

# L'Io del sistema, non solo il sistema dell'Io? Hegel vs. Fichte\*

Vittorio Ricci

Università di Tor Vergata (Roma)

**ABSTRACT:** One of the most fundamental questions concerning the relationships between Hegel and Fichte consists in the notion of I or consciousness. Hegel, from the beginning of his philosophical thinking, turned his attention to Fichte's conception of I and expressed his appreciation of the original scheme of Fichte's *Grundsatz* (and for the consequent deduction/opposition I/non-I). Hegel shared with Fichte the *principle* that consciousness grounds science and its essential system. However, the radical difference is that, for Hegel, consciousness is intrinsically only science's necessary 'appearance'. On the contrary, for Fichte, consciousness not only grounds science, but also determines its structural content and possibility. For Hegel, consciousness in itself can only be the subject of *Wissen* (figurative-empirical theory in the phenomenological realm) and a historical form of spirit (*Erinnerung* in contingent happening). In order to elaborate these two perspectives of the spirit's 'conceived history,' the *Entäußerung* in the form of the pure concept belonging to the science is necessary; that is the indispensable element missing in Fichte's doctrine, not only in order to explain the effective truth of consciousness but also that of science itself.

**KEYWORDS:** consciousness, science, spirit, history, alienation.

## 1. Introduzione

Fichte e Hegel si possono denominare con qualche ragione i due principali rappresentanti o forse i veri fondatori dell' 'idealismo' tedesco, risp. nella versione trascendentale e nella versione assoluta. Essi lo hanno (ri)fondato a partire dal fatto che recepiscono il criticismo kantiano nelle relative due diverse modalità tra quelle possibili. Proprio la filosofia critica è da loro criticata proprio perché è valutata mero idealismo soggettivo, incapace di autofondazione sistematica. Secondo Fichte e Hegel quindi la proposta di Kant non è ineccepibile perché non si può giudicare perfettamente immanente.<sup>1</sup>

---

\* Articolo ricevuto il 31/08/2016 e approvato il 22/03/2017.

Tutte le traduzioni, se non viene segnalato altro, appartengono all'autore.

<sup>1</sup> Non si vuole e non si può dare l'impressione di ignorare la tesi di uno dei maggiori hegelisti odierni e interpreti della cosiddetta 'filosofia classica tedesca,' Walter Jaeschke, il quale intende proporre per Fichte, Schelling e Hegel la formula precisata *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant* – per quanto riguarda la decostruzione dell'etichetta storiografica di 'idealismo tedesco' cfr. JAESCHKE, W. Zur Genealogie des Deutschen Idealismus. Konstitutionsgeschichtliche Bemerkungen in methodologischer Absicht. In: Arndt, A., Jaeschke, W. (Hrsg.). **Materialismus und Spiritualismus: Philosophie und Wissenschaften nach 1848**. Hamburg: Meiner,



L'idealismo professato da Hegel non si oppone al realismo inteso come il mondo delle cose indipendenti dal soggetto (sarebbe ancora soggettivismo idealistico kantiano),<sup>2</sup> ma esso è il realismo *in toto* o non un sistema di idee che si contrappone a un ordine ontologicamente distinto. L'idealismo è progettato proprio per superare una simile (difettosa e autocontraddittoria) contrapposizione formalistico-metafisica, e proporsi come l'unico autentico realismo possibile. Hegel interviene, sin dalle sue prime tematizzazioni filosofiche, a 'perfezionare' l'impostazione dell'idealismo fichtiano che, a suo giudizio, non riusciva a risolvere proprio quel formalismo e riduce sostanzialmente il tutto al mero Io trascendentale o all'autocoscienza immediatamente autoponentesi. Il principio originario e inedito che costituiva la vera svolta, come anche Hegel ha da sempre riconosciuto, era stato intuito

---

2000. pp. 219-234; per l'altro tema più specifico cfr. JAESCHKE, W., ARNDT, A. **Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant: Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785 – 1845**. München, 2012. C.H. Beck, a seguito soprattutto delle critiche di vaghezza terminologica mosse in ONNASCH, E. Von Kant zu Hegel, oder: was heißt klassische deutsche Philosophie? In: Wigerling K., Lenski W. (Hrsg.). **Wissenschaft und Natur: Studien zur Aktualität der Philosophiegeschichte**. Wolfgang Neuser zum 60. Geburtstag. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz, 2011. pp. 109-123. Non si può tentare nemmeno una qualche sintesi. In modo del tutto generale il primo motivo che ha ispirato Jaeschke, è la constatazione senz'altro esatta che i tre filosofi denominati idealisti non si sono mai a rigore definiti tali e l'etichetta in genere sarebbe stata coniata successivamente in modo rimediato, senza badare seriamente al fenomeno filosofico-culturale a cui ci si riferiva (cf. JAESCHKE. Zur Genealogie des Deutschen Idealismus, p. 224). Tuttavia, per ragioni che si espliciteranno lungo l'analisi, non può non evidenziarsi che per loro definirsi filosofi implica necessariamente l'essere essenzialmente idealisti, poiché in più testi si traccia l'equazione tra filosofia e idealismo, per quanto ci siano anche dal punto storico diverse filosofie (unilaterali e insufficienti) e quindi diversi idealismi - oltre a forme di anti-idealismo che non meriterebbero il nome di filosofia. A riguardo vedi HEGEL, G.W.F. Wissenschaft der Logik. Die objektive Logik (1812/13). In: **Gesammelte Werke**, Bd. 21. Hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke. Hamburg: Meiner, 1985, pp. 142, 17-19, Der unendliche Progreß. Anmerkung 2. si può notare la seguente espressione "Ogni filosofia è essenzialmente idealismo o almeno ha questo stesso a suo principio, e la domanda è solo, in che senso questo stesso [sc. principio] sia effettivamente svolto," e ancora HEGEL, Wissenschaft der Logik. Die objektive Logik (1812/13) pp. 143, 9-11 la seguente definizione e spiegazione "Infatti lo spirito è in genere l'Idealista vero e proprio; in lui, già nel modo in cui è sentiente, rappresentante, ancora più purché sia pensante e concettuale, il contenuto non è come il cosiddetto esserci reale; nella semplicità dell'Io tale essere esteriore è solo tolto, esso è per me, è ideale in me." Tali formule inducono a dirigersi ermeneuticamente in tal senso. Per tanto in modo del tutto generale i tre filosofi cosiddetti idealisti, Fichte, Schelling e soprattutto Hegel, evitavano o hanno di proposito evitato di definirsi idealisti poiché il termine poteva suonare riduttivo o erroneo per le polivalenze critiche e quindi ambiguità semantiche. Pare impossibile non dovere ammettere che Hegel giudicasse Fichte un idealista puramente soggettivistico.

<sup>2</sup> Nemmeno si vuole e si può rinunciare a menzionare la nuova tendenza di critica hegeliana che recentemente è sorta e sviluppata nell'area americana per cui si è aperta una lettura intersoggettivistica, pragmatistica tra un olismo semantico e un antifondazionalismo epistemologico, il cui più autorevole rappresentante è Robert B. Brandom e la cosiddetta 'scuola di Pittsburgh' (per una ricognizione dettagliata e la copiosa bibliografia di riferimento cfr. CARNEVALE, A. Una ricostruzione «Fenomenologica» del dibattito americano su Hegel. **Postfilosofie. Rivista di pratica filosofia e di scienze umane**, anno 3, 2007, p. 159-180), e soprattutto con il confronto con quella continentale (si consideri a mo' di esempio Ruggiu L., Testa, I. (a cura di). **Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea**. Milano: Guerini e Associati, 2003, raccolta completa degli atti di una conferenza internazionale tenutasi nel Maggio del 2001 a Venezia proprio sui temi della ricezione hegeliana tra Europa e Nord America.), in un *milieu* critico-ermeneutico in cui si privilegia prevalentemente il primo Hegel. Su Brandom cfr. anche TÜRKEN, A. Brandom's Hegel: The Missing True Infinite. **Clio**, n. 44,1, 2014, p. 147-172.

proprio da Fichte. Esso consiste nella visione che fuori della coscienza non può sussistere proprio nulla, anche se tale intuizione hegelianamente non può essere soddisfacente nonostante sia assolutamente necessaria per dispiegare l'interezza del vero. Se non si comprende quindi il concetto dell'idealismo che Hegel riprende dalla concezione fichtiana completandola secondo la sua prospettiva, non si può davvero capire non solo il rapporto dei due pensatori ma nemmeno si riesce a delineare l'essenza decisiva del loro pensiero che risulta essenziale per quanto concerne la tematica in esame relativa alla nozione egoica e intrinsecamente quella ad essa collegata, di sistema. Senza questa intuizione fondamentale l'Io non potrebbe strutturarsi e modellarsi se non come sistema. L'Io quindi trova il suo fondamento assoluto in se stesso in modo che si 'autosistematizza' necessariamente per costruire la sua libertà. Non sembra eccessiva l'asserzione che la tipologia di 'sistemazione' o combinazione ragionata e pensata di questo binomio di Io e sistema nella loro eterogeneità decide dell'intera produzione di entrambi i filosofi. Con essa si ci intende rispondere 'autenticamente' alle aporie filosofiche di varia natura o a quelle impostazioni filosofiche giudicate tali (ad es. scetticismo, empirismo) e che in parte si scorgono sussistenti ancora nella presentazione kantiana.

Si avverte che la presente analisi si limita a presentare il rapporto tra Hegel e Fichte per il solo punto attinente alla concezione dell'Io o della soggettività autocoscienziale, per il quale Fichte ha lasciato un segno profondo, più di quanto si possa e si sia potuto immaginare, nella elaborazione hegeliana. Con ogni probabilità il sistema hegeliano non sarebbe potuto mai formarsi nel modo in cui si è poi realizzato, senza la produzione fichtiana. In questo esame la presentazione della concezione fichtiana tuttavia si dovrà, per ovvie ragioni, penalizzare e la si dovrà filtrare attraverso quella hegeliana, anche se in casi particolarmente rilevanti e a margine si cercherà di evidenziarne la 'manipolazione' più o meno intenzionale o le 'forzature' speculativo-ermeneutiche di Hegel rispetto alla citata produzione.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Per il rapporto tra Fichte e Hegel si rinvia anche per la bibliografia specifica essenziale a FURLANI, S. L'Idealismo speculativo di Hegel tra 'Oggettività' e 'Oggettivazione': Idealismo e Anti-idealismo tra Fichte e Hegel. In: **Verifiche: rivista trimestrale di scienze umane**, 36, n. 1-4, 2007, pp. 223-244, in cui si tenta di dimostrare che la critica fichtiana alla 'oggettivizzazione o reificazione' dell'assoluto nella 'dialettica' tra concetto e assoluto sia presentata *ante litteram* nella sua *Dottrina della scienza*. Addirittura in tale scritto si coglierebbe una problematica oggettiva che affliggerebbe il sistema hegeliano "[...] concepito come «sapere assoluto», ovvero come 'teoria dell'assoluto' dedotta 'scientificamente'." Inoltre in esso si nasconderebbe la 'crisi' della nozione idealistica generalizzata contestualmente come questione filosofica a sé (FURLANI, L'Idealismo speculativo di Hegel tra 'Oggettività' e 'Oggettivazione', p. 244). Un simile rilievo sarebbe ammissibile, per quanto riguarda Hegel, se il suo idealismo assoluto fosse confinabile interamente al 'sapere assoluto,' ossia alla presentazione della ultima figura fenomenologica, la quale non è affatto 'dedotta' dalla

Metodologicamente per non smarrirsi in possibili percorsi complessi e quantitativamente improponibili, si seguirà per lo più una direzione bio-grafica e cronico-teoretica delle opere hegeliane che interessano esplicitamente o allusivamente le tesi fichtiane.

## 2. Nessuna scienza (filosofica) senza sistema

Non si può nutrire alcun dubbio sul fatto che Fichte,<sup>4</sup> Schelling e Hegel sono animati dalla convinzione fondamentale che in genere la filosofia è recepita come un contenuto gnoseologico-speculativo inesplicabile senza un sistema, anzi senza il suo sistema appropriato. Senza una tale adeguatezza si procede con sistemi o inadeguati o talmente approssimativi, storiograficamente riscontrabili e accessibili che tuttavia formalmente non giustificano o rendono unilaterale quello stesso contenuto in qualche modo materialmente rappresentato. Secondo la loro attitudine 'filosofare' significa sostanzialmente 'meta-

---

scienza vera e propria, che invece dalla fenomenologia è e deve essere dedotta. In tale punto decisivo è da cogliere, al contrario, la differenza irriducibile tra Fichte e Hegel. Per il filosofo di Stoccarda il sapere non è affatto una manifestazione dell'assoluto e tanto meno la sua scienza stessa, anzi in qualche modo esso modula la sua figurazione totalmente inadeguata. La sua inadeguatezza dipende dal fatto che il sapere (fenomenologico) rappresenta (contraddittoriamente e necessariamente) una 'illusione' e un oblio della scienza medesima che emerge solo per la sua insopprimibile 'apparizione' continuamente contingente in modo da divenire anche materia fenomenologicamente organizzabile e quindi inerente *sui generis* al sistema.

<sup>4</sup> Sulla filosofia fichtiana la bibliografia è sterminata e soprattutto lo studio su di essa si può da poco avvalorare della terminazione dell'edizione scientifica accademica avvenuta nel 2013 in occasione del bicentenario della morte del filosofo (29 gennaio 1814 a Berlino). Per quanto riguarda l'aspetto prevalentemente teoretico del suo sistema, che più interessa in questa sede, sono da richiamare i testi delle relazioni presentate nel corso della giornata di studi *Fichte 1814-2014*. 'La filosofia teoretica' tenutasi il 18 marzo 2014 presso l'Istituto di Studi Germanici di Villa Sciarra (Roma), nell'ambito delle attività scientifiche della Scuola Superiore di Studi in Filosofia dell'Università di Roma *Tor Vergata* e pubblicati in **Fogli di Filosofia. Materiali di ricerca della Scuola Superiore di Studi in Filosofia**, fasc. 7, 2015. Ci si limita a evidenziare una tematica di priorità portata attinente alla nozione di 'fenomenologia,' la cui metodologia risale a Johann Heinrich Lambert che nel suo *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein* (1764) dal titolo molto significativo si compone la quarta parte intitolata eloquentemente *Phänomenologie oder Lehre vom Schein*, autore purtroppo ingiustamente poco considerato in genere e solo sfiorato con un intento meramente storiografico nella prima relazione della suddetta giornata fichtiana, cfr. DI TOMMASO, G. Alle origini del metodo fenomenologico. In: **Fogli di Filosofia. Materiali di ricerca della Scuola Superiore di Studi in Filosofia**, fasc. 7, 2015, p. 7, alle cui pagine esordienti si può rintracciare anche qualche accenno interessante sulla *Phänomenologie* hegeliana e le reazioni contemporanee a essa) e poco in proposito si aggiunge nella terza relazione, cfr. FERRAGUTO, F. La Fenomenologia di Fichte: Propedeutica e Applicazione. In: **Fogli di Filosofia. Materiali di ricerca della Scuola Superiore di Studi in Filosofia**, fasc. 7, 2015, p. 61-62, che comunque è ben impostato nella analisi sulla concezione fichtiana e sulla descrizione dei testi di riferimento oltre alla fornita bibliografia. Inoltre sono da menzionare per un approfondimento: SCHNELL, A. L'idée fondamentale du transcendantalisme fichtéen. In: **Archives de Philosophie**, 2009/3, Tome 72, p. 405-422; JIMENEZ-REDONDO, M. L'exposé de la Doctrine de la Science de 1805. In: **Archives de Philosophie** 2009/3, Tome 72, p. 463-481; GODDARD, J.-C. 1804-1805. La désubjektivation du transcendantal. In: **Archives de Philosophie** 2009/3, Tome 72, p. 423-441.

filosofare,' ovvero integrare o costruire *ex novo* quel materiale dato (anche storicamente) in forma incompiuta o difettosa. In tale modo si intende costituire una sua esposizione o presentazione epistemologica che le 'inerisce' (o tale viene propinata) non per una coerenza 'logica' di tipo analitico, alla maniera della contemporanea stagione inaugurata da Frege (che rimane tutto sommato all'enunciativo formale o semiotico), ma per una immanenza olistica e una inerenza auto-organizzantesi. In tal senso la filosofia vera e propria è concepita come un insieme che si articola in una sorta di auto-inerenza totale e integralmente compiuta. La scienza intrinsecamente lo dispone e lo pone a se stessa e il filosofo non è altro che il suo 'trasparente' e 'intellettuale' interprete in modo da renderla quindi universalmente accessibile. L'organicità autodispiegantesi e autosviluppantesi a mo' di una autoarticolazione vivente e henologicamente unitaria, in cui le 'parti' si strutturano come un tutto e il tutto si struttura a sua volta come immanenza auto-aderente e auto-inerente in ogni sua parte, impone quasi automaticamente una analisi meta-sistemica. Si instaura così una specifica attività speculativa e quindi epistemica tesa alla scoperta della presentazione trasparente della scienza stessa in modo che questa presentazione la giustifichi, per così dire, sul piano 'dottrinale' o espositivo – questo punto rischierebbe un'analisi specifica poiché questo rapporto non deve essere inteso come quello del tutto e del parti secondo la logica dell'essenza che contrae limiti riflessivi di entità particolari. I termini concettuali del piano sistemico nella sua interezza non possono essere la prova di una arbitraria o 'dogmatica' astrazione estrinseca e approssimativa con principi più o meno incoerenti o non pienamente rispondenti. Essi tutt'al più possono costituire la prova 'provata' dei sistemi insufficienti e deficitari dal punto di vista dalla autogiustificazione della scienza che si sono susseguiti lungo la storia della filosofia. In tal modo la ricerca della struttura sistemica diviene anche motivo dell'esigenza filosofica in genere e al contempo motivo particolare della propria ricerca che quella stessa esigenza generica sollecita. Questo schema (indiscusso e apoditticamente assunto per certo) nel tentativo dottrinale della spiegazione sistemica non poteva non implicare l'indagine per formulare un 'principio' funzionale sia sul piano espositivo e ancora di più sul piano autogiustificativo vero e proprio, come fattore determinante metodologico del filosofare stesso e come fondamento-inizio che 'realmente' animi e articoli tutto il contenuto ontologico ed effettuale nella sua completa e indefettibile interezza.

L'io è assunto da Fichte come unico assoluto principio funzionale ad assolvere il 'fondamento' della dottrina della scienza e della scienza stessa, quale esclusivo principio

metodologico-concettuale. Esso è considerato compatibile e competente a fungere da assioma basilare della realtà tutta e che al contempo la realtà tutta porta in sé nel suo ontologico permanente realizzarsi. In tal modo quella dottrina non è altro che la formulazione espositiva in termini di attività filosofica vera e propria. Infatti, nella *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801) che rappresenta, tra l'altro, il primo documento di una testimonianza rilevante e abbastanza compiuta di confronto che Hegel opera rispetto alla filosofia di Fichte e quindi al suo sistema, si definisce già il plesso di riferimenti critici che Hegel muove alla posizione fichtiana, nonostante la sua fondamentale imprescindibilità. Nella prima pagina del secondo capitolo *Darstellung des Fichteschen Systems* si esordisce con il sistematico *Grundsatz* della *Wissenschaftslehre*, che rappresenta il punto strategico nonché lo spunto originario e determinativo di tutto il rapporto tra i due filosofi e lo sviluppo successivo da parte di Hegel. In parte arbitrariamente (e con analogie schellinghiane) tale *Grundlage* è vista meramente come “*intellektuelle Anschauung, reines Denken seiner selbst, reines Selbstbewußtsein Ich = Ich, Ich bin.*”<sup>5</sup> Per quanto ancora non si sia consumata per Hegel la differenza netta tra il fenomenologico e il logico, che non avverrà prima della *Phänomenologie des Geistes*, si critica la categoria dell'identità di soggetto-oggetto con cui si identifica l'assoluto (schellinghianamente inteso) e quindi l'Io fichtiano.<sup>6</sup> La visione hegeliana mostra di contenere non tanto, anzi con ogni probabilità per nulla, l'identità assoluta nella sua originaria deduzione conseguita con un'operazione logico- astrattiva, ma una immediatezza (auto)riflessiva. In tale immediatezza autocoscienziale il

<sup>5</sup> HEGEL, G.W.F. Jenaer kritische Schriften. In: **Gesammelte Werke**, Bd. 4. Hrsg. von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler. Hamburg: Meiner, 1968, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* pp. 34,13-15.

<sup>6</sup> A rigor di termini e testualmente l'identificazione dell'identità soggetto-oggetto con l'Io autoponentesi fichtiano è un'interpretazione arbitraria. Fichte nel testo citato da Hegel lo esclude chiaramente, poiché l'autoporsi dell'Io non solo è incondizionato e quindi non solo è l'assoluto presupposto di ogni altro porre di qualsiasi tipo, ma esso non è mai oggetto e tanto meno auto-oggettivizzazione, ma è pura attività 'soggettiva' nella sua incontaminata e inalterabile originarietà. L'Io nella concezione fichtiana è interamente analitico e non tollera nessuna distinzione in se stesso, nemmeno formale, come: “*Also das Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Thätigkeit desselben. – Das Ich setzt sich selbst, und es ist, vermöge dieses blossen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: das Ich ist, und es setzt sein Seyn, vermöge seines blossen Seyns.* -” (FICHTE, J.G. *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*. In: **Werke**. Bd. 1,2. Hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Jakob Stuttgart-Bad Connstatt 1965, p. 259, 3-5). Nella proposizione 'Io sono Io,' il porre e l'essere sono assolutamente identici, sono attività e autoattività assolute dell'Io e non ammettono per definizione nessuna bipolarizzazione o distinzione, anzi tale prerogativa è in definitiva quanto distingue tale proposizione da qualsiasi altra analitica, quale  $A = A$ , che la 'deve' presupporre. Indubbiamente si notano ancora influenze schellinghiane poderose e soprattutto dall'appena pubblicato *System des transzendentalen Idealismus* (1800). Infatti essenzialmente si configura l'Io assoluto fichtiano come un atto primario di intellettualismo intuitivo autocoscienziale che scaturisce dall'Assoluto e non dall'Io autoponentesi in modo inconfondibilmente fondamentale e inassimilabilmente unico.

giovane critico può ricavare una nozione che gli si rivelerà feconda per il suo futuro sistema. Questa nozione è quella della *Erscheinung* che pone nell'identità (apparente appunto) non una unità ma proprio una dualità (infinitamente oppositiva e non risolvibile in se stessa), una posizione raddoppiante. Una auto-opposizione intrinseca non è riferibile a nessuna direzione in se stessa a partire da una pretesa ma anche da un 'concetto' dell'egoicità irrinunciabile. In tal modo si guadagnano sia il contenuto proprio della filosofia, ovvero la totalità, che una simile determinazione di intuizione intellettuale o di autointuizione articola e traccia, sia la metodologia gnoseologica di una simile 'opposizione' originaria che nell'eguaglianza egoica si delinea e quindi 'si riflette.'<sup>7</sup> Dal punto di vista metodologico, Hegel ricava la bipolarità fondamentale tra *Wissenschaft* e *Wissen*, per cui la filosofia non è altro che la scienza del sapere, e precisamente perché non può arrestarsi (unilateralmente) a prendere atto della intuizione intellettuale e del suo contenuto autoponente. Questa duplicità è sì necessaria ma non per identificarvi la scienza stessa nel suo aspetto essenziale ma per dirigere alla sua scienza che è la stessa filosofia.<sup>8</sup> Il *Wissen* infatti è definito: "Questo essere identico [*sc.*

---

<sup>7</sup> Hegel, pur riferendosi a un passo della *Grundlage* (FICHTE. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, p. 271,17-30) forza arbitrariamente la dimostrazione in esso contenuto, poiché l'opposizione del non Io non è valida e pertanto è per definizione inammissibile in una equivalenza logico-formale e riflessiva all'originario autoporsi dell'Io, come invece si insinua. Per il primo idealista l'opposto non Io è posto *nell'Io* (nell'identità coscienziale) poiché è tolta l'identità egoica non per contraddizione (Hegel) ma perché essa si svolge nell'identità stessa dell'Io che il non-Io presuppone necessariamente. Ne consegue che nell'originario Io è prodotta la coscienza empirica, 'un' Io che è tale solo perché è (posto) diviso dal non Io, il che dimostra per Fichte non solo la validità della prima proposizione fondamentale ma anche quanto dedotto, per la categoria della negazione che non si può in tale sede approfondire. Tuttavia, questo procedimento fichtiano ha una enorme influenza su Hegel che ne ricava non solo il principio dell'*Aufhebung* riletto secondo postulati propri ma determina anche la differenza tra la coscienza e il concetto, il sapere e la verità. Infatti da una parte la coscienza è posta come un oggetto qualsiasi e quindi privata di quel privilegio fondativo originario che nel trattato fichtiano le si assegna e che si è appena potuto menzionare; dall'altra parte segna l'inizio non logico della coscienza stessa, ma anche l'inizio logico delle prime categorie di essere e non essere e quindi il fondamento assoluto della scienza. Senza timore di esagerare, tutto il futuro sistema hegeliano risponderà a questa domanda che Fichte pone includendo in essa la risposta: "*wie lassen A und – A, Seyn und Nicht-Seyn, Realität und Negation sich zusammendenken, ohne dass sie sich vernichten und aufheben?*" (FICHTE. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 269 35-37), solo che la risposta in lui attiene a quanto si presuppone dell'Io (identico), mentre in Hegel (articolatamente a partire dal 1807) è il principio fondamentale del contenuto stesso del filosofare o dello speculare. In tal modo hegelianamente si profila la secondarietà della coscienza che non presuppone l'Io e non è un suo prodotto, ma presuppone il pensiero in sé stesso e al contempo presuppone di essere pensata.

<sup>8</sup> Hegel rinvia implicitamente al passo fichtiano in cui si tenta di dimostrare la eventuale domanda sulla 'certezza' della proposizione fondamentale della scienza filosofica che appunto secondo Fichte non può darsi a priori e precedentemente alla realizzazione della scienza stessa e ancora più pregnantemente "la possibilità della scienza richiesta si lascia dimostrare solo attraverso la sua effettualità," cfr. FICHTE, J.G. *Ueber der Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift. Werke*. Bd. 2,1. Hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Jakob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965. *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre überhaupt*, § 1. *Hypothetisch aufgestellter Begriff der Wissenschaftslehre* (1794), p. 43. Si tratta di un principio davvero fondativo che Hegel mutua da Fichte e lo rielabora con una complessità e fecondità teoretiche di enorme portata e decisiva a più livelli. Si può dedurre certamente che l'unica nozione autentica di *Wirklichkeit* in

l'intuizione intellettuale posta uguale a tutto] di tutta la coscienza empirica con la pura"<sup>9</sup> e questo costituisce l'obbligato compito epistemico-speculativo della filosofia, quello di "indicare la molteplicità della coscienza empirica come identica con la pura attraverso l'atto, attraverso l'effettuale sviluppo dell'oggettivo dall'Io e descrivere la totalità della coscienza empirica come l'oggettiva totalità dell'autocoscienza."<sup>10</sup> La tautologica proposizione Io = Io presenta alla scienza 'l'intera molteplicità del sapere.' Questa duplicazione egoica o (auto)coscienziale e quindi (costitutivamente) autocontraddittoria per l'irrisolta contrapposizione di Io e non Io, è il risultato della mera riflessione. Anzi ancora più precisamente, si asserisce: "Alla mera riflessione appare questa deduzione come il cominciare contraddittorio [*das widersprechende Beginnen*]."<sup>11</sup> La sintesi (Io + non-Io) non è possibile poiché l'analisi è intellettualisticamente e riflessivamente una mera astrazione che si fonda 'indifferentemente' e autocontraddittoriamente su *ideelle Faktoren*, ovvero come 'attività che assolutamente non devono essere concetti' e soprattutto inservibile 'per un sistema il cui principio è l'identità.' La motivazione risiede nella illustrazione che nulla è effettivamente (logicamente, concettualmente) decidibile in un simile operare sistematico.<sup>12</sup> Il principio di identità, posto così, non comincia nulla se non un mero vuoto formalistico di un immediato intuitivo soggettivistico. Si evidenzia anche uno schema di prioritaria importanza, dalle potenzialità ancora non completamente percorse e prodromico della strutturazione dell'intero sistema nella maturità. Come si è rilevato in un passo precedente,<sup>13</sup> l'identità dei due

---

filosofia è la filosofia stessa nella sua dispiegata e autodimostrantesi compiutezza totale. Le modalità di tale *Wirklichkeit* rimane comunque profondamente diversificata tra i due pensatori: Fichte si lega all'assolutezza originaria attiva dell'Io per cui la scienza è il sapere nell'articolazione deduttiva e autodeduttiva dell'Io stesso, Hegel lo limita all'attività antinomica e antitetica dello spirito, al sapere che presuppone la sua vera scienza poiché ne rappresenta la forma necessaria ma 'ineffettuale,' interamente inadeguata. Sulla nozione di *Wirklichkeit* hegeliana si è tenuta una recente conferenza molto proficua, i cui punti salienti e di discussione sinteticamente si possono reperire in GIUSPOLI, P. La 'Realtà' secondo Hegel. In margine alla *International Hegel Conference* (Padova, 3-5 giugno 2015). In: **Verifiche**, XLIV, 1-4, 2015, p. 173-188. Ci si permette solo di accennare in generale, anche se il lemma è assolutamente polisemico e è da contestualizzare all'interno delle varie latitudini del sistema hegeliano, esso indica quanto di unitario costituisce un ente, non l'oggettività distinta dalla soggettività, ma l'oggettività completamente appropriata a questa, e rappresenta per antonomasia il sillogismo teleologico sul finire della *Wesenslogik*.

<sup>9</sup> HEGEL. Jenaer kritische Schriften. Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, p. 36,22-23.

<sup>10</sup> HEGEL. Jenaer kritische Schriften. Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, p. 36,24-27.

<sup>11</sup> HEGEL. Jenaer kritische Schriften. Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, p. 36,28-29.

<sup>12</sup> HEGEL. Jenaer kritische Schriften. Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, p. 39,1-6.

<sup>13</sup> HEGEL. Jenaer kritische Schriften. Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, p. 36,35-37,1.



contrapposti, quale risultato del principio fondativo dell'Io o coscienza pura (trascendentale), dipende dalla posizione (capovolta) del rapporto coscienza pura/coscienza empirica. L'empirica non può essere considerata come 'un uscire dalla pura,' poiché 'secondo questa visione' non si potrebbe determinare una scienza del sapere, il fondamento e il contenuto effettivi della filosofia stessa; infatti essa non potrebbe che essere *etwas Widersinnig*. La motivazione principale di una eventuale absurdità è dovuta alla procedura riflessiva di Fichte, il quale, secondo Hegel, avrebbe operato un'astrazione della coscienza empirica dalla pura e l'avrebbe posta a fondamento della sua visione in modo che in tale procedimento astrattivo 'la riflessione isola [*isoliert*] il suo contrapporre.' Ne consegue che la riflessione stessa dipendente dal *Verstand* con il quale essa è praticamente identificata nel passo in esame, "è in sé e per sé inadatta ad afferrare la intuizione trascendentale,"<sup>14</sup> quindi inadatta strutturalmente e 'sistematicamente' a fondare e divenire oggetto epistemicamente strutturato e strutturabile e quindi ad assurgere anche a una scienza di se stessa. La riflessione intellettualistica per antonomasia e in assoluto è incompetente epistemologicamente. Hegel aggiunge o abbozza una valutazione ancora più decisiva, ma soprattutto distingue le facoltà teoretiche, per così dire, nel seguente modo ancora più pregnante:

[...] und wenn die Vernunft auch zur Selbsterkennung durchgedrungen ist, so verkehrt die Reflexion das Vernünftige, wo ihr Raum gegeben wird, wieder in ein Entgegengesetztes.<sup>15</sup>

La locuzione darebbe adito a molteplici considerazioni, ma qui si può solo asserire che il razionale (lo speculativo) è ciò che è presupposto dalla riflessione per comprendersi e non viceversa. Infatti, come si continua subito dopo, la ragione è l'unica determinazione che assegna e dirige il compito della filosofia, altrimenti si resta nella inconsistenza irrazionale e autocontraddittoria della riflessività dei contrapposti, Io/non Io, infinito/finito, soggetto/oggetto, unità/molteplicità ecc., che reclama però di essere nella *Wirklichkeit* filosofica, cioè di essere compresa nella sua verità inaccessibile all'intuizionismo intellettualistico. Si approfondisce la critica in termini piuttosto negativi circa la filosofia fichtiana con *Glauben und Wissen* poiché si accentua quanto già rilevato nella *Differenz*. Del

<sup>14</sup> HEGEL. Jenaer kritische Schriften. Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, p. 37,1-3.

<sup>15</sup> HEGEL. Jenaer kritische Schriften. Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, p. 37,4-5: "[...] e se anche la ragione è imposta all'autoconoscenza, allora la riflessione converte di nuovo in un opposto il razionale, in cui il suo spazio viene dato."

tutto sommariamente si ribadisce la vuotezza soggettiva o egoica del *Grundsatz* fichtiano per il suo assoluto formalismo accentuato al punto di non ravvisare alcuna effettiva differenza tra la dottrina fichtiana e il dogmatismo 'agnostico' di Jacobi. Si dichiara in un punto di prioritario valore teoretico e sistematico che il formalismo del *Wissen* denominato 'idealistico' (*idealistisch*) attinente alla filosofia di Jacobi si rispecchia senza nessuna variazione nella comune impostazione derivante 'attraverso il principio di soggettività,' ma soprattutto ne rileva una conseguenza gnoseologico-epistemica per il fatto "che l'identità assoluta non è per conoscere e sapere, ma solo per la fede."<sup>16</sup> Oltre al dato testuale di una certa differenza tra i due verbi sostantivati, emerge il rilievo essenziale e ancora non ben focalizzato che l'attività filosofica non possa affatto abdicare al conoscere epistemico e quindi al pensare ciò che la giusta proposizione dell'identità assoluta offre e contiene in sé. Questa identità non può rimanere solo oggetto di venerazione cultuale o dichiarazione kerigmatica (che addirittura alla fine porti al nichilismo come in Jacobi) e nemmeno può divenire un 'realizzabile' effimero di una operazione pratico-volitiva senza contenuto solo perché postulato da un mero *Sollen* categorico. Una simile cornice 'idealistica' non può che far persistere in una vuotezza soggettiva senza vero spessore alcuno e in una pura attività indefinitamente e indeterminatamente vane. Infatti nella mera forma soggettiva dell'intuire e del sentire rimane un atto a sé stante e improduttivo in se stesso. La motivazione teoretica consiste nel fatto che mancano assolutamente *Dinge* quale oggetto di tali attività di percezione sensibile dell'io che appunto in tal modo "intuisce solo il suo sentire e il suo intuire e sa solo il suo sapere." Ne consegue che a una simile vuota attività pura soggettiva risulti "il primo e [l'] unico certo,"<sup>17</sup> mentre non può essere che un unilateralismo infondato. In seconda battuta comunque se ne recupera la valenza 'metodica' proprio perché mostra la coscienza e quindi il sapere coscienziale del puro io nella 'verità' della sua incompiutezza e quindi la sua non filosoficità poiché per la filosofia "la verità e la certezza è unicamente in ciò che non è incompiuto, né un'astrazione, né condizionato."<sup>18</sup> Si configura la bipolarizzazione tra il non filosofico e il filosofico, il sapere e il conoscere che è provocato necessariamente dal coscienziale. Una simile indagine doveva riservare esplorazioni e teorizzazioni ancora

<sup>16</sup> HEGEL, G.W.F. Jenaer kritische Schriften. Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie. In: **Gesammelte Werke**. Bd. IV, Hrsg. von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler. Hamburg: Meiner, 1968. p. 389,21-25.

<sup>17</sup> HEGEL. Jenaer kritische Schriften, p. 389,35-390,5.

<sup>18</sup> HEGEL. Jenaer kritische Schriften, p. 391,20-27.

insospettabili e ancora indistintamente magmatiche, anche se la sua traccia decisiva era stata ormai segnata definitivamente.

Tale panoramica, che rimane interrottamente come sfondo e orizzonte entro cui muoversi, induce Hegel a esaminare attentamente l'entità coscienziale nelle immediate fasi successive fino al 1807. Il periodo jenesi vede una oscillazione significativa in proposito. Nella prima composizione frammentaria sulla filosofia speculativa, la coscienza, anzi il suo *Wesen*, è posto nella *Philosophie des Geistes*.<sup>19</sup> Essa viene modulata secondo l'opposizione fichtiana e rivisitata in base allo schema sistematico che la coscienza di per sé non può essere se non una entità presupponente la sfera della natura e inerente pertanto alla sfera dello spirito che comincia a essere prospettato come la mediazione della natura. In tal modo si invertono in qualche modo i termini della relazione, non più la natura dallo spirito (coscienza) ma lo spirito dalla natura, poiché sono i due poli della riflessione in linea di massima. La definizione è improntata essenzialmente sul contrasto interno dell'identità e della differenza, della già suindicata dicotomia dialettica e dinamica del soggetto autocosciente e dell'oggetto di cui si è coscienti in modo da costituire l'unità e quindi da attivare il togliimento dell'opposizione. Nonostante questo guadagno sistematico, Hegel sembra nutrire qualche precipua perplessità di cui nei successivi due anni jenesi (1804-06) circa si hanno solo tracce. La riscoperta o la scoperta della logica e della metafisica di Aristotele molto probabilmente lo spingono a riconsiderare il razionale, lo speculativo. Sta di fatto che l'Io o la coscienza sono considerati entità metafisiche vere e proprie, prospettiva confermata implicitamente dalla trattazione della filosofia dello spirito jenesi successiva che appunto non presenta alcuna segnalazione di una qualche presenza di trattazione della coscienza in essa. Nella logica jenesi compare la tradizionale divisione tra logica (piano concettuale) e metafisica (piano ontologico), tuttavia con modifiche alquanto significative che contengono *in nuce* e non ancora pienamente sviluppate la futura impostazione della scienza logica. Si può infatti notare che il dominio metafisico comincia proprio con le procedure gnoseologiche in cui si manifestano quelle esigenze del superamento di una metafisica (dogmaticamente) realistica, in cui l'oggetto conosciuto razionalmente è posto come trascendente all'atto conoscente. La scienza logica vera e propria dovrà rigettare questo dualismo poiché formalistico, unilateralmente

---

<sup>19</sup> HEGEL. Jenaer Systementwürfe I. III Philosophie des Geistes, Fr. 18. Das Wesen es Bewußtseyn ... In: **Gesammelte Werke**. Bd. 6., Hrsg. von Klaus Düsing und Heinz Kimmerle. Hamburg: Meiner. 1975. pp. 273-280.

oggettivistico e non pienamente intrinseco-immanente, come in qualche modo il criticismo kantiano aveva dimostrato. Hegel altera anche la serie degli oggetti della metafisica classica e la loro determinazione, poiché non solo non si limita a individuarli nei tre enti principali, anima, mondo e ente sommo, ma a introdurre, dopo la citata prima sezione dell'*Erkennen*, la divisione ricalcata sulla nozione di oggettività e soggettività (preludio quasi informale della definitiva divisione della logica in oggettiva e soggettiva). Pertanto si prevede una prima sezione della *Metaphysik der Objectivität*, tripartita in *I. Die Seele*, *B. Die Welt* e *C. Das höchste Wesen*, e una seconda sezione della *Metaphysik der Subjectivität*, tripartita in *I. Theoretisches Ich, oder Bewußtseyn*, *II. Praktisches Ich* e *III. Der absolute Geist*.<sup>20</sup>

La metafisicizzazione della coscienza e quindi dello spirito, per cui essa, al pari dell'anima, si intendeva atta a costituire una configurazione puramente razionale o pneumatologica, che magari corrispondesse nella filosofia dello spirito all'intelligenza o facoltà teoretica dello spirito, come pare sostenersi nel terzo *Systementwürfe*,<sup>21</sup> non poteva durare a lungo. Una coscienza quindi atta a formare un sistema aprioristico che trasformasse in soggettività (spirituale) quanto si era proposto nella sua oggettività (sostanziale), ben presto (all'incirca appena terminato il periodo jenese) non poteva che avvertirsi estremamente inconseguibile e insostenibile. Anche se non ci sono documentazioni esplicite, la tematica

<sup>20</sup> HEGEL, G.W.F. Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik und Naturphilosophie. Metaphysik. In: **Gesammelte Werke**, Bd. 7. Hrsg. von Rolf-Peter Horstmann und Johann Heinrich Trede. Hamburg: Meiner. 1971. pp. 127-178.

<sup>21</sup> HEGEL, G.W.F. Jenaer Systementwürfe III. [Philosophie des Geistes]. [I. Geist nach seinem Begriffe.] [a. Intelligenz]. In: **Gesammelte Werke**. Bd. 8. Hrsg. Rolf-Peter Horstmann und Johann Heinrich Trede. Hamburg: Meiner, 1975. pp. 185-201. La questione della coscienza a partire dal 1805 (ultima fase del periodo jenese) e fino a novembre-dicembre 1808 (agli inizi di quello norimberghese), all'interno della tematica del *Geist*, nonostante la concezione e la pubblicazione della *Phänomenologie des Geistes*, costituisce ancora un argomento irto di difficoltà teoretico-sistematiche. Un indizio fa presumere che Hegel, al momento della preparazione della prima lezione alla classe media del ginnasio a Norimberga, abbia tentato di concepire una dottrina dal tono metafisico circa la coscienza e i connessi elementi del *Wissen* e dell'*Erkennen*, come si riporta nel titolo del primo *Ansatz* quasi immediatamente abbandonato della *Geisteslehre*, spiegato successivamente con il lemma *Pneumatologie* (cfr. nota nell'apparato critico HEGEL, G.W.F. Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808-1816). Kurse · Manuskripte und Diktate. Mittelklasse Logik: Geisteslehre · Manuskript 1808/09. In: **Gesammelte Werke**. Bd. 10. Hrsg. von Klaus Krotzsch. Hamburg: Meiner. 2006. p. 5,1-7. Tuttavia, in questo contesto biografico e teoricamente evolutivo ciò che risalta è il rapporto tra coscienza e *Anfang* filosofico-sistematico, già programmato nelle ultime pagine del *Sapere assoluto* della *Phänomenologie des Geistes*, ma ancora non delineato né focalizzato. Solo con il secondo manoscritto, il primo abbozzo della enciclopedia filosofica, si concepisce l'*Anfang* logico-sistematico nella sua struttura propria e soprattutto la necessità della pura apriorità razionale della scienza che non può contenere nulla di empirico-aposterioristico e quindi nulla di coscienziale e spirituale, punto critico proprio delle filosofie soggettivistiche che finivano per essere una indebita metafisicizzazione del sensibile, come si criticava nel *Glauben* (cfr. specialmente HEGEL. Jenaer kritische Schriften, p. 391,18-396,36 e 405,8-407,15). Si osservino i paragrafi 1-11 della *Philosophische Enzyklopädie* in HEGEL. Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808-1816), Oberklasse Philosophische Vorbereitungswissenschaften: Philosophische Enzyklopädie · Diktat 1808/09 mit Einträgen, p. 61,7-63,2.

coscienziale non poteva consumarsi in una sorta di posizionamento sistematico come appena descritto. La coscienza non poteva determinarsi sostanza metafisica che contraddiceva interamente l'intero concetto di spirito. Il punto principale irrinunciabile è assunto dalla gnoseologia aristotelica che decreta il generico assioma della originaria fonte di conoscenza nell'esperienza. L'*Erfahrung* è da qualificare come il preciso dominio della coscienza e quindi del sapere dello spirito, come in qualche modo si definiva già nella *Differenz* e nel *Glauben*. L'esperienza pertanto determina per definizione la costituzione del figurarsi dello spirito nel suo esperire in genere e nel suo autentico esperirsi, poiché anche l'empirismo se non vuole essere dogmatico e quindi suscettibile di attacchi scettici deve essere adeguatamente compreso, epistemicamente conosciuto e sistematicamente giustificato. Nella mente di Hegel si realizzano due percorsi paralleli, uno quello di una 'fenomenologizzazione' della coscienza, il secondo consequenziale altrettanto rilevante di una sua 'de-metaficizzazione/de-logicizzazione' che non è l'immediato e automatico effetto del primo, anzi per certi versi postula interventi teoretici più sottili e complessi. In linea di massima e come schema irrinunciabile l'entità dello spirito e quindi della sua configurazione iniziale e prioritaria è da relegare nel regno fenomenico-empirico, poiché intrinsecamente e insuperabilmente segnata dalla differenza di soggettivo e oggettivo, di forma e contenuto, di duplicità 'rappresentazionale' irrisolta e in se stessa irrisolvibile.

Lo spirito nella forma immediata coscienziale configura l'immediatezza empirica della sua attività gnoseologica e produce il presupposto assolutamente necessario della scienza, poiché filosoficamente non interessa l'immediatezza del rappresentare nelle varie modalità o gradualità coscienziali, ma il suo 'formato' teorico, il suo risultato in vista della scienza o della verità tutta intera. Non si tratta quindi di raccontare i fatti evenemenziali nel loro mero accadere e nella loro attuazione figurale, ma di fornire l'unico presupposto accettabile filosoficamente e funzionale al sistema stesso, ovvero di offrire il contenuto teoretico ricavabile da una 'ricognizione' spirituale anche se la dimensione rimane totalmente immersa negli accadimenti del movimento inerente all'inappropriatezza intrinseca dell'immediato naturale e del suo essere spiritualmente mediato. Infatti, si tratta di un *erscheinendes Wissen*, a cui la *Wissenschaft* non può permettersi di appellarsi semplicemente "poiché da una parte essa si richiamerebbe parimenti di nuovo a un essere, dall'altra parte però a sé come nella guisa in cui essa è nel conoscere non vero, cioè in una cattiva guisa del suo essere, e alla sua

apparenza piuttosto che a ciò in cui essa è in sé e per sé.”<sup>22</sup> Hegel intraprende quindi la presentazione epistemicamente appropriata e autentica di tale sapere apparente sul fondamento, appena descritto, cioè di ridurre la scienza a un fenomeno coscienziale o meglio di percorrere questa riduzione. In questa riduzione non può esserci vero conoscere e tanto meno si può delineare “la libera scienza moventesi nella sua forma peculiare,” il che comporta una trattazione di ciò che è assumibile come “la via della coscienza naturale che giunge al vero sapere.”<sup>23</sup>

### 3. Nessuna scienza senza autocoscienza.

La coscienza nella sua struttura di tipo ‘fenomenologico,’ suscettibile di costruzione non logica mediante la sua effettualità precipua e peculiare, rappresenta ciò che ‘dà principio’ alla scienza e al suo sistema effettivo, benché nell’unica modalità appunto epistemicamente sostenibile, ovvero nella modalità preliminare e introduttiva. Essa offre in pari tempo un elemento di ciò di cui la scienza stessa non può fare a meno, oltre a costituire esso stesso un componente specifico nel suo sistema.<sup>24</sup> Infatti il sistema comporta in se stesso la scienza specifica della coscienza come qualsiasi altra entità quale ad es. il tempo, la luce nella filosofia della natura o la morale, la storia nella filosofia dello spirito. Del resto nemmeno la coscienza può fare a meno di percorrere la sua verità che non può non coincidere con la ‘non-verità’, ovvero riflessività apparente, della scienza e al contempo di elevarsi alla scienza. La

<sup>22</sup> HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. In: **Gesammelte Werke**, Bd. 9. Hrsg. von Wolfgang Bonsiepen (†) und Reinhard Heede Hamburg: Meiner. 1980. Einleitung, p. 55,26-30. Non si può esaminare dettagliatamente la visione hegeliana per quanto riguarda l’apparire della scienza che risponde alle varie più o meno inconsistenti e arbitrarie configurazioni delle varie correnti filosofiche – allusivamente è da includere anche a Fichte - che pertanto “costituiscono solo una vuota apparenza del sapere la quale dilegua immediatamente prima della insorgente [*aufretenden*] scienza.” (HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*, p. 55,11-12). L’apparire della scienza quindi deve essere affrontata dal punto di vista della scienza, poiché è scienza essa stessa nella misura in cui se ne colga la forma con cui la scienza stessa la coglie e ancor prima la realizza in se stessa. Hegel però non pare chiedersi perché la scienza abbia la necessità di apparire e nemmeno se e perché abbia necessità di conoscere questo suo apparire. La relazione della scienza alla sua apparenza non sembra far superare le difficoltà teoretico-sistematiche che egli stesso critica ai filosofi precedenti e *in primis* all’Io di Fichte, ovvero inerenti all’attività riflessiva. Tuttavia Hegel induce a ritenere che l’*Aufreten* della scienza, che rende questa stessa *eine Erscheinung*, e quindi non ancora permette alla scienza di essere eseguita e sviluppata *in ihrer Wahrheit* e la lascia nei limiti di un fenomeno coscienzialmente percepito e analizzato, sia il mero suo essere che nell’apparire non è negabile anche se travisabile come un mero fenomeno tra tanti altri.

<sup>23</sup> HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*, p. 55,33-35.

<sup>24</sup> Per un approfondimento sulla *querelle* tra una visione ontologista e una trasformazionalistica circa il rapporto scienza/coscienza nell’*Absolute Wissen* che si è sviluppato nell’ultimo ventennio del secolo scorso, cfr. HOULGATE, S. *Absolute Knowing Revisited*. In: **The Owl of Minerva**, 30, Fall 1998, p. 51-67 e WILLIAMS, R.R. *Towards a Non-Foundational Absolute Knowing*. In: **The Owl of Minerva**, 30, Fall 1998, 83-101.

coscienza non è destinata a togliersi per trasformarsi nella scienza, ma a entrare nel livello superiore dove viene meno proprio essa stessa, coscienza, viene meno la sua stessa sfera fenomenologica, che a sua volta in modo adeguato deve essere 'epistemicamente' concepita e conosciuta. Hegel sul finire del periodo jenesi raggiunge quindi la coscienza del completo significato di una fenomenologia che sia 'sapere' mediato e automediato, e inizia a progettare un percorso che superi il 'naturalismo' del *Bewußtsein* che si determina da solo e assurge a unico sapere, restando in quell'originario e insuperabile unilateralismo. In contrapposizione soprattutto a Fichte al quale (per certi versi arbitrariamente) si rimprovera di essersi arrestato alla vuotezza concettuale della coscienza stessa, Hegel recupera la sua 'reale' situazione caratterizzata da termini esattamente opposti a quelli della dottrina della scienza dell'altro idealista. Il *Bewußtsein* nella sua naturalità non solo non può essere una realtà metafisica poiché non ne mostra nessun contenuto, ma necessita di una verifica serrata e impietosa per acquisire la sua vera realtà di 'coscienza', ovvero essa "si dimostrerà essere solo concetto del sapere o sapere non reale [*reales*]."<sup>25</sup> La fenomenologia serve per percorrere 'kenoticamente' questo concettuale irreali e assolutamente non ideale, di per sé solo vuoto, da valutarsi come "via del dubbio o più propriamente come via della disperazione."<sup>26</sup> La coscienza naturale per progredire dalla sua irreali concettualità, sebbene essa si reputi reale sapere, deve intraprendere un tale percorso che assume una valenza 'negativa,' poiché solo ciò che le vale "per perdita di se stessa [*für Verlust seiner selbst*]" provoca "la realizzazione del concetto [*die Realisierung des Begriffs*]," e quasi epifenomenicamente che "essa perde su questa via la sua verità."<sup>27</sup> La coscienza 'realizza' il concetto non di se stessa, ma del sapere e quindi mostra nella sua naturalità immediata il proprio mero concetto di sapere irrealizzabile. In altre parole una volta percorsa la via della realizzazione del sapere la coscienza mostra che la sua verità è un immediato puramente naturale, un inconsistente che attraverso la suddetta via di inquietudine angosciosa e figurale, è destinato a far subentrare la realtà del suo sapere che altrimenti è solo irreali. Ma questa negativa verità della coscienza naturale è solo un percorso unilaterale e per giunta unilateralmente negativo che determina anche "un sapere che rende sua essenza questa unilateralità."<sup>28</sup> La ragione sta nel fatto che si rimane nel fenomenico e nella sfera del coscienziale, in quel dominio insuperabilmente ipotecato sempre da quella

---

<sup>25</sup> HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*, p. 56,1-2.

<sup>26</sup> HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*, p. 56,1-2.

<sup>27</sup> HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*, p. 56,3-7.

<sup>28</sup> HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*, p. 57,4-5.

immediatezza naturale che non cessa mai di essere se stessa, ossia vuoto concetto del sapere. Tale nozione o tali note dell'entità coscienziale, ovvero il suo proprio apparire fenomenicamente 'appariscende,' è molto simile alle connotazioni della critica all'Io fichtiano, la cui naturalizzazione da parte di Hegel ha permesso comunque un suo recupero teoritico-sistematico di insostituibile e imparagonabile spessore e pregnanza. Nonostante le proprie interpretazioni in qualche punto pregiudizievoli e non aderenti, Hegel ha il merito di avere giustamente enfatizzato che l'Io, nel modo in cui è stato concepito da Fichte, è fenomeno naturale e solo in quanto tale può rivendicare la sua insostituibile funzione e quindi il suo vero 'servizio' alla scienza, solo che l'Io fichtiano in verità è concepito in modo da sottrarre ad esso la fenomenicità kantiana, la categorialità dipendente dal sensibile. D'altra parte però Fichte quasi autocontraddittoriamente non può ignorare che in qualche modo la fenomenicità è essenziale all'Io, anzi la deve ineluttabilmente generare 'ma' nell'unico modo possibile, nel senso che l'Io determina il suo negativo 'e non' il negativo dell'Io determina il mero negativo universalmente e necessariamente. In questa sorta di schematismo fichtiano è scorta invece la pecca di unilateralismo da parte di Hegel, al quale si potrebbe obiettare di non rispondere pienamente al perché l'Io debba essere fenomeno e non solo sua fonte originaria e giustificativa, o al limite il fenomeno non debba considerarsi solo come pregiudizio che non supera lo scetticismo improduttivo e solamente pretestuoso.<sup>29</sup> Del resto non pare molto differente l'apparenza della verità che già *sui generis* è verità (Hegel)<sup>30</sup> e non viceversa (Fichte). La bipolarizzazione fenomeno/non-fenomeno rappresenta il perimetro in cui si

---

<sup>29</sup> HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*, p. 57,12-18.

<sup>30</sup> L'autocontraddittorietà iniziale della scienza è solo il segno che non si tratta di irrealtà o di utopia scettica, poiché l'Io le impone i termini esatti e necessari della sua apparenza, che le vale la liberazione e quindi la libertà, le vale alla fine di essere ciò che essa è, assolutamente non contraddittoria ma completamente reale e realmente corrispondente al suo concetto autentico nella sua indivisibile unità di interezza eternamente assoluta. Cfr. "Ma qui, dove la scienza solo insorge, né essa stessa né ciò che esso [*sc.* qui dove la scienza insorge] non si sarebbero giustificati come l'essenza o come l'in sé; e senza un tale [*sc.* qui dove la scienza insorge] non pare trovar luogo nessuna prova." (*Aber hier, wo die Wissenschaft erst auftritt, hat weder sie selbst, noch was es sei, sich als das Wesen oder das Ansich gerechtfertigt*) HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*, p. 58,20-22. È questa una espressione speculativamente profonda e dalle molteplici valenze e con una forza sintetica eccezionale. Laddove si ha la paradossalità dell'assenza della scienza, ovvero il fenomeno naturale del coscienziale, il contraddittorio in sé stesso, si può realizzare l'unica vera prova valida per la scienza stessa. Il limite e il non limite di Fichte giocano a questo punto, nonostante le mutazioni e quasi i travestimenti hegeliani, un ruolo assolutamente prioritario e quasi insospettabile, tale da far presumere non senza ragione che senza l'idealismo fichtiano non sarebbe stato possibile concepire una fenomenologia per Hegel. La non scienza non può non avere una qualche pari dignità sistematico-metodologica rispetto alla scienza, altrimenti si rimane nell'improbabile scetticismo del non fare scienza o di ridurre tutto a un proprio individuale atto e alla propria ostinata convinzione. Il movente e il motivo di tutto ciò sono da ravvisare proprio nell'Io fichtiano, che nell'iniziare non inizia se non la scienza e quindi 'previamente' e parallelamente se stesso come suo sapere apparente.



muove tutto l'impianto hegeliano che comunque danno ragione a una nozione inedita, quella della 'alienazione' della 'forma del concetto puro' contenuta necessariamente nella scienza.

4. *L'io quale fondamento della dottrina della scienza (Fichte) solo perché sua alienazione (Hegel)*

Se in Fichte la scienza trova il suo fondamento assoluto e giustificato nella struttura soggettiva dell'io trascendentale che contiene in sé le limitatezze necessarie della coscienza empirica per la contrapposizione del non-Io, in Hegel, concordemente a quanto già anticipato nell'*Einleitung* e soprattutto negli ultimi capoversi della *Phänomenologie des Geistes* riprende la descrizione nelle sue battute finali in cui si esplica la nozione di *Entäusserung* in un contesto estremamente pregnante e peculiare. Il principio vero e unico della filosofia e quindi del suo autentico olismo, per cui non può non essere idealismo effettuale o reale, è ciò che fonda la scienza, e una simile assioma apodittico vale sia per Fichte sia per Hegel. La differenza irriducibile tra i due pensatori, che in qualche modo già si è analizzata, consiste nella tipologia e nella modalità. Per Fichte un simile principio è da rintracciarsi nell'io, nell'attività stessa della soggettività trascendentale al cui interno tutto il resto si consuma e trova la sua posizione e proporzione proprie; per Hegel questo privilegio assoluto è da attribuirsi al concetto logico. In tal modo Fichte perde di vista o non valuta positivamente proprio la sostanza o l'oggettività che è il vero contenuto filosofico a cui soggiace il sistema e per cui si rende possibile il sistema e quindi si perviene alla scienza stessa nella sua interezza e nelle sue articolazioni particolari. Fichte ha ridotto o ricondotto, a seconda della posizione critica che si vuole assumere, alla mera materia non suscettibile di soluzione teoretica e quindi gnoseologica ma plasmabile a 'composizione' pratica per cui non è prevedibile una vera non-scienza, anzi una scienza che comprenda epistemicamente il suo opposto - per Hegel il vero conoscere non è in opposizione al vero fare o autorealizzarsi, altrimenti si rimarrebbe al criticismo della conflittualità delle facoltà e al limite nel sapere fenomenologico e quindi parvente, il che minerebbe nelle fondamenta lo stesso filosofare. Per tanto fichtianamente al di là della opposizione e della negatività del determinare non può sussistere null'altro, anzi non deve proprio sussistere e si garantisce 'in quiete' essenzialmente la totalità dell'io e nell'io. L'io stesso rimane l'unica reale sfera poiché sempre garante e fungente della unità assoluta della dicotomia che comunque la dinamizza e l'articola. Ne consegue che la negatività

dell'infinito e all'infinito non è una questione ma un semplice dato di fatto che l'io in se stesso risolve 'apertamente' senza la necessità di una vera soluzione e soprattutto con la necessità di includere così la libertà dell'io stesso. Hegel scorge in un simile pensare una paura (inconscia) di fronte all'alienazione e soprattutto l'arbitraria e inconsistente esclusione della sostanza e quindi della 'sostanza' imprescindibile della scienza. In tal modo da una parte Hegel prende sul serio la negatività e l'infinità del negativo e dall'altra impedisce di cadere nell'arbitrarietà insussistente e puramente formalistica (intellettualistica e intuizionistica). Egli asserisce:

Die Wissenschaft enthält in ihr selbst diese Nothwendigkeit, der Form des reinen Begriffs sich zu entäussern und den Übergang des Begriffs ins Bewußtseyn.<sup>31</sup>

La struttura costitutiva della scienza è inconcepibile filosoficamente senza una simile inclusione, cioè se effettivamente essa non realizzasse (intrinsecamente, per sua essenza) un simile movimento 'concettuale.' Questo movimento non solo lascia postulare l'inevitabile entità coscienziale ma anche il dinamismo per cui il concetto (non la scienza nella sua concreta e reale forma) 'deve in qualche modo passare in questa.' Occorre innanzitutto premettere che il concetto della scienza nella sua assoluta interezza non è una presa di coscienza e una presa d'atto esteriori come se la realtà della scienza fosse 'riflessa' da una mente (fosse anche quella divina), sarebbe concettualismo metafisico (medievale) insostenibile perché meramente autocontraddittorio e quindi una delle forme storiche del concetto alienato: il concetto della scienza è la scienza stessa nel suo (perenne e ontologico) farsi e la scienza è tale solo per il concetto che fornisce anche quello precipuo della scienza stessa. Il concetto della scienza è realizzato con il suo completo dispiegarsi. Questo autodeterminarsi concettuale comprende innanzitutto la differenziazione dalla coscienza (e dal concetto di questa che costituisce una scienza particolare concorrente insieme a tutte le altre alla costituzione della scienza medesima), ma comprende anche la distinzione del concetto in forma e contenuto. Ciò di cui 'si spoglia' (questo il senso più preciso di *sich entäussern*), è solo 'la forma del puro concetto,' poiché questo processo kenotico non concerne la scienza ma la necessità intrinseca e strutturalmente (ontologicamente) posta in essa di non ignorare e soprattutto di penetrare gnoseologicamente la coscienza. La ragione sta nella concezione che la coscienza è effettivamente un lato ontologico della scienza stessa da compiersi perché la

---

<sup>31</sup> HEGEL. *Phänomenologie des Geistes, Absolutes Wissen*, p. 432,31-32.

scienza, essa stessa, si realizzi (si colga filosoficamente per quello che in effetti essa è) nella totalità. Si vuole suggerire che non c'è affatto da realizzare qualcosa che non sia già realizzato e realizzantesi sempre, ma semplicemente che il filosofo, se ha compreso la scienza e quindi è un idealista autentico come lo spirito, la fa e la fa nel modo in cui lo deve e si deve - non senza la mediazione di una esposizione (questa esposizione per quanto più adeguata non coincide con la scienza medesima di cui, come ogni entità, tale esposizione ne è parte). La forma del puro concetto indica quella del concetto nella sfera logica, nell'elemento dell'universale o 'etere della sua vita' la cui genesi (sistematica, non reale, come se davvero il concetto avesse bisogno di nascere come un qualsiasi ente transeunte, ma da sempre questo concetto è quello che è) è stata appena illustrata da Hegel.<sup>32</sup>

Lo spirito nella modalità del sapere se stesso per il fatto che "afferra il suo concetto, è esso l'immediata uguaglianza con se stesso."<sup>33</sup> Si esplicita cioè che l'immediatezza differenziale della certezza dell'immediato o della coscienza sensibile coincide con la propria immediatezza autoeguagliante. Non si tratta di venire a essere ciò che prima non si era, ma di venire a sapere la verità effettiva di quella immediatezza iniziale e che questa verità 'è' lo stesso spirito autosapentesi tale da contrarre in sé il medesimo contenuto o il Sé. La diversità tra la coscienza sensibile e lo spirito autosapentesi verte sul fatto di registrare questo Sé come sostanza esterna o, al contrario, come proprio intrinseco essere. Raggiungere l'immediatezza di questa intrinsecità ontologica è essenzialmente il movente e il fine del *Gestalten* fenomenologico. Ma il sapere assoluto non è la totalità e nemmeno la totalità dell'alienazione della forma del puro concetto (logico), che Hegel anche descrive come "il dimettersi dalla forma del suo Sé."<sup>34</sup> Questo allontanarsi dalla propria forma di Sé significa non costringersi a persistere nella immediatezza del suo concetto peculiare o nella forma in cui il Sé che è suo in quanto appartenente al suo concetto di sapere, sta alienato. Il sapere assoluto è sì forma conclusiva dalla formazione coscienziale ma anche forma alienata e alienantesi del concetto della scienza per la sola forma di questo stesso concetto, per cui il contenuto o il Sé rimane in una immediatezza 'inquieta,' non realmente risolta. Di conseguenza lo spirito non può rimanere semplicemente irretito in esso (sarebbe in qualche modo nella insufficienza sintetica fichtiana). Il (dover) continuare sulla via dell'alienazione e quindi il dimettersi dalla suddetta forma in cui si sa ciò che si è, ovvero immediatezza fenomenologica, rappresenta per lo

---

<sup>32</sup> HEGEL. *Phänomenologie des Geistes, Absolutes Wissen*, p. 432,1-10.

<sup>33</sup> HEGEL. *Phänomenologie des Geistes, Absolutes Wissen*, p. 432,33-35.

<sup>34</sup> HEGEL. *Phänomenologie des Geistes, Absolutes Wissen*, p. 432,36-37.

spirito stesso “la suprema libertà e [la suprema] sicurezza del suo sapersi.”<sup>35</sup> Non solo il sapere assoluto ha indicato l’alienazione dello spirito e quindi di se stesso in tale forma fenomenologica, ma ha mostrato anche che ‘l’oggetto,’ a cui “la relazione della certezza di se stesso” è espressa dall’alienazione stessa, “non ha acquisito la piena libertà.”<sup>36</sup> Lo spirito continua a conservare un oggetto relazionale che deve essere pienamente liberato, e questo oggetto è la sua vera onticità o è sapere che lo spirito non è solo sapere assoluto anzi non lo è essenzialmente per certi versi, poiché ne rappresenta solo una parte e necessariamente alienata costituendo un peculiare aspetto epistemico, però ipotecato dalla modulazione empirico-aposterioristica. Nel sapere lo spirito è e deve essere ancora solo coscienza, differenza irriducibile di oggetto e soggetto,<sup>37</sup> quindi mera apparenza, ma non conosce quanto ancora appartiene alla sua alienazione in termini di ‘negativo di se stesso’ o suo limite che gli vale come ‘sacrificio.’ Questo ulteriore movimento comporta una modulazione (auto)sacrificale dell’alienazione stessa nella quale lo spirito “presenta [*darstellt*] il suo divenire a spirito” e non solo il suo divenire coscienza. Questa presentazione non può che avvenire “nella forma

---

<sup>35</sup> HEGEL. *Phänomenologie des Geistes, Absolutes Wissen*, p. 432,36-37.

<sup>36</sup> HEGEL. *Phänomenologie des Geistes, Absolutes Wissen*, p. 433,1-3.

<sup>37</sup> Sul sapere assoluto si sono stesi numerosi volumi e in tale sede non è possibile accennare nemmeno a una loro scarna sintesi. L’unico punto che si vuole porre in risalto non pare colto dalla critica (cfr. il poco convincente concordismo tra gli inseparabili eterno-essenziale e temporale-contingente in PINKARD, T. *Saber absoluto: por que a filosofia è seu próprio tempo apreendido no pensamento*. In: **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**. tradução de Vherra Chamma, ano 7, n° 13, Dezembro 2010, 07-23). Non solo la qualifica di ‘assoluto’ non ha nessun senso di onniscienza o di un sapere ormai completato una volta per sempre (cfr. JAESCHKE, W. *Das absolute Wissen*. In: ARNDT, A.; MÜLLER, E. (Eds.). **Hegels «Phänomenologie des Geistes» heute**. Berlin: Akademie Verlag, 2004. p. 194-214, anche se non ricorre mai il termine ‘alienazione’ e ci si arresta sostanzialmente a quanto precedente o quanto fa scaturire il sapere assoluto senza delinearne precisamente nella sua struttura concettuale), anzi significa semplicemente che il percorso fenomenologico (quindi quello della perdita della coscienza naturale si è tutta consumato e trova il suo ‘naturale’ e adeguato termine), ma non è terminata l’attività dell’apparenza della coscienza in cui il concetto non cessa di passare. Il sapere è assoluto perché esso o il figurarsi dello spirito giunge alla condizione di essere “pieno (carico) della insuperata differenza della coscienza,” la forma soggettiva coscienziale non ha più alcun motivo di ricevere ulteriore ‘carico’ figurale (HEGEL. *Phänomenologie des Geistes, Absolutes Wissen*, p. 431,36-432,1). Tale sapere nemmeno si trasforma in qualcosa di epistemicamente effettuale, non si trasforma in scienza, anzi ne rappresenta la sua forma interamente e costitutivamente apparente, ovvero alienata. In altri termini, cioè che lo spirito matura nel sapere è la determinatezza del suo concetto, ossia che la sussistenza e la condizione di tale concetto è la sua alienazione, poiché il suo oggetto è insuperabilmente limitato dalla differenza coscienziale. Questo oggetto che era percepito come la sostanza e la sostanzialità (senza alcuna traccia di soggettività) nell’abisso dell’assoluto all’inizio fenomenologico è stato valutato nel sapere come il Sé che non è fichtianamente ricacciato nella contrapposizione immediata negativizzante. Esso invece è ‘solo come questa negatività e movimento’ (*erst als diese Negativität und Bewegung*), è soggetto nella sua purezza formale. Vale a dire il Sé è l’elemento dell’alienazione in cui lo spirito stesso si muove e che in se stesso e da se stesso non può risolvere (in qualche modo non deve risolvere, poiché gli è costitutivo). Infatti, la suprema libertà e la suprema sicurezza dello spirito non è nel suo sapersi fenomenologico, ma nel dimettersi da una simile forma assolutamente restrittiva e limitativa, in cui la scienza è perché vi appare solo inizialmente e nella modulazione concettuale impropria.

del libero accadere accidentale [*zufälligen Geschehens*].”<sup>38</sup> L’alienazione confusa con la dottrina della scienza da Fichte (a parere di Hegel) ne rappresenta proprio la strutturale determinazione intuitiva che delinea lo scenario del suo libero accidentale accadere in cui consumare il proprio divenire se stesso. Questo scenario è determinato da una prospettiva riflessivo-intuitiva e quindi negativo-alienativa, poiché lo spirito presenta il suo divenire a spirito “intuendo il suo puro Sé come tempo fuori di lui [spirito] e ugualmente il suo essere come spazio.”<sup>39</sup> I rapporti della coscienza sensibile sono sconvolti e capovolti, l’esteriorità è il tempo mentre il proprio essere o la propria ontica sussistenza è lo spazio (anche i correlata cartesiani subiscono in qualche modo la stessa sorte). Non va però dimenticato che si tratta di intuizione quindi di pura parvenza fenomenica, di cui il sapere ha determinato la forma coscienziale mediata nell’immediatezza dell’autoeguaglianza. L’essere dello spirito che si autointuisce come spazio è identificato con la ‘natura’ (*Natur*) che non si oppone, almeno in modo equivalente, allo spirito. La natura costituisce il lato immediato dello spirito e soprattutto il suo divenire ‘vivente,’ quindi la immediata forma dell’alienazione, anzi “questa eterna alienazione del suo sussistere.”<sup>40</sup> La natura coincide con lo spirito che ‘eternamente’ è alienato (fuori del tempo poiché il tempo è intuito come il ‘puro’ Sé e quindi fuori dello spirito). Al contempo questo stesso movimento in cui lo spirito è solo natura e l’essere della natura o l’essere naturale in genere, soprattutto “stabilisce il soggetto [*Subject*].” Pertanto senza lo spirito alienato nella natura non può stabilirsi e sussistere alcuna soggettività e quindi nessuna forma di libertà. Ma lo spirito non può essere solo questa immediatezza estensionale e spaziale o natura e sua vita, ma è anche Sé che diviene nel tempo, o storia.

Hegel definisce *Geschichte* come *das wissende, sich vermittelnde Werden*, ma precisa con una formula incidentale “*der an die Zeit entäußerte Geist*,”<sup>41</sup> una alienazione non immobile, estensivamente immediata e invariabile, concernente il dispositivo originario e determinante per produrre il soggetto nel suo strutturale puro esserci (naturale), ma una sorta di autoalienazione della stessa sua alienazione compatibile con un movimento intrinseco di una ‘profondità’ in cui consiste il Sé. Il discorso hegeliano è molto complesso e dai molteplici riferimenti per il suo sistema, ma esibisce nel concetto dell’alienazione la nozione fondamentale e decisiva più pregnante della stessa nozione dell’*Aufhebung*, termine che

<sup>38</sup> HEGEL. *Phänomenologie des Geistes, Absolutes Wissen*, p. 432,4-8.

<sup>39</sup> HEGEL. *Phänomenologie des Geistes, Absolutes Wissen*, p. 432,8-10.

<sup>40</sup> HEGEL. *Phänomenologie des Geistes, Absolutes Wissen*, p. 432,10-11.

<sup>41</sup> HEGEL. *Phänomenologie des Geistes, Absolutes Wissen*, p. 432,12-14.

specialmente in questi passaggi conclusivi del ‘Sapere assoluto’ non si illuminerebbe adeguatamente e soprattutto non si compirebbe (non se ne illustrerebbe l’effettiva realtà). La necessità di una attività ‘togliente’ deriva da una negatività in cui si installa e si evolve una negatività e ancor più la negatività che nel mediarsi e nel divenire se stesso deve negarsi, poiché essa costituisce lo stato alienativo stesso dello spirito. Infatti, lo spirito alienato nel tempo è anche un alienarsi, ovvero incontrare in se stesso una forma altra o il proprio essere che in quanto Sé non è mera sostanza esternamente percepita, come nella mera configurazione coscienziale priva del sapere. Questa forma rappresenta una profondità immanente, poiché lo spirito è giunto al ‘suo compimento’ determinato proprio dal “sapere compiutamente ciò che esso è, la sua sostanza,” movimento che è definito semplicemente come un *Insichgehen*,<sup>42</sup> termine illuminante anche per il movimento del divenire spirito,<sup>43</sup> proprio perché non è spirito assoluto. Questo approfondirsi, essendo completo nel sapere (non fenomenologico), implica che lo spirito stesso ‘abbandona il suo esserci’ (*er seine Dasein verläßt*), ossia cessa di compenetrarlo e di assimilarlo poiché non trova più nulla in se stesso a tal motivo, e questo abbandono non è un mero oblio poiché impone una *Erinnerung*, un deposito mnemonico. Hegel è preciso nella terminologia: lo spirito ‘consegna la sua forma al ricordo’ (*seine Gestalt der Erinnerung übergibt*), trasmette ciò che ha modellato di sé nell’andare in sé stesso, ovvero la forma della sua alienazione che vale anche per la sua *Welt* (costitutivamente storica). Questa forma alienata e alienante risulta dallo stesso andare dentro di sé paragonato all’essere immerso nella notte dell’ ‘autocoscienza’ dello spirito, ovvero ciò che è incarnato dai corrispettivi spiriti finiti. In questo processo ‘notturno’ autocoscienziale si alterna progressivamente la perdita del mondo precedente e la nascita di quello nuovo grazie proprio alla *Er-innerung* (con focalizzazione anche etimologica) che non permette l’oblio totale del precedente e quindi il suo confinamento nell’immemorabile e nel dileguamento assoluto.<sup>44</sup>

Tuttavia tale progressività sarebbe ancora insufficiente e insoddisfacente, sarebbe uno storico empirico sapere per quanto spiritualmente significato e significativo. Il vero

---

<sup>42</sup> HEGEL. *Phänomenologie des Geistes, Absolutes Wissen*, p. 432,20ss.

<sup>43</sup> Si faccia attenzione che il verbo è decisivo per l’intera ricostruzione fenomenologica mirante a presentare questo movimento completo che lo spirito intraprende da se stesso dentro se stesso, cfr. a proposito HEGEL. *Phänomenologie des Geistes, Absolutes Wissen*, p. 431,13-18. In questo contesto si è potuto raggiungere il sapere assoluto e in tal modo si è giustificato che quanto allo spirito nelle precedenti modulazioni fenomenologiche veniva registrato come mera sostanza trascendente (priva del Sé nel senso che rimaneva percepita solo come pura sostanzialità esterna) e confinata a un’oggettività quasi inaccessibile, ora è compenetrata come il proprio, imprescindibile essere che si è penetrato e quindi saputo come propria realtà alienante e alienata, considerata nella *scheinbaren Unthätigkeit* del movimento fenomenologico nel suo *Wissen*.

<sup>44</sup> HEGEL. *Phänomenologie des Geistes, Absolutes Wissen*, p. 433,19-29.

(concettuale) suo *Ziel* consiste nella *Offenbarung der Tiefe*, cioè *der absolute Begriff* (quello logico o categoriale che non soffre la differenza coscienziale e quindi lo stato di alienazione del sapere in qualsiasi movimento lo si scorga). In tal modo questa rivelazione non trasforma l'inconcettuale empirico in concettuale logico o epistemico (sarebbe una confusione totalmente illogica o un ritorno alla mera autocoscienza arbitrariamente autofondantesi di tipo fichtiano che appunto rigetta l'alienazione e quindi la storia non pervenendo alla scienza vera e propria ma arrestandosi alla 'notte' formalistica e riflessiva dell'opposizione fondamentale meramente autointuitiva dell'io/non-io). La rivelazione è 'il togliere' la profondità stessa dello spirito, poiché 'si rivela' che (di per sé) dello spirito non c'è nessuna profondità se non l'esserci esteso e spaziale, che cioè la sua profondità è 'la sua estensione,' la negatività alienata e alienante 'di questo io che va dentro di sé' (non ogni io, ma solo quello che diventa spirito vero e proprio in quanto esso non ricusa di penetrare la propria sussistenza altra e aliena rispetto alla propria soggettività).<sup>45</sup> Ma questa rivelazione contiene anche l'aspetto temporale, non uno generico e astratto, ma quello 'storico,' cioè il tempo spiritualmente vissuto e determinato che coincide con l'alienazione stessa. La profondità dello spirito, la sua mera sostanziale estensione o negatività, non è sua mera alienazione, ma l'alienazione che "si aliena in essa stessa" e quindi "questa stessa alienazione non è solo nell'estensione ma anche nella sua profondità o nel Sé."<sup>46</sup> Il sapere interviene nel momento in cui tale duplice e completa alienazione di questo io divenuto spirito che si autodestina all'oblio perenne o al togliimento, persistendo nella forma della alienazione che gli è propria, mette in azione per la *Erinnerung* degli spiriti finiti la loro *Aufbewahrung*. Questa conservazione si attiva nella duplice direzione o nella bipolarizzazione della storia in se stessa che è definita 'il loro libero esserci apparente nella forma della accidentalità' e della 'sua organizzazione concepita, 'cioè *die Wissenschaft des erscheinenden Wissens* (la sistemazione fenomenologica). Si tratta di una bipolarizzazione alla quale è dovuta la stessa *Erinnerung* e la medesima scienza fenomenologica che trova appunto il suo principio concettuale e la giustificazione epistemica, e quindi il suo concetto assoluto, nella forma del 'sapere apparente.' La *Geschichte* invece offre il concetto nel lato della sua completa e compiuta alienazione che determina la 'rivelazione' necessaria della libertà dello spirito finito o del divenire spirito soggetto al tempo e al suo libero divenire nel tempo dalla natura o suo

---

<sup>45</sup> HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*, *Absolutes Wissen*, p. 433,31-36.

<sup>46</sup> HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*, *Absolutes Wissen*, p. 433,36-38.

esserci estensionale o spaziale. Tuttavia questa bipolarizzazione concettuale della storia come conservazione del libero accadere (non predeterminabile) e della scienza del sapere fenomenologico modula la *Erinnerung* e il processo kenotico-alienativo, simboleggiato con la menzione neotestamentaria del 'calvario' (*Schädelstätte*). In tal modo questo sintagma che suona come una formula endiadica, indica che il ricordo e il processo kenotico si presuppongono reciprocamente. Il ricordo è possibile solo perché il processo kenotico si compie e conserva quanto si viene a sedimentare nel ricordo di ciò che concerne i due registri della storia concepita. Infatti il sapere assoluto non consuma tutta la penetrazione del profondo del Sé, anzi esprime solo il lato coscienziale del Sé, risolvendo apparentemente l'alienazione che invece persiste nella storia. La storia è il teatro in cui il libero accadere e divenire spirito dello spirito nella *Erinnerung* toglie la stessa alienazione poiché la notte molteplice dell'autocoscienza ha rivelato il Sé dello spirito, il suo concetto nella forma dell'accadere. Ricordo e calvario sono 'la effettualità, verità e certezza' del 'trono' dello 'spirito assoluto.'<sup>47</sup> senza la *Erinnerung* e il sacrificio dell'alienazione dello spirito negli spiriti, lo spirito assoluto sarebbe un'astrattezza sostanziale inaccessibile nella sua formalistica e irrealistica sfera solitaria o sarebbe un che di puramente e staticamente solitario senza vita (*das leblos Einsame*). Questa rappresentazione dagli accenti plastico-simbolici non deve ingannare poiché nella scienza del sapere apparente, ovvero fenomenologico e nella storicità dello spirito, o nella 'storia concepita,' non si esce dalla dimensione loro peculiare dell'apparire e quindi del libero divenire contingente, si è nel concetto assoluto ma ancora nei limiti della sua duplice alienazione o privazione della forma della sua purezza logico-epistemica; si intravede solo la 'spuma' della sua infinità circa lo spirito assoluto, da questa sua vitalità storico-effettuale e certa, quindi del suo sapere fenomenologico compiuto e dalla sua storicità concettualmente ricordata 'gli spumeggia la sua infinità,' ma non si concepisce la sua infinità, o meglio non termina il suo processo 'storico-apparente'. L'infinità non è una nozione positiva ma negativa poiché ciò che regna in questa dimensione è il tempo e l'interminabile sapersi dello spirito assoluto e del suo libero accadere accidentale da ricordare. L'infinità è il segno negativo di ciò che manca. Manca la speculatività della scienza stessa, il suo concetto proprio anche se in qualche modo è apparso nella forma della coscienza e della temporalità che progressivamente costituiscono la stessa vita dello spirito assoluto e la sua 'realizzazione' nella forma (spuma) della storia concepita dello spirito assoluto.

---

<sup>47</sup> HEGEL. *Phänomenologie des Geistes, Absolutes Wissen*, p. 434,2-8.



5. *L'Io, fondamento di idealizzazione e quindi di autoliberazione, oltre la 'dialettica' fichtiana*

Finora si è percorso l'itinerario di ciò che si può definire il lato dell'Io del sistema, ossia quella fondamentale e iniziale impostazione della soggettività coscienziale che permette di istaurare un idealismo, ossia un sistema in cui si viene a fondare e modellare la scienza. Senza questa 'fondazione originaria' e senza questo criterio strutturale la scienza stessa sarebbe confinabile in un dominio in se stesso insostenibile. L'Io per la sua essenza e per la sua determinazione è considerato funzionale alla scienza poiché l'Io e l'Io solo vi corrisponde nella sua finalità soprattutto di garanzia e produzione della libertà mediante un procedimento sintetico e in qualche modo risolutivo dell'opposizione fondamentale che una simile immediata assunzione soggettiva necessariamente comporta. Questa impostazione molto generica dei due sistemi idealistici in esame, assume una valenza irriducibile tra di essi, poiché, mentre in quello fichtiano persiste la dialettica dell'Io/non-Io, da cui non si esce e non si deve uscire, nella visione hegeliana essa è essenziale non perché è olistica e onnicomprensiva, nel senso di esplicitare dottrinalmente e esaustivamente tutto, ma esattamente per il motivo opposto. Il sistema egoico hegeliano è fondamentale proprio perché assolutamente insufficiente e fondante solo il lato del sapere o il lato della perpetua alienazione (insuperabile in se stessa) del concetto della scienza che non è spiegata dall'Io ma deve a sua volta spiegare proprio la conoscenza epistemica e quindi sistematica dell'Io stesso. La entità egoica non 'costituisce' la scienza ma la 'postula' e nel postularla sollecita la sua peculiare scienza, poiché è parte integrante e determinante del sistema della scienza stessa. È parte integrante non solo perché il *Wissen* fenomenologico è rimasto nella sua sfera gestaltica di irrisolta opposizione e solo unilaterale, ma anche perché lo spirito in genere attende la sua scienza quale componente del sistema generale ma anche nel suo dominio di specifica scienza dello spirito. La coscienza e quindi lo spirito nel loro movimento preliminare (quindi alienato) alla scienza non sono esauriti filosoficamente, anzi impongono la loro 'giustificazione concettuale' autentica nella scienza loro peculiare, che li pone come propri oggetti. Si attende non la scienza dell'apparenza del concetto ma il concetto epistemico dell'apparenza del concetto (fenomenologia) che descriva la vera realtà dell'apparenza dello spirito. In altre parole lo spirito deve essere conosciuto dalla logica e non solo deve lasciare 'apparire' la

logica stessa a chiusa del sapere assoluto. Occorre pertanto un percorso non più fenomenologico della coscienza, ma un percorso in qualche modo parallelo e di natura concettuale piena per tale entità. Il principio quindi non può trovarsi nell'io, e per giunta inevitabilmente, a ben guardare, (auto-)contraddittorio con il non-io, tanto meno nel sapere che non supera e non può superare questo limite, ma nella determinazione completa dell'idea logica. Il 'concetto completo' di questa idea, per quanto compimento del concetto nell'elemento proprio, quindi immanente e intrinseco dell'universale non può disinteressarsi della sua sfera altra (natura e spirito). L'idea assoluta, che è tale perché il contenuto trova la sua forma immediatamente adeguata a esso senza più opposizione alcuna tra questi due termini, è pervasa dall' 'impulso' (*Trieb*) di 'conoscere' (aprioristicamente, speculativamente e quindi effettivamente) la sua sfera 'estrinseca,' 'estensiva' che per certi versi ripropone quella dualità natura/spirito fenomenologica ma a un altro livello. A questo stadio del sistema non si tratta più non più dal punto di vista della *Erinnerung* sia empirico-fenomenologica sia alienativo-storica e quindi genericamente dal punto di vista dello spirito apparente aposterioristicamente assunto. Si deve assumere il punto di vista del concetto epistemico vero e proprio appena acquisito dalla logica interamente sviluppata e organizzata, come si evince a partire dagli ultimi due capoversi della *Begriffslogik*. Ne consegue che si struttura una sfera sistematica che presupponendo l'idea logica assoluta deve conoscere la sfera della sua esteriorità. Questa sfera che appartiene essenzialmente all'idea logica, nel senso che non si può dare tale idea senza questa 'sua' sfera, è costituita dalla sua immediatezza come natura e dalla consequenziale mediazione di questa sua immediatezza come spirito, o rispettivamente dall'elemento della particolarità e dall'elemento della singolarità. In questa scienza dello spirito, la coscienza è solo un ente spirituale finito che si rapporta a un suo esterno. In tal modo si offre il suo 'concetto' vero e proprio che spiega il suo movimento e la sua formazione. Questa modulazione effettiva dello spirito, che non può conoscere realmente nel suo movimento fenomenologico, ha la funzione precipua di 'idealizzare' la coscienza, quindi di iniziare a liberare lo spirito dalla necessità naturale. La coscienza nella scienza dello spirito soggettivo deve mediare lo spirito (la forma esteriore dell'idea assoluta come singolarità fenomenologica), che antropologicamente in quanto *Seele* è ancora profondamente immerso nella sua naturalità e permetterne il completamento (soggettivo) come *Intelligenz*, al fine di giungere attraverso il concetto dello spirito oggettivo (diritto, morale, etica) alla liberazione

interamente compiuta con lo spirito assoluto nella progressione della *Kunst, geoffenbarte Religion e Philosophie*.

Si può brevemente concludere che la concezione fichtiana è preminente e predominante nella filosofia hegeliana, in qualche modo la soggettività e il soggetto (auto)coscienziali costituiscono quanto serve al movimento effettivo e olistico del sistema e della sua scienza. Questa preminenza teoretico-sistemica è tuttavia hegelianamente spiegabile solo perché la nozione di coscienza consente il duplice itinerario, quello di approfondire il sapere apparente e quello di conoscere la verità epistemico-concettuale della libertà di questo stesso sapere. Ancor di più la ragione è da trovare nel fatto che la sua sfera sistemica non solo rende integro il sistema ma anche realizza il sistema con l'elemento che permette all'idea di essere filosofica (di essere colta sistematicamente per quello che in effetti eternamente è nella sua unitarietà unica e totale), ovvero di fungere come spirito assoluto. senza questo elemento assurdamente il sistema sarebbe mero formalismo ingiustificabile e dogmatico, ciò in cui si arresta il rappresentare puramente intuitivo di Fichte a giudizio di Hegel.

Vittorio Ricci  
Università di Roma Tor Vergata  
Facoltà di Lettere e Filosofia  
Via Columbia, 1  
00133 Roma RM, Italia  
[riccivittorio@libero.it](mailto:riccivittorio@libero.it)

## BIBLIOGRAFIA

CARNEVALE, Antonio. Una ricostruzione «Fenomenologica» del dibattito americano su Hegel. In: **Postfilosofie. Rivista di pratica filosofia e di scienze umane**, anno 3, 2007, 159-180.

FICHTE, Johann Gottlieb. Ueber der Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift. In: **Werke**. Bd. 2,1. Hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Jakob Stuttgart-Bad Connstatt 1965.

*Revista Eletrônica Estudos Hegelianos ano. 14, Nº 24 (2017)*

- FICHTE, Johann Gottlieb. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. In: **Werke**. Bd. 1,2. Hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Jakob Stuttgart-Bad Connstatt 1965.
- FURLANI, Simone. L'Idealismo speculativo di Hegel tra 'Oggettività' e 'Oggettivazione': Idealismo e Anti-idealismo tra Fichte e Hegel. In: **Verifiche: rivista trimestrale di scienze umane**, 36, n. 1-4, 2007, pp. 223-244.
- GIUSPOLI, Paolo. La 'Realtà' secondo Hegel. In margine alla *International Hegel Conference* (Padova, 3-5 giugno 2015). In: **Verifiche XLIV** 1-4, 2015, p. 173-188.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friederich. Der unendliche Progreß. Anmerkung 2. In: **Gesammelte Werke**. Bd. 21: Wissenschaft der Logik, Die objektive Logik (1812/13) Hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke. Hamburg: Meiner, 1985.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friederich. Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808-1816). In: **Gesammelte Werke**. Bd. 10, Hrsg. von Klaus Krottsch. Hamburg: Meiner. 2006.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friederich. Jenaer Systementwürfe I. In: **Gesammelte Werke**. Bd. 6. Hrsg. von Klaus Düsing und Heinz Kimmerle. Hamburg: Meiner. 1975.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friederich. Phänomenologie des Geistes. In: **Gesammelte Werke**. Bd. 9. Hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede. Hamburg: Meiner. 1980.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Jenaer kritische Schriften. In: **Gesammelte Werke**, Bd. IV. Hrsg. von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler. Hamburg: Meiner. 1968.
- HOULGATE, Stephen. Absolute Knowing Revisited. In: **The Owl of Minerva**, 30, Fall 1998, p. 51-67.

JAESCHKE, Walter. Das absolute Wissen. In: Arndt, A., E. Müller (Eds.). **Hegels «Phänomenologie des Geistes» heute**. Berlin: Akademie Verlag, 2004, p. 194-214.

JAESCHKE, Walter. Zur Genealogie des Deutschen Idealismus. Konstitutionsgeschichtliche Bemerkungen in methodologischer Absicht. In: Arndt, A., Jaeschke, W. (Hrsg.). **Materialismus und Spiritualismus: Philosophie und Wissenschaften nach 1848**. Hamburg: Meiner, 2000, p. 219-234.

JAESCHKE, Walter; ARNDT, Andreas. **Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant: Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785 – 1845**. München: Verlag C.H.Beck, 2012.

GODDARD, Jean-Christophe. 1804-1805. La désubjectivation du transcendantal. In: **Archives de Philosophie**, 2009/3, Tome 72, p. 423-441.

JIMENEZ-REDONDO, Manuel. L'exposé de la Doctrine de la Science de 1805. In: **Archives de Philosophie**, 2009/3, Tome 72, p. 463-481.

ONNASCH, E. Von Kant zu Hegel, oder: was heißt klassische deutsche Philosophie? In: Wigerling K., Lenski W. (Hrsg.). **Wissenschaft und Natur: Studien zur Aktualität der Philosophiegeschichte Wolfgang Neuser zum 60. Geburtstag**. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz, 2011, pp. 109-123.

PINKARD, Terry. Saber absoluto: por que a filosofia è seu próprio tempo apreendido no pensamento. In: **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, ano 7, nº 13, Dezembro 2010, 07-23. <http://www.hegelbrasil.org/reh13/neuser.pdf>.

RUGGIU, Luigi; TESTA, Italo (Eds.). **Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea**. Milano: Guerini e Associati, 2003.

TÜRKEN, Alper. Brandom's Hegel: The Missing True Infinite. In: **Clio** 44, 1, 2014, pp. 147–172.

WILLIAMS, Robert. Towards a Non-Foundational Absolute Knowing. In: **The Owl of Minerva**, 30, Fall 1998, p. 83-101.