

Cultura e negazione.

Una nota sul concetto di ‘esperienza’ nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel

Gianluca Garelli

Università di Firenze

ABSTRACT: Moving critically from Giorgio Agamben’s thesis (*Infancy and History*) about the separation between experience and knowledge and the consequent destruction of experience for contemporary human beings, the essay suggests a reconsideration of Hegel’s notion of *Erfahrung*. According to the Preface of Hegel’s *Phenomenology of Spirit*, the very meaning of experience – that is, the chance of developing an authentic “subjectivity” and to eventually achieve the so-called absolute (i.e. “free”) knowing – rather depends on a deeper comprehension of the relationship between individual and collective culture and the dialectical dispositive of negation that already defines our linguistic being in the world. In this sense, the diagnosis of our lack of experience should be at least integrated (if not radically modified) in a Hegelian sense: Poverty of experience depends namely on the inability to *think* adequately about the processual character of a true *Bildung*.

KEYWORDS: *Bildung*/culture, experience, negation, subjectivity.

1. Sulla (im)possibilità dell’esperienza

Nel saggio che costituisce il primo capitolo di *Infanzia e storia*, Giorgio Agamben formula una tesi insieme perentoria e ardita: all’uomo contemporaneo è ormai interdetta la possibilità di fare autentica esperienza. Scrive Agamben:

Ogni discorso sull’esperienza deve oggi partire dalla constatazione che essa non è più qualcosa che ci sia ancora dato di fare. Poiché, così come è stato privato della sua biografia, l’uomo contemporaneo è stato espropriato della sua esperienza: anzi, l’incapacità di fare e trasmettere esperienza è, forse, uno dei pochi dati certi di cui egli disponga su se stesso.¹

La diagnosi di Agamben si fonda su una ricostruzione – piuttosto selettiva – delle principali discontinuità presenti nella trasformazione storica della nozione di ‘esperienza,’ e

* Articolo su invito.

¹ AGAMBEN, G. *Infanzia e storia*. Torino: Einaudi, 2002², p. 4.

in particolare sull'analisi delle implicazioni del divorzio fra quest'ultima e la 'conoscenza:' ove la prima sarebbe stata resa di fatto impossibile dalle istanze di 'certezza' e 'calcolabilità' perseguite sistematicamente dalla seconda. Orientato essenzialmente a una neutralizzazione del *páthema* (il *páthei máthos* della sapienza tragica, per esempio) in favore del *máthema*,² il sapere moderno avrebbe così ridotto l'esperienza a una mera procedura atta 'alla protezione dalle sorprese,' al fine di rendere impossibile il prodursi di qualunque falla e scongiurare quello *choc* la cui irruzione, nel segno della discontinuità e dell'inaspettato, costituirebbe invece proprio il carattere peculiare dell'esperienza degna del nome.

Una diagnosi di questa portata meriterebbe un discussione ampia e circostanziata, che qui non c'è modo di articolare. In conclusione tornerò brevemente su di essa, per esprimere, accanto a qualche elemento di perplessità, almeno una piccola proposta di revisione. Essa tuttavia, nella sua perentoria chiarezza, in questa sede interessa in primo luogo per un motivo. Affermando che l'esperienza semplicemente non è più possibile, Agamben di fatto non solo autorizza, ma invita a sbarazzarsi dei dispositivi che hanno ideologicamente (la responsabilità dell'avverbio è mia) occultato la sua rimozione: in primis, com'era facile attendersi, la dialettica di Hegel, la cui inesorabile continuità ingloba ogni differenza nell'identico – per dirla con Adorno – condannandoci a rinunciare *a priori* al *novum*. La filosofia hegeliana, con il suo falso e rassicurante ottimismo metafisico, si presenta dunque come un dispositivo da 'negare' e da 'rinnegare' in tutto e per tutto, se non si vuole correre il rischio di lasciarsi irretire dalla sua insinuante invadenza.

2. "...der Geist, der stets verneint!"

In un passaggio del *Faust* di Goethe (I, vv. 1338-1344) Mefistofele presenta se stesso con rime assai celebri e particolarmente efficaci:

Ich bin der Geist, der stets verneint!
 Und das mit Recht: denn alles, was entsteht,
 Ist wert, daß es zugrunde geht;
 Drum besser wars, daß nichts entstünde.
 So ist den alles, was ihr Sünde,
 Zerstörung, kurz das Böse nennt,

² AGAMBEN. *Infanzia e storia*, pp. 11-17.

Mein eigentliches Element.³

Lo “spirito che sempre dice no,” che “nega” sempre e soltanto, è quello spirito che scinde, spacca e distrugge. È *diábolos*, appunto: calunniatore, in quanto seminatore di discordia e di disunione. Proprio il contrario, si direbbe, di quel *Geist* che invece ammettendo la contraddizione se ne fa comunque carico, e con essa anche dell’immane travaglio del negativo – quale Hegel⁴ almeno intende presentarlo in un non meno celebre passaggio della *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*:

La morte, se così vogliamo chiamare quell’ineffettività, è la cosa più terribile, e tenere fermo ciò che è morto è quanto richiede la massima forza [...]. Ma la vita dello spirito non è quella che ha soggezione al cospetto della morte e si conserva intatta dalla devastazione, bensì quella che sopporta la morte e che in essa si mantiene. Lo spirito conquista la propria verità solamente ritrovando se stesso nell’assoluta lacerazione.⁵

È interessante notare che per Hegel la positività dello spirito, per così dire, non coincide affatto con la rimozione del negativo, il puro e semplice distogliere lo sguardo da esso; cioè non consiste – per così dire – nella negazione assoluta del negativo. Anzi, come si dice nel seguito del passo citato, lo spirito

è questa potenza, ma non alla maniera del positivo che distoglie lo sguardo dal negativo, come quando di qualcosa noi diciamo “questo è nulla”, o “è falso”, e, così liquidatolo, ce ne allontaniamo per passare a qualcosa d’altro; lo spirito anzi è questa potenza solamente in quanto guarda in faccia il negativo, si sofferma presso di esso. Questo soffermarsi è la forza magica che volge il negativo nell’essere. – Tale forza è identica a ciò che sopra è stato chiamato “soggetto”; questo, allorché nel proprio elemento dà esistenza alla determinatezza, leva l’immediatezza astratta, cioè l’immediatezza che è soltanto in generale; ed è dunque la sostanza autentica, l’essere o l’immediatezza che non ha la mediazione fuori di sé, bensì è questa stessa mediazione.⁶

³ “Sono lo spirito che sempre dice no. | Ed a ragione. Nulla | c’è che nasca e non meriti | di finire disfatto. | Meglio sarebbe che nulla nascesse. | Così tutto quello che dite Peccato | o Distruzione, Male insomma, | è il mio elemento vero” (GOETHE, J.W. *Faust*. A cura di F. Fortini. Milano: Mondadori, 1970, pp. 102-103).

⁴ Le opere di Hegel saranno citate sulla base delle edizioni citate qui sotto; alla sigla farà seguito (ove necessario) il numero del volume e la pagina; a queste indicazioni seguiranno quelle delle traduzioni di volta in volta adoperate.

GW = HEGEL, G.W.F. *Gesammelte Werke*. Hamburg: Meiner, 1968 ss.

Vorl. = HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Hamburg: Meiner 1983 ss.

⁵ GW IX, 27; HEGEL, G.W.F. *La fenomenologia dello spirito. Sistema della scienza, parte prima*. Trad. it. di G. Garelli. Torino: Einaudi, 2008, p. 24.

⁶ GW IX, 27-28; HEGEL. *La fenomenologia dello spirito*, p. 24.

Il passaggio è interessante anche perché in certo modo contiene in sintesi l'intero programma della *Fenomenologia*, a partire dalla venerabile questione del rapporto fra sostanza e soggetto. Che il vero vada considerato come soggetto dipende proprio dalla capacità che lo spirito ha di 'negare.' Ma tale negazione non è una cieca "furia del dileguare,"⁷ quale è stata per esempio – sul piano storico – la forza distruttiva della *Terreur*, la cui *égalité* tutto egualmente distrugge senza distinzioni; e non è nemmeno – sul piano propriamente filosofico – quello "scetticismo" che "nel risultato scorge sempre e soltanto il *puro nulla*."⁸ Piuttosto, dice Hegel, l'atto del negare può essere anche una forza capace di dare "esistenza alla determinatezza:" per cui – come si legge nell'*Introduzione* – in una negazione siffatta il nulla stesso, "preso come nulla di ciò da cui deriva, di fatto non è altro che il risultato veritiero; e perciò è esso stesso un nulla *determinato*, e ha un *contenuto*."⁹

Si potrebbe ribadire allora, almeno in linea di principio, che il *Verneinen* della dialettica fenomenologica è proprio il contrario del dire sempre no di Mefistofele. Esso è certamente l'esercizio costante di una negazione; ma di una negazione costruttiva, che non annienta i contenuti, permettendo anzi allo spirito stesso di superare la stasi della sostanza inerte; consentendogli cioè di mettersi in movimento, dare inizio alla propria *Bildung* e trasformare così la morta *Realität* in *Wirklichkeit* ('realtà effettiva').

Con la successione delle varie figure della *Fenomenologia*, è allora la negazione intesa in questi termini, ovvero la negazione determinata, a rendere possibile l' 'esperienza,' che Hegel poco più avanti definisce in questo modo:

Questo movimento *dialettico* che la coscienza esercita in se stessa, nel suo sapere così come nel suo oggetto, *in quanto* di qui *essa vede scaturire il nuovo oggetto vero*, è propriamente ciò che viene chiamato *esperienza* [*Erfahrung*].¹⁰

3. 'Skepsis' ed esperienza

A conferma dell'enorme importanza attribuita da Hegel al concetto di *Erfahrung* si può citare la vicenda (peraltro ampiamente nota agli studiosi) relativa al titolo originario di ciò che allora Hegel concepiva come prima parte del suo *System der Wissenschaft* (e che sarebbe poi

⁷ GW IX, 319; HEGEL. *La fenomenologia dello spirito*, p. 392.

⁸ GW IX, 57; HEGEL. *La fenomenologia dello spirito*, p. 62.

⁹ GW IX, 57; HEGEL. *La fenomenologia dello spirito*, p. 62.

¹⁰ GW IX, 60; HEGEL. *La fenomenologia dello spirito*, p. 65.

stata appunto la *Fenomenologia*). Ancora nel pieno dell'anno 1806, mentre presso l'editore Goebhardt di Bamberg la stampa dell'opera era ormai avviata – e la *Prefazione* era ancora da consegnare – il filosofo decise in corsa un cambiamento al titolo, eliminando la titolazione pensata in origine (che suonava: “PARTE PRIMA. | SCIENZA | DELLA | ESPERIENZA | DELLA | COSCIENZA”), per sostituirla con quella poi definitiva: “I. SCIENZA | DELLA | FENOMENOLOGIA | DELLO | SPIRITO.”¹¹

Con la retorica che spesso lo contraddistingue, nel commentare questa modifica Martin Heidegger avrebbe parlato nientemeno che di una ‘difficoltà essenziale’ dell’impresa hegeliana:

Se dunque Hegel, per un attimo, ha intitolato *scienza dell’esperienza della coscienza* quest’opera in cui si compie la metafisica moderna, allora noi non possiamo tralasciare la chiarezza di quest’attimo, anzi dobbiamo cercare di chiarire l’opera a partire da essa.¹²

Per quanto un po’ enfatica, l’indicazione è importante, dal momento che a ben vedere mette in questione è il “metodo dello svolgimento”¹³ della stessa esposizione fenomenologica. Il termine ‘metodo’ (*Methodé*) va qui inteso in riferimento alla sua etimologia: il punto di vista filosofico (il ‘per noi’) accompagna la coscienza ingenua lungo il cammino che la deve condurre a emancipare il proprio sapere, ossia al sapere assoluto come culmine di quella scienza la quale, nel ricordare infine le diverse tappe del suo percorso, si riconoscerà appunto come “scienza dell’esperienza della coscienza:”

L’esperienza che la coscienza fa su se stessa non può, secondo il suo concetto, comprendere in sé nulla di meno dell’intero sistema della coscienza medesima, ossia l’intero regno della verità dello spirito; cosicché i momenti di tale verità si presentano in questa peculiare determinatezza: non si tratta di momenti astratti, puri, ma sono tali quali essi sono per la coscienza, ovvero sono come la stessa coscienza compare in relazione a essi; in questo modo, i momenti del tutto sono *figure della coscienza*. Continuando a inoltrarsi verso la propria essenza vera, la coscienza raggiungerà un punto in cui deporrà la sua parvenza di essere inficiata da qualcosa di estraneo, che è solamente per lei ed è in quanto altro. Arriverà cioè là dove

¹¹ GW IX, 51; HEGEL. **La fenomenologia dello spirito**, p. 55.

¹² HEIDEGGER, M. Commento all’“Introduzione” alla “Fenomenologia dello spirito” di Hegel (1942). In: HEIDEGGER, M. **Hegel**. A cura di G. Moretti, trad. it. di C. Gianni. Milano: Zandonai, 2010, pp. 78-9. Si vedano anche le considerazioni contenute nel corso del semestre invernale 1931/32 (HEIDEGGER, M. **La fenomenologia dello spirito di Hegel**. A cura di E. Mazzarella. Napoli: Guida, 1991, pp. 28-65); nonché il saggio **Il concetto hegeliano di esperienza**. In: HEIDEGGER, M. **Sentieri interrotti** (1950). A cura di P. Chiodi. Firenze: La Nuova Italia, 1968, pp. 103-190.

¹³ GW IX, 58; HEGEL. **La fenomenologia dello spirito**, p. 63.

l'apparenza diviene uguale all'essenza [...] e dove, infine, cogliendo essa medesima questa sua essenza, la coscienza segnerà la natura del sapere assoluto stesso.¹⁴

Così, nella *Fenomenologia dello spirito*, l'apparente passività dell'atto dell' 'accogliere' (*auffassen*) è destinata ad apparire tale solo fino a quando lo spirito divenga consapevole della propria essenza medesima, ovvero si faccia autocosciente: a quel punto, infatti, la distinzione fra coscienza filosofica e coscienza naturale e ingenua vien meno; e quando i due punti di vista vengono a coincidere, può finalmente dispiegarsi il senso ultimo di quella "interiorizzazione rammemorante" (*Erinnerung*) in cui consiste l'intera impalcatura ricostruttiva dell'opera.

Pienamente nel solco del linguaggio filosofico della tradizione occidentale, è una metafora visiva a contraddistinguere il percorso della coscienza e del suo puro "stare a vedere" (*das reine Zusehen*).¹⁵ In questo senso, il metodo in questione coincide con un esercizio di *sképsis*, ossia – in senso lato – con uno scetticismo inteso daccapo non come mero "fare negativo" (un criticare che è indeterminato proprio a causa della paradossale cecità causata dal troppo scrutare), bensì nel suo significato filosoficamente più fecondo: un atteggiamento in grado per così dire di far lievitare l'esperienza. Quest'ultima – che è *fahrende Er-fahrung*, per usare un'espressione di Ernst Bloch¹⁶ – si mostra allora come il sorgere agli occhi della coscienza di un oggetto di volta in volta ignoto, la cui eventuale, provvisoria certezza sarà sottoposta a quell'operazione di negazione determinata che è costitutiva dell'inquietudine (*Unruhe*) dello spirito.

In questo atteggiamento consiste anche il senso di quell'opera di rielaborazione che – non solo nella prospettiva fenomenologica, ma anche negli anni berlinesi – dà senso secondo Hegel anche al lavoro dell' 'empirista,' come mostra un passo delle *Lezioni sulla filosofia dello spirito* del 1827/28:

¹⁴ GW IX, 61-62; HEGEL. **La fenomenologia dello spirito**, p. 67. – Sulla nozione di "esperienza" nelle sue varie accezioni in Hegel mi limito a rimandare a VERRA, V. Esperienza fenomenologica, esperimento, empiria ed empirismo in Hegel. In: VERRA, V. **Su Hegel**. A cura di C. Cesa. Bologna: il Mulino, 2007, pp. 217-233. La nozione hegeliana di 'esperienza,' in riferimento alle dinamiche individuali (coscienza e autocoscienza) e collettive (spirito) descritte nella *Fenomenologia*, e soprattutto al capitolo finale sul 'sapere assoluto,' è stata di indagata da PIPPIN, R. The "logic of experience" as "absolute knowledge". In: Moyar, D.; Quante, M. (a cura di), **Hegel's "Phenomenology of Spirit". A Critical Guide**. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2008, pp. 210-227. Sul tema in generale si veda anche BODEI, R. **La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel**. Nuova ed. Bologna: il Mulino, 2014.

¹⁵ GW IX, 59; HEGEL. **La fenomenologia dello spirito**, p. 65.

¹⁶ BLOCH, E. **Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel** (1962²). A cura di R. Bodei. Bologna: il Mulino, 1975, p. 79.

Vi è spesso un'ottusità, come se la filosofia disprezzasse e sminuisse l'esperienza. L'esperienza rientra in tutto ciò che l'uomo sa, egli deve avere intuizione esterna e interna dell'oggetto, e la ha dall'esperienza. Essa è un che di necessario, indispensabile. Ciò che resta ancora è pensare l'esperienza. Già ciò che significa esperienza non è l'afferrare meramente sensibile, la semplice percezione, ma contiene già in sé un'universalità. Se qualcosa deve valere come esperienza, deve essere una legge, un che di universale, non semplicemente una singola percezione, deve essere elevata all'universalità dal pensiero [...]. Altra cosa è però se la forma empirica del percepire deve essere resa il principio fondativo della filosofia. Su questo punto la filosofia deve contraddire.¹⁷

Anche in uno scritto risalente allo stesso periodo, la *Prefazione* alla seconda edizione dell'*Enciclopedia* (1827), contro ogni possibile equivoco circa il significato del suo 'idealismo' Hegel ribadiva del resto: "è uno dei peggiori pregiudizi credere che la filosofia si trovi in opposizione a una sensata conoscenza dell'esperienza."¹⁸ E proprio in questo senso può mostrare la sua pertinenza un'osservazione di Adorno:

Si potrebbe dire che la filosofia di Hegel deve essere intesa come un grande tentativo di rendere conto di tutta la concreta esperienza spirituale e non solo del suo scheletro, che quest'ultimo si presentasse sotto forma dei meccanismi della percezione sensibile o dei meccanismi del pensiero. Anche il pensiero più puro contiene esperienza¹⁹

– anzi semmai ne contiene, in forma per così dire elaborata e 'distillata,' più di qualunque altro. È per questo che, nella prospettiva di un confronto con il criticismo kantiano, il filosofare di Hegel si pone contro l'astrazione, come un pensare concreto e del concreto: "Concreto è per lui il tutto, forse anche per una reminiscenza del significato originario della parola 'concretum': il tutto è il concresciuto."²⁰ Al cospetto della dialettica, empirismo e realismo sono posizioni destinate a palesarsi nella loro unilateralità astratta, ossia incapaci di farsi adeguatamente carico del tutto, dell'intero cui pure appartengono.

¹⁷ Vorl. XIII, 8-9; HEGEL, G.W.F. **Lezioni sulla filosofia dello spirito 1827-1828**. A cura di R. Bonito Oliva. Milano: Guerini, 2000, p. 99.

¹⁸ GW XX, 6; HEGEL, G.W.F. **Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Parte prima: la Scienza della Logica**. A cura di V. Verra. Torino: Utet, 1981, p. 90.

¹⁹ ADORNO, Th.W. **Terminologia filosofica** (1973). A cura di S. Petrucciani. Trad. it. di A. Solmi. Torino: Einaudi, 2007, pp. 354-355.

²⁰ ADORNO. **Terminologia filosofica**, p. 348. – Per un inquadramento generale del rapporto fra pensiero ed esperienza in Hegel si veda anche ADORNO, Th.W. **Il contenuto di esperienza della filosofia hegeliana**. In: ADORNO, Th.W. **Tre studi su Hegel** (1963). Trad. it. di F. Serra. Bologna: il Mulino, 1971, pp. 89-132. Tale testo è particolarmente significativo in riferimento 1) alle considerazioni sul rapporto fra la nozione di esperienza e quella di mediazione; 2) al significato sistematico del concetto di «spirito» contro le derive dell'individualismo; 3) alla più generale critica adorniana alla concezione positiva di dialettica (che culminerebbe, giusta l'affermazione della verità dell'intero, in un estremo e per certi aspetti inevitabile tradimento delle istanze empiristiche presenti nella stessa filosofia hegeliana).

4. *Dalla sostanza al soggetto*

Come si è accennato in precedenza, in un passaggio della ‘Prefazione’ alla *Fenomenologia* Hegel offre una chiave decisiva per comprendere il senso dell’intera sua impresa filosofica – e probabilmente anche per cogliere la persistente attualità, ai nostri occhi, del concetto di esperienza teorizzato in quell’opera. “Secondo il mio modo di vedere [...], tutto dipende da questo: cogliere ed esprimere il vero non come *sostanza*, ma [...] come *soggetto*.”²¹ Con questa frase – come ha osservato Jacob Taubes – Hegel di fatto enuncia l’intero programma della sua filosofia, percorrendo fino in fondo la via aperta da Kant e da Fichte in nome di un filosofare che, nel perseguire l’autocoscienza, conferisca al pensare umano “libertà, storicità, personalità.”²²

In base all’ontologia tradizionale, dice Taubes, è la categoria dell’identità a garantire la possibilità stessa di una considerazione dell’‘essere in quanto essere,’ così come in ultima analisi l’identità dell’essere con il pensiero: dalla venerabile istanza espressa da Parmenide con la ‘via della verità,’ potremmo aggiungere, fino alle varie forme di ontologia dell’identità elaborate sulla scorta di Platone e Aristotele, e ancora predominanti in diverse configurazioni nella filosofia medievale e della prima età moderna. Nonostante il parricidio parmenideo e ogni salutare bagno nel flusso descritto da Eraclito e Cratilo, è il principio di identità a garantire insomma all’essere la stabilità inconcussa. Ora però, prosegue ancora Taubes,

Contro la logica e l’ontologia dell’identità [...], Hegel ha sviluppato la categoria storica della negatività. Lo spirito è negatività. Grazie allo spirito, un essere può negare, contestare o sopprimere l’identità con se stesso, e diventare qualcosa d’altro da sé. Esso non ha più bisogno di rappresentare un’idea eterna entro un cosmo statico, ma può rompere la fissità delle barriere, i cosiddetti limiti naturali, e divenire altro da se stesso.²³

L’elemento decisivo, in questa prospettiva dialettica, consiste dunque in quanto Hegel stesso scrive ancora nella *Prefazione* della *Fenomenologia*, poche pagine dopo la controversa affermazione sulla sostanza e il soggetto:

Che il vero sia effettivo soltanto come sistema, o che la sostanza sia essenzialmente soggetto, è quel che si esprime nella rappresentazione che enuncia l’assoluto come

²¹ GW IX, 18; HEGEL. *La fenomenologia dello spirito*, p. 13.

²² TAUBES, J. *Hegel, Georg Wilhelm Friedrich*. In: V. Fera (a cura di). *Encyclopedia of Morals*. London: Peter Owen Ltd., 1957, p. 210.

²³ TAUBES. *Hegel*, p. 211.

spirito; si tratta del concetto più elevato e sublime, un concetto che appartiene all'età moderna e alla sua religione.²⁴

Proprio nell'essenza “spirituale” dell'assoluto consiste, d'altronde, la possibilità di quell'esperienza di cui sopra si parlava; e Hegel lo ribadisce ulteriormente, più avanti nella *Vorrede*, in termini che mi paiono riassumere in modo efficace l'intera questione:

Lo spirito però diviene oggetto, poiché esso è questo movimento: divenire *a sé* un *altro*, vale a dire farsi *oggetto del proprio Sé*, e quindi levare questo essere-altro. E si dà il nome di esperienza appunto a tale movimento, in cui l'immediato, ciò che non è esperito, vale a dire l'astratto – che appartenga all'essere sensibile oppure alla semplicità soltanto pensata – si estrania da se stesso, per poi ritornare a sé da questa estraniamento; e solo a questo punto si presenta così nella sua realtà effettiva e nella sua verità, essendo anche proprietà della coscienza.²⁵

L'incontro fra il *lógos* di Eraclito e il *Lógos* del Vangelo di Giovanni è in questo senso decisivo: grazie al profondo significato speculativo della *Menschwerdung* cristiana, ossia grazie a un assoluto che si concepisce non nei termini di un'immobile unità sostanziale ma appunto come soggetto spirituale, l'ontologia e la natura concepite nell'antichità greca come eterne e immutabili possono ora venir considerate come parte di una totalità nella quale si iscrive, nella prospettiva hegeliana, anche l'azione storica dell'essere umano, la sua capacità di influire sulla propria formazione e sugli eventi storici, per trasformarli individualmente e soprattutto collettivamente: “Spirito, per Hegel, è un termine moderno, che si oppone alla filosofia pagana della sostanza, all'ontologia pagana dell'essere, all'enfasi greca sul primato della natura.”²⁶ Non è difficile immaginare quanto una simile prospettiva possa suscitare la massima diffidenza da parte di tutti coloro che – nelle prospettive più disparate – resistono all'idea della legittimità di trasformare in chiave secolare il ‘dramma messianico in un dramma della storia.’ Taubes da questo punto di vista non ha però dubbi circa lo specifico filosofico della proposta hegeliana e le sue ragioni:

Hegel [...] sosterebbe che ciò che i suoi oppositori chiamerebbero “secolarizzazione” del dramma cristiano della salvezza significa appunto la realizzazione dello spirito cristiano sulla terra, il compimento del significato originario della redenzione – compimento che avviene in modo ambiguo: trasformando l'origine, prendendo in considerazione la successiva evoluzione della società cristiana. Se l'era cristiana ha un significato in quanto storia che dispiega l'elemento della speranza messianica contenuto nel messaggio originario, allora

²⁴ GW IX, 22; HEGEL. **La fenomenologia dello spirito**, p. 19.

²⁵ GW IX, 29; HEGEL. **La fenomenologia dello spirito**, p. 26.

²⁶ TAUBES. **Hegel**, p. 211.

l'incarnazione dello spirituale nel regno secolare costituisce una conclusione giustificata. Coloro che negano la trasformazione del dramma messianico in un dramma della storia debbono negare – insieme con Kierkegaard e Nietzsche – che la storia della cristianità sia una storia cristiana, e ridurre l'esperienza cristiana alla torre d'avorio dell'anima individuale dell'uomo.²⁷

5. *Il linguaggio, il diavolo e la dialettica*

Sin dalla prima figura fenomenologica, nella *Certezza sensibile* – e anzi proprio in essa con evidenza peculiare – a sospingere il cammino della coscienza verso il *télos* del sapere assoluto è lo squilibrio originario fra certezza apparente ed effettiva verità di quella certezza. Il sapere cui può aspirare l'empiria, nella sua solo presunta evidenza, non è ancora un conoscere veritiero, ma nient'altro che *Meynung*: opinare assolutamente individuale, *dóxa* cui manca qualunque dimensione comunicativa, puro 'avere-in mente,' intuizione prelinguistica che si limita a 'fare-segno.' Non per nulla gli elementi costitutivi della certezza sensibile sono appunto i deittici ('questo,' 'questi,' 'qui,' 'adesso'), i quali, essendo infinitamente saturabili, non rimandano ad alcun contenuto determinato, e non possono aspirare né a registrare passivamente né a designare attivamente delle qualità definite del reale. Solo a partire dalla figura successiva, la *Percezione*, la coscienza può cominciare a introdursi nella dimensione del vero, in quanto questa richiede la mediazione dell'universalità del linguaggio.²⁸ Qui il *lógos* (nel combinato disposto Eraclito + Giovanni, come s'è detto) costituisce la 'forza magica che volge il negativo nell'essere,' permettendo allo spirito di intraprendere quel cammino che Hegel – secondo un paragone teologico già esplicito in *Fede e sapere* (1802) – chiama "Venerdì Santo speculativo,"²⁹ o addirittura "Calvario,"³⁰ e nell'*Introduzione* alla *Fenomenologia* definisce "via del dubbio [*Zweifel*], o più propriamente [...] via dell'ambage e della disperazione [*Verzweiflung*]."³¹

Perché lo spirito sia davvero tale, cioè capace – come s'è detto – di guardare in faccia 'ciò che è morto' e tenerlo ben fermo senza rifuggerne, è dunque indispensabile quel dispositivo dialettico che Hegel chiama 'negazione determinata.' Ovvero, più in generale: lo

²⁷ TAUBES. *Hegel*, p. 212.

²⁸ Sulla questione della 'certezza sensibile' mi permetto di rimandare, per un approfondimento, a GARELLI, G. *Hegel e le incertezze del senso*. Pisa: Ets, 2012.

²⁹ GW IV, 414; HEGEL, G.W.F. *Primi scritti critici*. A cura di R. Bodei. Milano: Mursia, 1990, p. 253.

³⁰ GW IX, 432; HEGEL. *La fenomenologia dello spirito*, p. 532.

³¹ GW IX, 56; HEGEL. *La fenomenologia dello spirito*, p. 60. Ernst Bloch ha insistito sul parallelismo, anche numerico, fra le stazioni della Via Crucis e le figure della *Fenomenologia*: "sono le quattordici *stazioni commemorate* nel viaggio della coscienza attraverso la storia e il mondo verso la conoscenza di sé." Cfr. BLOCH. *Soggetto-Oggetto*, p. 83.

spirito è insieme prodotto e condizione dell'atto stesso del negare; ma non già della negazione assoluta, nel senso annichilente, mefistofelico, della distruzione di *alles, was entsteht*; bensì al contrario nel senso di quella 'categoria storica' – come la chiama Taubes – che rende possibile al soggetto di dar-forma a sé e alle cose. Implica dunque la *Bildung*: quella cultura del lavoro come formazione che come s'è detto è all'opera già nel riconoscere che perfino l'empiria varia e molteplice, nei termini di una mera 'datità,' non sarebbe nemmeno concepibile. Proprio su questo crinale, sottile ma certamente netto, si gioca la differenza fra il *diabolus* e il *dialecticus* – cioè in ultima analisi fra Mefistofele e lo spirito di cui Hegel vuole presentare la fenomenologia.

Tuttavia, se – come dice Hegel – il linguaggio è “più veritiero” della mera datità empirica nella sua evidenza,³² non bisogna perdere di vista il fatto che proprio il linguaggio, per sua essenza, scinde e separa, introducendo all'origine la negazione nella compagine del reale; e ciò per il semplice motivo – semplice, ma decisivo – che l'enunciato linguistico *non è* la cosa o il fatto di cui parla. In questo senso, come ha insegnato il *Sofista* platonico, “il non-essere [...] coincide con la vita stessa della lingua.”³³

Ora, secondo ciò che Hegel mostra proprio all'altezza della prima figura fenomenologica, il linguaggio per stabilirsi deve però in qualche modo appunto negare la cogenza soggettiva del dato. In questa mossa non è certo il caso di denunciare le premesse di un inevitabile trionfo della retorica sull'ontologia, perché solo questo passaggio rende del pari sensato il riferimento all'effettiva verità o falsità del discorso. Certamente, tuttavia, è qui che si radica la condizione della possibilità, oltre che del vero – e dunque dell'educazione (*paideía*) a un autentico amore per la sapienza – anche della sua controfigura temibile, cioè appunto della sofistica, con la sua irriverenza (*paidiá*). Ma non c'è alcuna possibilità di fare appello a un'esperienza mitica e originaria della verità, poi andata perduta con il fluidificarsi del discorso: quest'ultimo e l'esperienza, anzi, sono due facce della stessa medaglia, in quanto si basano appunto sulla 'negazione.'

Il linguaggio dunque, come è stato osservato, “si distingue dai codici comunicativi basati su indizi e segnali, nonché dalle prestazioni cognitive taciturne (sensazioni, immagini mentali ecc.), perché è in grado di *negare* qualsivoglia rappresentazione.”³⁴ Così, in quanto

³² GW IX, 26; HEGEL. *La fenomenologia dello spirito*, p. 72.

³³ Cfr. VIRNO, P. *Sulla negazione. Per una antropologia linguistica*. Torino: Bollati Boringhieri, 2013, pp. 59 e 43.

³⁴ VIRNO. *Sulla negazione*, p. 11.

animali parlanti, ci può accadere per esempio di assistere al doloroso paradosso per cui la comunicazione linguistica “non civilizza l’aggressività dell’*Homo sapiens*, ma la radicalizza oltremisura, portandola a quel limite estremo che è il *dis*-conoscimento del proprio simile.”³⁵ una mancanza di empatia che costituisce la triste peculiarità della specie umana.

Dunque, da una parte il ‘pensiero verbale’ andrà considerato addirittura quale “condizione di possibilità di ciò che Kant ha chiamato il ‘male radicale.’”³⁶ Dall’altra, però, è pur sempre il linguaggio a permettere l’eventualità di un ‘bene’ ulteriore e in qualche modo supererogatorio: dunque esso è *phármakon*, cioè tintura velenosa che contiene in sé anche la possibilità di un antidoto,³⁷ perché apre con la sua semplice esistenza anche uno spazio per un comportamento che non coincida con l’istintiva brutalità della ‘natura.’ In questo senso, esso si fa allora dialetticamente ‘negazione della negazione, in quanto’ – come ha scritto Paolo Virno – è il *katéchon* che trattenendo l’immediatezza naturale favorisce non solo la formazione di una ‘natura seconda,’ ma detta anche le regole essenziali di una “sfera pubblica” basata sull’agire comunicativo, in cui l’originaria lacerazione è suturata, e la possibilità stessa di un mancato riconoscimento fra simili viene trattenuta. Questa nuova dimensione, condizione di possibilità di ogni essere sociale, sta appunto sotto il segno – alquanto hegeliano – della *Bildung*.

6. *Bildung ed esperienza*

Ha senz’altro ragione ancora Virno quando invita a diffidare di ogni facile retorica del riconoscimento, se questa si presenta nella forma di uno hegelismo vuoto e di maniera. A leggerlo bene, anzi,

Hegel presenta un nutrito catalogo di scacchi e colpi a vuoto: aggressività che distrugge ogni empatia e trascina verso la generale autodistruzione; riconoscimento unilaterale del signore da parte del servo; graduale emancipazione del non-uomo asservito, che però smette a sua volta di riconoscere come uomo colui che in precedenza non lo aveva riconosciuto; infine, a coronamento sarcastico dell’intero tragitto, la “coscienza infelice” che interiorizza la negatività insita nei rapporti sociali, fino a fare dell’aporia e dell’inconcludenza un cronico modo di essere.³⁸

³⁵ VIRNO. *Sulla negazione*, p. 21.

³⁶ VIRNO. *Sulla negazione*, p. 17.

³⁷ VIRNO. *Sulla negazione*, p. 22.

³⁸ VIRNO. *Sulla negazione*, pp. 17-18.

La sutura di cui deve farsi carico la *Bildung*, la lotta contro ogni barbarie (originaria o di ritorno) è parte di quel travaglio per cui lo spirito certamente attraversa senza posa la fatica, il conflitto e il fallimento – e questo anche quando sia *absolutus*, cioè ‘libero’ dalla mera schiavitù del dato e capace finalmente di fare esperienza autentica. Che questa fatica si collochi sotto il segno di nozioni quali ‘sapere assoluto,’ ‘riconciliazione’ e ‘razionalità del reale,’ da tempo (forse da sempre) annoverate fra le parole d’ordine di una dialettica ottimista e facilona, non può allora che suggerire l’opportunità di ritornare sempre di nuovo sulla complessità della nozione di ‘esperienza’ in Hegel, e con questo sulla faticosa costruzione del soggetto che innerva nel profondo la *Fenomenologia dello spirito*. Qui, alla “*furia del dileguare*” si contrappongono il lavoro e la cultura come “*desiderio tenuto a freno, dileguare trattenuto.*”³⁹ In questo senso, scriveva appunto Taubes in un passo che vale la pena citare nuovamente in conclusione, lo spirito è anche la capacità di dire no:

Lo spirito è negatività. Grazie allo spirito, un essere può negare, contestare o sopprimere l’identità con se stesso, e diventare qualcosa d’altro da sé. Esso non ha più bisogno di rappresentare un’idea eterna entro un cosmo statico, ma può rompere la fissità delle barriere, i cosiddetti limiti naturali, e divenire altro da se stesso.⁴⁰

Quanto alla diagnosi (presentata in apertura) circa l’impossibilità per l’uomo contemporaneo di fare ancora esperienza, le considerazioni svolte finora potrebbero suggerirne allora una più cauta riformulazione nei termini seguenti. Più che trovarsi espropriato, in linea di principio, di un’esperienza *tout court*, l’uomo contemporaneo sembra a volte non disporre di uno strumentario concettuale adeguato a ‘pensare il senso’ dell’esperienza stessa. La sua debolezza – potremmo dire – sembra consistere fra l’altro appunto nella mancanza della capacità di pensare a fondo la differenza fra ‘negazione dell’esperienza’ (che è la pseudo-cultura della negazione assoluta, della cancellazione di ogni possibilità e di qualunque speranza: la quale può giungere fino ad assumere le sembianze del terrore) ed ‘esperienza della negazione’ (quella cultura che vede nella possibilità specificamente umana di dire ‘no’ non solo la premessa di una distruzione, il *refrain* di un antagonismo sistematico, ma l’occasione di una formazione e di una trasformazione reali).

³⁹ GW IX, 115; HEGEL. *La fenomenologia dello spirito*, p. 135.

⁴⁰ TAUBES. *Hegel*, p. 211.

È per questo, sia detto in conclusione, che la *Fenomenologia dello spirito* dovrebbe continuare a costituire, per la nostra stessa *Bildung*, un punto di riferimento importante.

Gianluca Garelli
DILEF – Dip.to di Lettere e Filosofia dell'Università di Firenze
Sezione di Filosofia
Via Bolognese, 52 – 50139
Firenze, Italia

gianluca.garelli@unifi.it

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Il contenuto di esperienza della filosofia hegeliana. In: Adorno, Th.W. **Tre studi su Hegel** (1963). Trad. it. di F. Serra. Bologna: il Mulino, 1971, pp. 89-132.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Terminologia filosofica** (1973). A cura di S. Petrucciani. Trad. it. di A. Solmi. Torino: Einaudi, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. **Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia**. Torino: Einaudi, 2002².

BLOCH, Ernst. **Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel** (1962²). A cura di R. Bodei. Bologna: il Mulino, 1975.

BODEI, Remo. **La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel**. Nuova ed. Bologna: il Mulino, 2014.

GARELLI, Gianluca. **Hegel e le incertezze del senso**. Pisa: Ets, 2012.

GOETHE, Johann Wolfgang. **Faust**. A cura di F. Fortini. Milano: Mondadori, 1970.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Parte prima: la Scienza della Logica**. A cura di V. Verra. Torino: Utet, 1981.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **La fenomenologia dello spirito. Sistema della scienza, parte prima**. A cura di G. Garelli. Torino: Einaudi, 2008.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Gesammelte Werke**. A cura della Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften e della Deutsche Forschungsgemeinschaft. Hamburg: Meiner, 1968 ss.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Lezioni sulla filosofia dello spirito 1827-1828**. A cura di R. Bonito Oliva. Milano: Guerini, 2000.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Primi scritti critici**. A cura di R. Bodei. Milano: Mursia, 1990.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **System of Science. First Part – The Phenomenology of Spirit**. English transl. by T. Pinkard (updated: October 30, 2013): <https://dl.dropboxusercontent.com/u/21288399/Phenomenology%20translation%20English%20German.pdf>

HEIDEGGER, Martin. **La fenomenologia dello spirito di Hegel (1931/32)**. A cura di E. Mazzarella. Napoli: Guida, 1991.

HEIDEGGER, Martin. Commento all' "Introduzione" alla "Fenomenologia dello spirito" di Hegel (1942). In: Heidegger, M. **Hegel**. A cura di G. Moretti. Trad. it. di C. Gianni. Milano: Zandonai, 2010.

HEIDEGGER, Martin. La teoria hegeliana dell'esperienza. In: Heidegger, M. **Sentieri interrotti (1950)**. A cura di P. Chiodi. Firenze: La Nuova Italia, 1968, pp. 103-90.

- PIPPIN, Robert B. The “logic of experience” as “absolute knowledge”. In: D. Moyer e M. Quante (a cura di). **Hegel’s “Phenomenology of Spirit”. A Critical Guide**. Cambridge-New York: Cambridge U.P., 2008, pp. 210-27.
- TAUBES, Jacob. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. In: Ferm, V. (a cura di). **Encyclopedia of Morals**. London: Peter Owen Ltd., 1957, pp. 207-12.
- VERRA, Valerio. Esperienza fenomenologica, esperimento, empiria ed empirismo in Hegel (2002). In: Verra, V. **Su Hegel**. A cura di C. Cesa. Bologna: il Mulino, 2007, pp. 217-33.
- VIRNO, Paolo. **Sulla negazione. Per una antropologia linguistica**. Torino: Bollati Boringhieri, 2013.