza naturale sa, il suo sapere esclude l'itinerario proposto da Hegel. Quell'itinerario cioè che annulla il soggetto nell'oggetto ovvero l'oggetto nel soggetto, o, meglio ancora, quell'itinerario che annulla oggetto e soggetto nello Spirito, nell'Assoluto. Tale itinerario alla coscienza naturale appare negativo poiché ad essa il suo sapere appare come il sapere più vero. Esso, in realtà, sarà smascherato dallo Hegel come il sapere "più povero". E l'itinerario proposto dallo Hegel vuole in effetti far perdere alla coscienza naturale la "sua" verità.

*Può quindi venir considerato come la via del **dubbio** o, più propriamente, la via della disperazione. In essa, cioè, non si riscontra quel che si suole indicare come dubbio, ossia uno scalzare questa o quella presunta verità, al quale consegua la conveniente scomparsa del dubbio e il ritorno a quella*

Copyright 2002, Pietro Gavagnin

*verità, cosicché, alla fine, la cosa vien presa come prima. Anzi il dubbio è il consapevole discernimento della non verità del sapere apparente, per il quale la realtà più piena consiste in quello che, per vero, è invece il concetto non realizzato. Questo scetticismo che viene a maturazione non è quindi ciò di cui il burbero zelo per la verità e la scienza vaneggia essersi apprestato e armato per esse: il **proposito** di non arrendersi, nella scienza, all'autorità del pensiero altrui, ma di esaminare tutto da se stesso, di dar retta soltanto alla propria convinzione o, meglio ancora, di produrre tutto da sé, credendo che il vero sia solo quanto esso fa.*

L'itinerario di cui si faceva cenno, (quell'itinerario proposto dallo Hegel ove la coscienza naturale mostrerà di essere "sapere non reale"), potrà essere considerata a torto come l'itinerario scettico, l'itinerario del dubbio e della disperazione. Ma c'è da intendersi: si potrà parlare di itinerario del dubbio solo se si considererà quest'ultimo non come tutto ciò che **prova** l'autenticità, la forza e la fermezza della verità, non come tutto ciò che **pungola** la tesi al fine di rafforzarla. Il dubbio è la consapevolezza della negatività del sapere apparente, è la consapevolezza dell'apparenza di questo sapere, è la consapevolezza che al di là del sapere apparente c'è la verità.

Questo scetticismo, questo dubbio radicale, non è dunque "il proposito di non arrendersi". Non è in altri termini, la tenacia dell'affermazione. Chi pensa così è colui che crede che il vero sia solo opera o scoperta di un singolo (sarà appunto qui il distacco di Kierkegaard da Hegel), quando invece il Vero solo (lo si è già detto) è assoluto ovvero l'Assoluto solo è vero⁵.

La Fenomenologia vuole restare comunque, una conoscenza dell'Assoluto: "Che cos'altro vi sarebbe da conoscere, dal momento che **Errore. L'origine riferimento non è stata trovata.**? Ma invece di esporre la scienza dell'Assoluto in sé e per sé, Hegel considera il sapere quale esso è nella coscienza e al sapere assoluto si innalza movendo da tale sapere fenomenico autocriticantesi. In secondo luogo Hegel definisce la **Fenomenologia** come sviluppo e cultura della coscienza naturale verso la scienza, ossia verso il sapere filosofico, il sapere l'Assoluto; indica la necessità di un'evoluzione della coscienza e al tempo stesso il termine di tale evoluzione. Infine egli precisa la tecnica dello sviluppo fenomenologico, mostra in che senso tale sviluppo sia l'opera della coscienza stessa impegnata nell'esperienza, in che senso esso sia suscettibile di venire ripensato nella sua necessità dalla filosofia"⁶.

*La serie delle figurazioni di quello scetticismo che la coscienza in questo itinerario percorre, è piuttosto la storia particolareggiata della **formazione** della coscienza stessa a scienza. Quel proposito presenta la formazione, - o **cultura**, - nella semplice guisa del proposito, come immediatamente definita e attuata; invece, di fronte a tale non verità, questo itinerario è l'attuazione effettiva. Seguire la propria convinzione val certo più che arrendersi all'autorità; ma invertendo la credenza fondata sulla autorità in quella fondata sulla propria convinzione, non ne viene necessariamente mutato il contenuto, nè la verità subentra all'errore. Restare abbarbicato al sistema dell'opinione e del pregiudizio per autorità altrui o per convinzione propria, differisce soltanto per la vanità che si annida nella seconda maniera. Invece, soltanto lo scetticismo rivolgentesi all'intero ambito della coscienza apparente, rende capace lo spirito di esaminare che cosa sia verità, inducendo a disperare delle così dette rappresentazioni, pensieri e opinioni naturali; è indifferente chiamarle rappresentazioni proprie o altrui; di esse è ancora grossa e inficiata la coscienza che **senza preamboli** si accinga all'esame; ma per questo appunto è davvero*

incapace di ciò che vuole intraprendere.

Il ciclo completo delle forme della coscienza non reale risulterà dalla necessità stessa del processo e della concatenazione.

Le tappe, o figure, che verranno da Hegel esaminate sono le pietre miliari di quello scetticismo di cui poco sopra si accennava. Ma, come il dubbio radicale non deve essere inteso come "singolo", così anche ogni tappa e ogni figura non deve essere intesa come una verità *definita e attuata*, ma come parte necessaria del processo giacché è proprio il processo l'unico vero.

Non importa che quel singolo scetticismo sia "seguire la propria convinzione" o seguire la "convinzione dell'autorità". Quello che importa è rifiutare lo scetticismo di questo tipo per tuffarsi nello scetticismo positivo di cui si faceva cenno poco sopra, quello cioè che si rivolge "all'intero ambito della coscienza apparente". Questo tipo di scetticismo darà vita a ciò che Hegel chiamerà *Dialettica* il cui cuore è appunto, il movimento e precisamente quel tipo di movimento che è il circolare o, meglio, lo spirale con ritmo triadico: tesi, antitesi, sintesi.

Ed è proprio di "ciclo" che Hegel parla: "Il **ciclo completo** delle forme della coscienza non reale risulterà dalla necessità stessa del processo e della concatenazione"⁷.

*Per render ciò concepibile si può preliminarmente notare in generale che la presentazione della coscienza non verace nella sua non verità, non è un movimento meramente **negativo**, qual è invece secondo il modo di vedere unilaterale della coscienza naturale; e un sapere che di tale unilateralità faccia la propria essenza, è una delle figure della coscienza imperfetta e, come tale, rientra a sua volta nel corso di tale itinerario, e ivi verrà a mostrarsi. Questa figura non è che lo scetticismo il quale nel risultato vede sempre soltanto il **puro nulla**, e astrae dal fatto che questo nulla è per certo il nulla **di ciò da cui risulta**. Ma il nulla preso come il nulla di ciò da cui risulta non è, in effetto, se non il risultato verace; quindi è esso stesso un nulla **determinato** e ha un **contenuto**. Lo scetticismo che termina con l'astrazione del nulla o con la vacuità, non può da questa procedere oltre, ma deve aspettare se gli si possa mostrare un che di nuovo per gettarlo nel medesimo vuoto abisso. Se invece il risultato viene inteso come in verità esso è, come negazione **determinata**, ecco che allora è immediatamente sbocciata una nuova forma, e nella negazione è stato aperto il passaggio per il quale avviene lo spontaneo processo attuantesi attraverso la completa serie delle figure*

E' necessario spiegare in che senso si parli e in che cosa consista il processo, la concatenazione, il ciclo; ovvero in che consista la necessità del processo da cui scaturirebbe il ciclo. La negazione di ciò che la coscienza falsa sa, non è un mero negare ossia non significa solamente scardinare e nullificare una falsa coscienza. Solo infatti la coscienza naturale, cioè solo il senso comune potrebbe così intendere una tale negazione. E proprio tale coscienza naturale sarà in effetti una delle "tappe" della via verso l'assoluto, quella tappa che verrà a definirsi come "lo scetticismo" il quale nella negazione vede sempre soltanto la pura negazione, il nulla, non accorgendosi che il nulla prodotto da una negazione è appunto pur "prodotto" da qualcosa e che perciò esso non potrà essere inteso come il vuoto di contenuto ma sarà esso stesso un che di determinato e di conseguenza un che di cui ci sia un contenuto. Ciò è tanto vero che è impensabile uno scetticismo senza negazione di una affermazione: sarebbe uno scetticismo "bloccato", uno

Copyright 2002, Pietro Gavagnin

scetticismo con l'impossibilità di esprimersi, di affermarsi, di esistere come tale.

Se invece lo scetticismo sa della negazione "determinata" di cui si parlava poco sopra, ecco che si forma un qualcosa di nuovo che è al di là della affermazione e della negazione: è sbocciata una nuova forma.

Il seme deve rovesciarsi nel suo opposto per diventare germoglio, ossia deve morire come seme; il negativo è la molla che spinge oltre, che porta al momento "speculativo" del processo dialettico che è quello che coglie l'unità delle determinazioni contrapposte.⁸

*Ma al sapere è di necessità inerente non meno la **meta** che la serie del processo; la meta è là dove il sapere non ha più bisogno di andare oltre se stesso, dove trova se stesso, dove il concetto corrisponde all'oggetto e l'oggetto al concetto. Il processo verso questa meta non può quindi subire arresti, nè appagarsi di alcuna precedente sosta. Ciò che è ristretto a una vita naturale non ha il potere di andare oltre il proprio immediato esserci; ma ne è tratto fuori da un Altro, e questo esserne tratto fuori è la sua morte.*

Tuttavia è necessario per il sapere studiare la sua meta, il suo fine, ovverosia il sapere stesso che è sempre sapere di qualcosa; tale meta c'è quando ciò che il soggetto sa (certezza) è ciò che l'oggetto è (verità). Ma se, per ciò che si è detto in precedenza, il sapere è processo, è movimento, l'individuo non potrà giungere al sapere se non negandosi. E' necessario allora risolvere in qualche modo tale aporia ed Hegel mostra subito, in effetti, che esiste un sapere non smentibile ossia un sapere dove effettivamente il concetto corrisponde all'oggetto e l'oggetto al concetto.

*Ma la coscienza è per se stessa il suo **concetto**, ed è quindi, immediatamente, l'atto del sorpassare il limitato, e, poiché questo limitato le appartiene, del sorpassare se stessa.*

In questo passo Hegel sembra riproporre l'affermazione di Fichte: quest'ultimo poneva infatti a caposaldo della sua speculazione, la proposizione **io-sono-io (Io = Io)** che voleva dire la scoperta della identità tra la prima certezza (io conosco io, io so dell'io) e la prima verità (l'io è). La coscienza quindi essendo essa stessa il suo concetto è **immediatamente** l'atto del sorpassare il limitato cioè se stessa.

*Insieme col singolo, alla coscienza è posto parimente l'al di là, sia pure soltanto come nell'intuizione spaziale, **accanto** al limitato. La coscienza subisce quindi da lei medesima la violenza del guastarsi ogni appagamento limitato. Nel sentimento di tale violenza, l'angoscia avrà un bell'arretrare di fronte alla verità, per tentar di salvare a sé ciò, la cui perdita incombe; ma l'angoscia non potrà trovar pace, sia che essa voglia adagiarsi in un'obliosa inerzia, - il pensiero guasta la festa al torpore mentale e la sua inquietudine guasta l'inerzia, - sia ch'essa si corrobora in una sensitività la quale assicura di trovare che tutto è **buono, a modo suo**; ma tale assicurazione viene inficiata dalla ragione, la quale intanto trova che qualcosa non è buono, in quanto esso è un modo. Ossia, la paura della verità potrà ben occultarsi a sé e agli altri dietro la finzione che l'ardente zelo per la verità stessa le renda difficile, anzi impossibile, trovare un'altra verità al di fuori di quella unica della vanità d'esser sempre più intelligente di qualsivoglia pensiero, provenga esso da se stesso o da altri; questa vanità che è capace di vanificare ogni verità per tornarsene poi in se stessa, e che si pasce del suo proprio intelletto il quale, dissolvendo ogni pensiero, non sa ritrovare un contenuto, ma soltanto l'arido Io, questa vanità è una soddisfazione che deve venir lasciata solo a se stessa; essa, infatti, fugge l'universale e cerca soltanto l'esser-per-sè.*

Copyright 2002, Pietro Gavagnin

Con l'Io in rapporto ad un oggetto, con l'Io conoscente, con il soggetto si trova di necessità l'al di là della coscienza, ossia ad un sapere o ad una coscienza singola necessariamente si accosta un sapere per così dire assoluto. Il soggetto sa, ad esempio, del libro che gli sta davanti, e nello stesso momento sa che il suo sapere più vero non è il sapere del libro ma il sapere di se stesso. Ecco dunque perché "la coscienza subisce da se medesima la violenza del guastarsi ogni appagamento limitato". E non ci sarà nulla da fare per trovar riparo contro tale violenza: non cambierà la situazione né cercando di "dimenticare" la necessità che si impone, né mettendola da parte e rifugiandosi fideisticamente nella convinzione di chi tutto trova vero.

*Ciò detto, provvisoriamente e in generale, circa il modo e la necessità del processo, potrà essere utile spendere due parole ancora sul **metodo della trattazione**. Se questa esposizione viene rappresentata come un **comportamento della scienza verso il sapere apparente o fenomenico**, e come **ricerca ed esame della realtà del conoscere**, sembrerà che l'esposizione stessa non possa aver luogo senza un qualche presupposto che venga stabilito come **unità di misura**. L'esame consiste infatti nell'applicare alla cosa che viene esaminata con una certa misura, per decidere, dalla risultante eguaglianza o ineguaglianza, se la cosa sia giusta o no; e la misura in genere, e quindi anche la scienza se fosse la misura, sono prese in tal caso come l'**essenza** o come lo **in-sè**. Ma qui, dove la scienza sta soltanto sorgendo, né essa né alcun'altra cosa si sono giustificate come l'essenza o come lo in-sè; senza di che non sembra poter aver luogo esame alcuno.*

Hegel vuole qui ulteriormente affermare in via preliminare (si ricordi che la "introduzione" è la parte della Fenomenologia che è stata scritta per prima) chiarire il metodo della trattazione cioè in che cosa consista l'opera che si sta accingendo a scrivere. L'opera indica un metodo allo scopo di "purificare la coscienza empirica ed innalzarla *mediatamente* fino allo Spirito e al Sapere assoluto"⁹, per la qual cosa l'esposizione che segue, cioè la *Fenomenologia* non deve venir intesa come un **modo di sapere** cioè un "comportamento della scienza" verso il sapere fenomenico. E questo perché non c'è ancora il sapere, deve infatti ancora formarsi la scienza. Non c'è sapere, alcun sapere, e quindi non si può rapportare nulla a nulla poiché il sapere è, in qualche modo, (parafrasando Niccolò da Cusa), il comparare ciò che si sa con l'ignoto, per cui "non sembra poter aver luogo esame alcuno" giacché non essendoci ancora alcun tipo di sapere, nulla può essere comparato ovvero saputo.

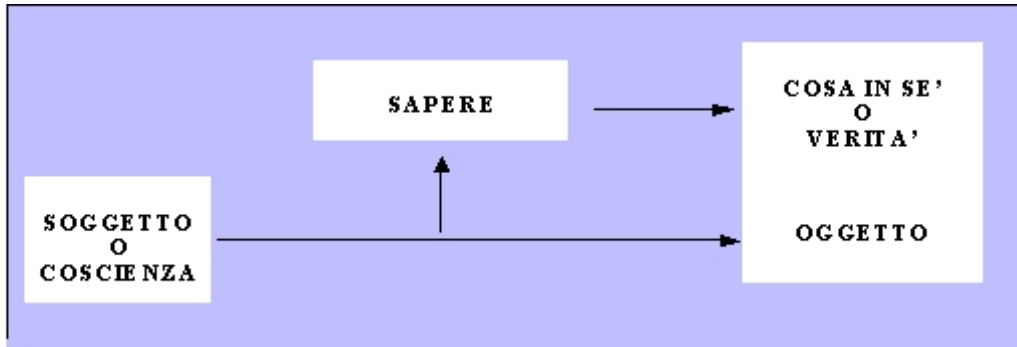
*Questa contraddizione e la sua rimozione risulteranno in modo più determinato, se prima si richiamano alla memoria le astratte determinazioni del sapere e della verità, come esse trovansi nella coscienza. Questa, cioè, **distingue da sé un alcunché al quale in pari tempo si rapporta**; o, in altri termini, quell'alcunché è qualcosa **per la coscienza**; e il lato determinato di questo **rapportare** o dell'**essere** di un alcunché **per una coscienza**, è il **sapere**. Ma da questo essere per un altro noi distinguiamo l'**esser-in-sè**; il rapportato al sapere viene altrettanto distinto da esso e posto come **essente** anche fuori di questo rapporto, il lato di tale in-sè dicesi **verità**. Che cosa propriamente ci sia in queste determinazioni, a noi non interessa oltre; perché, essendo nostro oggetto il sapere apparente, vengono preliminarmente accettate anche le sue determinazioni a quel modo che esse immediatamente si offrono; e così come sono state prese, così anche è sicuro ch'esse si offrono. Indagando, ora, la verità del sapere, sembra che noi indaghiamo ciò che è **in sé**. Solo, in tale indagine esso è nostro oggetto, è **per noi**; e lo **in-sè** di esso quale risultasse, sarebbe piuttosto il*

Copyright 2002, Pietro Gavagnin

*suo essere **per noi**; ciò che noi affermeremmo quale sua essenza, non sarebbe già sua verità, ma soltanto il nostro sapere di esso. L'essenza o la misura cadrebbero in noi, e ciò che alla misura dovrebbe venir comparato e intorno a cui in questa comparazione si dovrebbe decidere, non sarebbe tenuto a necessariamente riconoscerla.*

Tutto questo discorso si può riassumere con il seguente schema:

Fig. 3



E', insomma, quello che si è detto all'inizio di questo breve studio (si ripropone infatti nella Fig.3, ciò che si è schematizzato nella Fig. 1 e 2).

Hegel ha una pessima opinione verso le "astratte determinazioni del sapere e della verità", cioè verso il modo più comune di intendere la conoscenza. Quel modo che non solo porta la convinzione che il soggetto abbia a che fare con una realtà (e da questo rapporto, appunto, scaturirebbe il sapere), ma che in secondo luogo porta la convinzione che al di là del Sapere o dell'Oggetto saputo vi sia una cosa in sé, ovverosia l'essente o l'essenza dell'oggetto.

Secondo questa rappresentazione della conoscenza, che è poi quella "rappresentazione naturale" di cui Hegel parlava all'inizio dell'"Introduzione", sembrerebbe che volendo indagare intorno alla verità del Sapere, intorno al Vero, anche Hegel con la Fenomenologia volesse indagare intorno alle essenze ossia a ciò che è in sé. Ma, non si capisce come ciò che è **per noi** possa essere considerato **in sé**. Ciò insomma, che si affermerebbe essere in sé, non sarebbe possibile in quanto affermato (cioè detto da un soggetto), o, in altri termini, non sarebbe possibile una Verità saputa cioè filtrata dal soggetto che la conosce.

*Ma la natura dell'oggetto da noi esaminato rende vana questa separazione o questa parvenza di separazione e di presupposizione. La coscienza dà in lei stessa la propria misura, e la ricerca sarà perciò una comparazione di sé con se stessa; giacché la distinzione testé fatta cade nella coscienza. Essa è in lei uno **per un** altro, ossia ha in lei in generale la determinatezza del momento del sapere; in pari tempo questo altro è a noi nel soltanto **per lei** ma è anche oltre questo rapporto o **in sé**: il momento della verità. Dunque, in ciò che la coscienza, dentro di sé, designa come lo **in-sé** o come il **vero**, noi abbiamo la misura da lei stessa stabilita per commisurarvi il suo sapere. Chiamando il **sapere concetto**, e l'essenza o il **vero** l'essente o l'**oggetto**, l'esame consiste nel vedere se il concetto corrisponda all'oggetto. Chiamando peraltro l'**essenza** o lo **in-sé dell'oggetto concetto**, e intendendo per contro quale **oggetto** il concetto come **oggetto**, com'esso, cioè, è **per un altro**, l'esame consiste nel vedere se l'oggetto corrisponde al suo concetto. Ben si vede che le due cose sono lo stesso; ma l'essenziale sta nel far sì che durante l'intera ricerca entrambi i momenti, **concetto e oggetto, esser-per-altro ed esser-in-se stesso**, cadano essi stessi nel sapere da noi indagato, e nel far sì che, quindi, noi non abbiamo bisogno di portar con noi altre misure, né di applicare nel corso dell'indagine le **nostre** trovate e i nostri pensamenti; anzi, lasciandoli in disparte, noi otteniamo di considerare la cosa come essa è **in e per se stessa**.*

Ecco dunque che, come si diceva in precedenza, l'"oggetto" dal quale il sapere di Hegel muove (per **farsi** durante questo movimento), sarà quella cosa tutta particolare che è la coscienza stessa. La coscienza stessa, se è l'oggetto del sapere, rende vana, allora, la separazione di cui alla Fig. 1 e alla Fig. 3, cioè quella separazione tra soggetto e oggetto che comprometteva ogni possibile Verità ossia comprometteva ogni conoscenza della cosa così come essa è, in sé.

La coscienza sarà, infatti, nello stesso tempo soggetto e oggetto: soggetto in quanto conoscente, oggetto in quanto conosciuto. Ecco perché questo momento è il momento della verità. In questo momento non sussiste alcun "filtro" tra oggetto e soggetto.

Infatti, continua Hegel per spiegare ancor di più ciò che sarà la pietra angolare del

sistema, ciò che è saputo viene chiamato "concetto" e la cosa, la res, così come essa è, è chiamata il Vero; l'esame consiste nel vedere se il concetto corrisponde al Vero e, nel caso preso in esame, cioè quello nel quale la coscienza sia oggetto di coscienza, chiaramente l'in sé che è il Vero dell'oggetto è lo stesso concetto cioè la stessa coscienza che è anche soggetto. E ciò perché, lo si dica l'ennesima volta, il Vero solo è assoluto o l'Assoluto solo è vero, e lo Spirito è Assoluto e Assoluto è l'Idea.

Così dunque si potrà "lasciar da parte tutte le nostre trovate e i nostri pensieri" che nient'altro sono se non tutte le filosofie precedenti che si son poste come oggetto di speculazione il processo conoscitivo e i suoi fondamenti. Si potranno così lasciar da parte i razionalisti e gli empiristi e lo stesso criticismo Kantiano; tutte queste filosofie infatti concepivano la conoscenza secondo la struttura fondamentale di cui la Fig. 1 è l'espressione. Erano in altri termini tutte filosofie realiste che cioè potevano a loro fondamento la distinzione Soggetto-Oggetto e cioè l'esistenza di una Res distinta dal Soggetto. Hegel percorre invece la via già tracciata, e comunque aperta, da Fichte: è l'idealismo che iniziando dalla coscienza stessa l'esame gnoseologico, può superare il dualismo realista considerando la cosa come essa è **in e per** se stessa.

*Ma non solo secondo questo lato per cui concetto e oggetto, la misura e la materia dell'esame, si trovano nella coscienza stessa, diviene superflua ogni nostra aggiunta, ma noi veniamo anche dispensati dalla fatica della comparazione dei due elementi o del vero e proprio **esame**; cosicché, mentre la coscienza esamina se stessa, anche per questo lato a noi resta soltanto il puro stare a vedere. Infatti, da una parte la coscienza è coscienza dell'oggetto; e dall'altra, coscienza di se stessa: coscienza di ciò che ad essa è il vero, e coscienza del suo sapere ciò. Mentre entrambi questi momenti sono **per la coscienza**, essa stessa è la loro comparazione; diviene **per la coscienza** se il suo sapere l'oggetto corrisponda a quest'ultimo o no. Pare bensì che per essa l'oggetto sia soltanto così com'essa lo sa; par quasi che essa non possa rintracciare come l'oggetto sia **non per lei stessa, ma in sé**; e pare che non le sia possibile mettere alla prova, in quello, il proprio sapere.*

Ripete Hegel in questo passo le stesse considerazioni svolte in precedenza, secondo un diverso punto di vista. Se il conoscere è "comparare", cioè se per conoscere c'è bisogno, per così dire, di un'unità di misura nella conoscenza che la coscienza ha di sé medesima, non c'è neppure bisogno di tale unità di misura e di alcuna comparazione: ecco dunque che "a noi resta soltanto il puro stare a vedere".

*Se non che, proprio perché la coscienza sa, in generale, un oggetto, è già data la differenza che qualche cosa **le** è lo **in-sé**; ma che, peraltro, il secondo momento è il sapere o l'essere dell'oggetto **per la** coscienza. Se in questo raffronto entrambi i membri non si corrispondono, allora la coscienza sembra dover mutare il proprio sapere per renderlo adeguato all'oggetto; ma nel mutarsi del sapere le si muta, in effetto, anche l'oggetto stesso; infatti quel dato sapere era essenzialmente sapere un oggetto il quale, poiché al sapere essenzialmente apparteneva, insieme con il sapere diviene anch'esso un altro oggetto. Diviene quindi alla coscienza che ciò che prima le era lo **in-sé**, non è in sé, ma era **in sé** solo **per lei**. Mentre essa dunque nel proprio oggetto trova che il proprio sapere non gli corrisponde, neanche l'oggetto stesso sta saldo; vale a dire, la misura dell'esame si muta, se ciò di cui essa dovrebbe esser misura non permane nell'esame; e l'esame non è soltanto un esame del sapere, ma anche dell'unità di misura dell'esame stesso.*

"Se non che" potrebbe sorgere una difficoltà: la coscienza conosce la coscienza. In

Copyright 2002, Pietro Gavagnin

questo momento la coscienza è **in sé** cioè essenza, Vero, e, nello stesso tempo, oggetto **per** la coscienza cioè Certezza, cioè Verità **filtrata o mediata** da un soggetto (da una coscienza).

E ciò si ripete per ogni oggetto di coscienza. Infatti la coscienza ha a che fare non con l'oggetto in sé ma con l'oggetto di coscienza e perciò, contemporaneamente, con l'oggetto per lei. E quando la coscienza si rende conto di ciò allora "sembra mutare il proprio sapere per renderlo adeguato all'oggetto", ma, proprio perché il sapere era sé stessa e, insieme, l'oggetto stesso per lei, l'oggetto stesso diviene un altro oggetto.

*Questo movimento **dialettico** che la coscienza esercita in lei stessa, - e nel suo sapere e nel suo oggetto, - **in quanto gliene sorge il nuovo vero oggetto**, è propriamente ciò che dicesi **esperienza**.*

Ecco allora una delle affermazioni fondamentali: l'esperienza è movimento dialettico, e, figuratamente, come si era già accennato più sopra, quel movimento a spirale con ritmo triadico.

L'esperienza e la realtà stessa sono movimento dialettico: "La Dialettica è, per Hegel, la natura stessa del pensiero giacché è la risoluzione delle contraddizioni in cui la realtà finita, che come tale è oggetto dell'intelletto, rimane impigliata. (...) La Dialettica è il complesso del movimento, specialmente nel suo risultato positivo e nella sua realtà sostanziale. Difatti per l'identità di razionale e reale, la Dialettica è non solo legge del pensiero, ma la legge della realtà e i suoi risultati non sono puri concetti o concetti astratti, ma pensieri concreti, cioè realtà vere e proprie."¹⁰

Hegel spiega bene tutto questo nelle righe che seguono.

*Per questo riguardo nel processo testé considerato è da mettersi ulteriormente in rilievo un momento onde si spargerà una nuova luce sul lato scientifico della seguente trattazione. La coscienza sa **qualcosa**; questo oggetto è l'essenza o lo **in-sé**; ma esso è lo **in-sé** anche per la coscienza; e con ciò entra in gioco l'ambiguità di quel vero. Noi vediamo che la coscienza ha ora due oggetti; l'uno è il primo **in-sé**, l'altro è **l'esser-per-lei di questo in sé**. Quest'ultimo oggetto sembra essere da prima soltanto la riflessione della coscienza entro se stessa: rappresentazione non già di un oggetto, ma soltanto del sapere che essa coscienza ha di quel primo oggetto. Se non che, ed è stato mostrato, ora le si muta il primo oggetto; esso cessa di essere lo **in-sé**, e le diviene un oggetto siffatto che è lo **in-sé solo per lei**; ma così ciò, **l'esser-per-lei di questo in-sé**, è poi il vero; il che significa peraltro che questa è l'**essenza**, o il suo **oggetto**. Questo nuovo oggetto contiene la nullità del primo, ed è l'esperienza fatta su di esso.*

Ciò che la coscienza sa è l'essenza ma è anche l'essenza **per** la coscienza. Ecco che, allora, ciò che è saputo è "ambiguo" nel senso che lo si potrebbe considerare, secondo un vecchio linguaggio, oggettivo e soggettivo, o, meglio, né oggettivo né soggettivo. Insomma la coscienza ha a che fare con due (per così dire) oggetti: "l'uno è il primo **in-sé**, l'altro è **l'essere-per-lei di questo in sé**."

Quest'ultimo sembrerebbe essere solo una riflessione del primo dentro la coscienza cioè sembrerebbe il pensiero della coscienza quando esso pensi il primo oggetto cioè il pensato "originario": rappresentazione non già di un oggetto, ma soltanto del sapere che essa coscienza ha di quel primo oggetto". Ma questo "secondo oggetto" cioè **l'esser per la coscienza dell'in sé** non è un mero sdoppiamento del primo (come fosse un bizzarro gioco ottico con l'uso di più specchi) ma, casomai un superamento. Cioè il primo oggetto si è dileguato e si è

Copyright 2002, Pietro Gavagnin

trasmutato: esso è diventato **l'in sé per** la coscienza.

Questo nuovo oggetto **non** è l'in sé originario in quanto esso è l'in sé originario **fatto funzionare** nella coscienza, ovverosia è l'esperienza che di esso ha fatto la coscienza.

*In questa presentazione del corso dell'esperienza, c'è un momento per il quale essa sembra non concordare con ciò che si suole intendere come esperienza. Ossia, il passaggio dal primo oggetto e dal sapere di esso stesso all'altro oggetto **nel quale** si dice essere stata fatta l'esperienza, fu accennato così che il sapere del primo oggetto, o il **per-la-coscienza** del primo in-sé, debba divenire il secondo oggetto. Sembra invece comunemente che **in un altro** oggetto noi facciamo esperienza della non-verità del nostro primo concetto; in un altro oggetto che noi troviamo accidentalmente ed esteriormente, per modo che in noi cada soltanto il puro **accogliere** ciò che è in-sé e per-sé.*

In effetti tra le ultime affermazioni, sembra non esserci adeguata chiarezza e linearità; sembrerebbe mancare un aggancio, un passaggio, un mattone del discorso. Come avviene che ogni oggetto di coscienza possa essere inteso come coscienza stessa? In che modo l'oggetto **per la coscienza** diviene l'**in sé** della coscienza? Ovvero sembrerebbe che **mediante** l'uso di un non specificato altro oggetto, la coscienza potesse accogliere come vero ciò che è in sé e per sé, ossia possa trasformare la non verità del **per la coscienza** in Verità **nella coscienza**.

*In quel modo di vedere, invece, il nuovo oggetto si mostra come divenuto mediante un **rovesciamento della coscienza stessa**. Nostra aggiunta è una tale considerazione della cosa, per cui la serie delle esperienze della coscienza si elevi ad andatura scientifica: considerazione che non è per la coscienza da noi considerata. Ma ciò non è in effetto se non quella circostanza di cui già sopra parlammo a proposito della relazione di questa presentazione con lo scetticismo: che cioè ciascun risultato come si dà in un sapere non verace, non debba sfociare in un vuoto nulla, ma debba necessariamente venir riguardato come il nulla **di ciò di cui è risultato**, - risultato contenente quel che il precedente sapere ha in sé di vero.*

Nel modo indicato da Hegel, l'oggetto conosciuto dalla coscienza, **in sé e per lei**, si mostra per mezzo di un "rovesciamento della coscienza stessa" cioè per mezzo della coscienza che prende come oggetto, l'oggetto di coscienza cioè, in ultima analisi, se stessa.

In questo senso si potrà parlare di scienza e di verità e si dovrà allontanare per questo ogni tentazione scettica: giacché ogni risultato è risultato di un processo, di un movimento e, proprio per questo ha in sé tutto il processo o, comunque, sarà "risultato contenente quel che il precedente sapere ha in sé di vero".¹¹

*Ciò ora qui si presenta così, che quanto per lo innanzi appariva come l'oggetto, si abbassa, per la coscienza, a sapere di esso, e lo **in-sé diviene un esser-per-la-coscienza dello in-sé**: questo è il nuovo oggetto, con il quale compare anche una nuova figura della coscienza, figura alla quale l'essenza è qualche cos'altro che non alla figura precedente. Questa è la circostanza che conduce nella sua necessità l'intera successione delle figure della coscienza. Solo questa necessità stessa o il **sorgere** del nuovo oggetto che, senza che essa sappia come le accade, si offre alla coscienza, è ciò che per noi si muove, per così dire, dietro le spalle di essa. Nel movimento della coscienza si produce quindi un momento dell'**esser-in-sé o esser-per-noi**; momento che non si presenta per essa, la quale è essa medesima immersa nell'esperienza; ma il **contenuto** di ciò che a noi vien sorgendo è*

Copyright 2002, Pietro Gavagnin

per la coscienza; e noi di esso comprendiamo soltanto il lato formale o il suo puro sorgere; per quella ciò che è sorto è solo come oggetto; **per noi** è in pari tempo come movimento e divenire. Per questa necessità, un tale itinerario verso la scienza è esso stesso già **scienza**, e, secondo il contenuto di quest'ultima, è quindi **scienza dell'esperienza della coscienza**.

Per ciò che si è detto, è chiaro allora che l'oggetto saputo non è già più l'in sé ma il per-la-coscienza. Quest'ultimo è il nuovo oggetto che dilegua e dileguando porta con sé l'oggetto precedente. E' ancora il discorso sulla dialettica: il movimento dello Spirito (che è il Vero, Assoluto) è movimento del riflettersi in se stesso; tale movimento (di tipo circolare, come si è detto) consta di tre momenti: il momento dell'essere in sé, quello dell'essere altro da sé, il momento dell'essere in sé e per sé.

Insomma, "lo spirito non è un *unum atque idem* come qualcosa che surrettizialmente ed estrinsecamente si impone ad un materiale diverso, ma è un *unum atque idem* che si riplasma in figure sempre diverse, e non ripetizione di un qualcosa di identico, privo di reale diversificazione. Lo spirito hegeliano è quindi una *uguaglianza che continuamente si ricostruisce*, ossia una *unità-che-si-fa proprio attraverso il molteplice*. La quiete, in questa concezione, è solo <l'intero del movimento>. La quiete senza movimento sarebbe la quiete della morte, non la vita. Il permanere non è la fissità, che è sempre inerzia, ma la *verità del dileguare*.

(...) L'Assoluto hegeliano ha una tale compattezza da esigere necessariamente la totalità delle parti, nessuna esclusa. Ogni momento del reale è momento *indispensabile* dell'Assoluto, perché Esso si fa e si realizza *in ciascuno e in tutti questi momenti*"¹².

Proprio per quest'ultima considerazione Hegel può aggiungere di seguito la sua conclusione:

*L'esperienza che la coscienza fa di sé, non può, secondo il concetto dell'esperienza stessa, comprendere in sé meno dell'intero sistema della coscienza, ossia l'intero regno della verità dello spirito; così che i momenti della verità si presentano in questa peculiare determinatezza: non essere puri momenti astratti; si presentano, anzi, così come essi sono per la coscienza, o come questa stessa compare nel suo rapporto con quelli, per modo che i momenti dell'intero sono **figurazioni della coscienza**. Sospingendo la coscienza se stessa verso la sua esistenza vera, raggiungerà un punto nel quale depone la sua parvenza di essere inficiata di un alcunché estraneo, che è solo per lei ed è come un altro; o dove l'apparenza diviene eguale all'essenza, dove, quindi, la presentazione della coscienza coincide proprio con questo punto della scienza dello spirito propriamente detta; e dove infine, nel cogliere questa sua essenza, la coscienza medesima segnerà la natura dello stesso sapere assoluto.*

Ecco allora che si può capire per quale ragione Hegel condanni drasticamente ogni problema di metodo, da Cartesio fino a Kant, per quanto riguarda la conoscenza; ed ecco perché Hegel non può concepire, la Fenomenologia come una sorta di *introduzione* alla filosofia. Pretendere di elaborare una introduzione alla filosofia è impossibile come pretendere di imparare a nuotare senza entrare in acqua.

Ecco spiegato anche perché parte della critica e, probabilmente, lo stesso Hegel consideri la *Fenomenologia* una prima forma dell'esposizione di **tutto** il sistema Hegeliano.

Copyright 2002, Pietro Gavagnin

NOTE

¹ Per il testo Hegeliano mi rifaccio alla traduzione di Enrico De Negri, nell'edizione La Nuova Italia (FI) - 1979.

² Ripetitivo, riassuntivo di ciò che si è detto fin qui, ma anche di ciò che lo stesso Hegel esprime, è una pagina che si può trovare nelle "Lezioni sulla storia della filosofia" di Hegel (La Nuova Italia, Firenze 1981, vol. 3° tomo 2°, pagg. 286-289): "La filosofia Kantiana [...] è chiamata anche filosofia critica, in quanto essa mira anzitutto, a detta di Kant, a criticare la facoltà di conoscere: vale a dire, prima di conoscere si dovrebbe indagare la facoltà di conoscere. Il che è plausibile per il buon senso ed ha costituito una scoperta per esso. Si immagina in tal modo che il conoscere sia uno strumento, una maniera con cui vogliamo impadronirci della verità: prima dunque di poter giungere alla verità, occorre conoscere la natura, l'attività del suo strumento. Si deve vedere, se esso è capace di fare quel che gli si richiede, di agguantare l'oggetto: si deve sapere che cosa esso modifichi nell'oggetto, per non confondere codeste modificazioni con le determinazioni dell'oggetto medesimo. Si ritrae l'impressione come se si potesse correre alla caccia della verità con gli spiedi e con i bastoni. Ma poi si fa innanzi la seguente esigenza: bisogna conoscere la facoltà del conoscere. Infatti indagare la facoltà di conoscere significa conoscerla: come poi si voglia conoscere, senza conoscere, e afferrare il vero prima della verità, non si saprebbe dire. [...] Poiché adunque l'indagine intorno alla facoltà di conoscere è essa medesima un conoscere, la cosa non può venire in Kant a quello cui vuol venire, essendo appunto questo un non venire a sé, perché è presso di sé".

³ Nella "prefazione" alla Fenomenologia, viene rilevato il carattere contraddittorio di tutta la moderna riflessione gnoseologica, da Cartesio a Kant. Porre in astratto e a priori, cioè prescindendo dai contenuti, il problema del metodo della conoscenza, a partire da una pretesa autonomia dell'io e dall'esame delle sue facoltà, significa presupporre una scissione non più ricomponibile. Nel rappresentare la conoscenza come metodo o "strumento", si istituisce già una separazione tra un soggetto vuoto, puramente formale, e un contenuto che gli si oppone come esterno, irraggiungibile nel suo essere "in sé". La critica delle "filosofie della riflessione" è implicita del resto nella stessa concezione hegeliana della verità come spirito. Questo, in quanto è totalità, non ammette nulla di esterno, tanto meno un io che "dal di fuori" ne ponga le determinazioni; inoltre, in quanto è soggetto, lo spirito deve comprendere in sé la polarità della coscienza del sapere. La conoscenza e la verità non possono cadere l'una fuori dell'altra, poiché sono i due momenti della vita dello spirito che diviene consapevole di sé. La dialettica non è un metodo, una forma indifferente alla molteplicità dei contenuti, ma è il movimento stesso del vero in tutta la sua concreta ricchezza. (da: Corso di Filosofia, diretto da S.Veca, ed. Bompiani 1993, pag. 728).

⁴ Jean Hippolite, *Genesi e struttura della fenomenologia dello Spirito*, Firenze 1972, pag. 11

⁵ Nella Prefazione alla fenomenologia, che è la parte dell'opera che Hegel scrisse per ultima, si possono leggere queste parole: "Il vero è l'intero. Ma l'intero è soltanto l'essenza che si completa mediante il suo sviluppo. Dell'Assoluto devesi dire che esso è essenzialmente risultato, che solo alla fine è ciò che è in verità; e proprio in ciò consiste la sua natura, nell'essere effettualità, soggetto o divenir-se-stesso". In questo passo risuona chiaramente il motto dell' "Introduzione": "Il vero solo è assoluto ovvero l'assoluto solo è vero". Ma cosa mai significa "il vero è l'intero"? Ormai si dovrebbe aver intuito che la Verità per Hegel non consiste negli aspetti particolari nè nella loro somma. La verità è data invece dalla totalità che comprende in sé i momenti particolari, superando la loro reciproca opposizione. Proprio per questo, essendo totalità, la verità (ovvero l'Assoluto) è data solo al termine del processo che conduce alla costituzione dell'intero. L'assoluto non può essere punto di partenza ma deve costituire la fine, il risultato del processo.

⁶ Jean Hyppolite, *op. cit.*, pag. 9

⁷ Anche se si da qui per scontata la conoscenza di ciò che Hegel indica quando parla di "Dialettica", sembra utile richiamare ciò che l'autore scrive a questo proposito nella Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (a cura di B. Croce, Laterza, Bari 1951, pp. 86-8): "§80 a) Il pensiero, come intelletto, se ne sta alla determinazione rigida e alla differenza di questa verso le altre: siffatta limitata astrazione vale per l'intelletto come cosa che è e sussiste per sé. §81 b) Il momento dialettico è il sopprimersi da sé di siffatte determinazioni finite e il loro passaggio nelle opposte. 1) La dialettica, presa dall'intelletto per sé separatamente, dà luogo, in particolare, quando vien mostrata in concetti scientifici, allo scetticismo; il quale contiene la mera negazione come risultato della dialettica. 2) La dialettica è considerata ordinariamente come un'arte estrinseca, la quale mediante l'arbitrio porta la confusione tra concetti determinati, e introduce in essi una semplice apparenza di contraddizioni: cosicché non queste determinazioni, ma quest'apparenza è un niente, e, per contrario, la determinazione dell'intelletto è il vero. Spesso la dialettica non è altro che un gioco soggettivo di altalena di raziocini, che vanno su e giù; dove manca il contenuto, e la nudità vien celata dalla sottigliezza di quel modo di ragionare. - Nel suo carattere peculiare, la dialettica è, per converso, la propria e vera natura delle determinazioni intellettuali, delle cose e del finito in genere. La riflessione è dapprima l'andar oltre la determinazione isolata, e un riferimento, mediante cui è posta in relazione, ma del resto vien conservata nel suo valore isolato. La dialettica, per contrario, è questa risoluzione immanente, nella quale la unilateralità e limitatezza delle determinazioni intellettuali si esprime come ciò che essa è, ossia come la sua negazione. Ogni finito ha questo di proprio, che sopperisce sé medesimo. La dialettica forma, dunque, l'anima motrice del progresso scientifico: ed è il principio solo per cui la connessione immanente e la necessità entrano nel contenuto della scienza: in essa soprattutto è la vera, e non estrinseca, elevazione sul finito. Y) Il momento speculativo, o positivo-razionale, concepisce l'unità delle determinazioni nella loro opposizione; ed è ciò che vi ha di affermativo nella loro soluzione e nel loro trapasso. 1) La dialettica ha un risultato positivo, perché essa ha un contenuto determinato, o perché il suo verace risultato non è il vuoto ed astratto niente, ma è la negazione di certe determinazioni, le quali sono contenute nel risultato appunto perché questo non è un niente immediato, ma è un risultato. 2) Questo razionale è perciò, quantunque sia un qualcosa di pensato e di astratto, insieme qualcosa di concreto, perché non è unità semplice e formale, ma unità di determinazioni diverse. Perciò la filosofia non ha punto da fare con mere astrazioni o con pensieri formali, ma solamente con pensieri concreti. 3) Nella logica speculativa è contenuta la mera logica dell'intelletto, che può essere agevolmente ricavata da quella: non si deve far altro che lasciar cadere l'elemento dialettico e il razionale, e così essa diventa ciò che è la logica ordinaria, una istoria ossia una descrizione di varie determinazioni di pensiero, messe insieme, e che, nella loro finitezza, si danno per alcunché d'infinito."

⁸ Nella Prefazione alla Fenomenologia, Hegel scrive: "Il boccio dispare nella fioritura, e si potrebbe

dire che quello vien confutato da questa; similmente, all'apparire del frutto, il fiore vien dichiarato una falsa esistenza della pianta, e il frutto subentra al posto del fiore come sua verità. Tali forme non solo si distinguono; ma ciascuna di esse dilegua anche sotto la spinta dell'altra, perché esse sono reciprocamente incompatibili. Ma in pari tempo la loro fluida natura ne fa momenti dell'unità organica, nella quale esse non solo non si respingono, ma sono anzi necessarie l'una non meno dell'altra; e questa eguale necessità costituisce ora la vita dell'intero".

⁹ Reale - Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, Brescia, vol. 3, pag. 81

¹⁰ Voce "Dialettica", in *Dizionario di Filosofia a cura di N. Abbagnano*, seconda edizione UTET, Torino 1977

¹¹ *Sembra utile e chiarificatrice la lettura del passo 6 dell'introduzione che Hegel scrive alla sua Enciclopedia: "nella Prefazione alla mia Filosofia del Diritto, si trovano queste proposizioni: Ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale, è razionale. Queste semplici proposizioni son sembrate strane a parecchi, e han trovato opposizioni anche da tali che non vogliono che si metta in dubbio che essi posseggano filosofia, e di certo, almeno, religione. Per ciò che concerne la religione non è necessario tirarla in mezzo in questo dibattito, giacché le sue dottrine sul divino reggimento del mondo esprimono quelle proposizioni in modo ben determinato. Per ciò che riguarda il significato filosofico, è da presupporre tanta coltura che si sappia non solo che Dio è reale - che è la cosa più reale e che è la sola veramente reale, - ma anche, nel rispetto formale, che l'esistenza è, in parte, apparizione, e solo in parte realtà. Nella vita ordinaria si chiama a casaccio **realtà** ogni capriccio, l'errore, il male e ciò che è su questa linea, come pure ogni qualsiasi difettiva e passeggera esistenza. Ma già anche per l'ordinario modo di pensare un'esistenza accidentale non meriterà l'enfatico nome di reale: - l'accidentale è un'esistenza che non ha altro maggior valore di un **possibile**, che può **non essere** allo stesso modo che è. Ma, quando io ho parlato di realtà, si sarebbe pur dovuto pensare al senso nel quale adopero quest'espressione, giacché in una mia estesa Logica ho trattato anche della realtà, e l'ho accuratamente distinta non solo dall'accidentale, che pure ha esistenza, ma altresì dall'essere determinato, dall'esistenza e da altri concetti. - Alla realtà del razionale si contrappone, da una parte, la veduta che le idee e gl'ideali non siano se non chimere, e la filosofia un sistema di questi fantasmi cerebrali; e dall'altra, che le idee e gl'ideali siano alcunché di troppo eccellente per avere realtà, o anche di troppo impotente per procacciarsela. Ma la separazione della realtà dall'idea è specialmente cara all'intelletto, che tiene i sogni delle sue astrazioni per alcunché di verace, ed è tutto gonfio del suo dover essere, che anche nel campo politico va predicando assai volentieri; quasi che il mondo aspettasse quei dettami per apprendere come deve essere ma non è: che, se poi fosse come deve essere, dove se n'andrebbe la saccenteria di quel dover essere? Allorché l'intelletto col suo dover essere, si rivolge contro cose, istituzioni, condizioni, ecc., triviali, estrinseche e passeggerie, che possono anche serbare per un certo tempo e per certe particolari classi d'uomini una grande importanza relativa; avrà anche ragione, e troverà in quel caso molte cose che non rispondono ad esigenze giuste e universali: chi non possederebbe la sapienza di scoprire, in ciò che lo circonda, molte cose che in fatto non sono come devono essere? Ma questa sapienza ha torto quando immagina di aggirarsi, con siffatti oggetti e col loro dover essere, nella cerchia degli interessi della scienza filosofica. Questa ha da fare solo con l'Idea, che non è tanto impotente da restringersi a dover essere solo, e non esser poi effettivamente: ha da fare perciò con una realtà, di cui quegli oggetti, istituzioni, condizioni, ecc., sono solo il lato esterno e superficiale.*

¹² Reale-Antiseri, *op. cit.*, pag. 74