

## *Coscienza della storia o storia della coscienza? La “scienza dell’esperienza della coscienza” secondo Heidegger*

Marco Viscomi

### *Consciousness of History or History of Consciousness? The “Science of the Experience of Consciousness” in Heidegger*

The paper offers a critical reading of Heidegger’s essay *Hegels Begriff der Erfahrung*. In this text, Heidegger suggests an interesting interpretation of Hegelian themes of consciousness and knowledge. From this study emerges the problem of the relationship that, in the interpretation of Heidegger, links together the terms of consciousness and history. Inside the dialectic between these two elements arises the non-subjectivist instance of consciousness, which is experienced as an image of the Spirit. Intending the way in which also the history is a figure of the Absolute, becomes understandable, beyond Heidegger’s reading, the fundamental instance of the logic thematised by Hegel.

Keywords: consciousness, reality, history, Heidegger, Hegel

\*\*\*

#### 1. La *Fenomenologia* come *itinerarium mentis in Deum*

Secondo la lettura heideggeriana, l’*Introduzione* del fondamentale testo hegeliano sulla *Fenomenologia dello Spirito* viene tendenzialmente intesa in una maniera univoca. Per il pensatore di Messkirch, il testo che inizialmente recava il celeberrimo titolo di “scienza dell’esperienza della coscienza” rappresenta un percorso particolare di purificazione della coscienza verso il sapere assoluto. Attraverso l’esposizione delle forme apparenti dello spirito, interpreta Heidegger, il sapere fenomenologico guida la rappresentazione naturale, attraverso le varie figure della conoscenza, fino al sapere assoluto<sup>1</sup>. È muovendosi infatti lungo tale

---

<sup>1</sup> Cfr. M. Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrung* (1942/43), in *Holzwege*, Gesamtausgabe, Band 5, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977, s. 142; trad. it. V. Cicero, *Il concetto hegeliano di esperienza*, in *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milano 2002, p. 168. Per le successive citazioni di questo testo, si adotta la sigla GA 5 e si rimanda alle pagine, rispettivamente, della versione tedesca e della traduzione italiana già qui impiegata, dividendo i numeri di riferimento con una barra.

esposizione del sapere apparente che la coscienza naturale<sup>2</sup> può pervenire alla scienza identificata da Hegel nel sapere dell'Assoluto. Vale a dire: quel sapere che, non identificandosi più con alcuna forma di conoscenza oggettivistica e fenomenologica propria delle singole coscienze personali, si mostra propria dell'Assoluto stesso. È quest'ultimo che, nell'espressione suddetta di “sapere dell'Assoluto”, svolge la funzione di genitivo soggettivo: nella misura in cui la coscienza naturale procede fino alla scienza propria dell'Assoluto, quest'ultimo si mostra quale unico termine capace di rendere possibile l'intero percorso della coscienza. E ciò vale sia per il complesso di questo itinerario nel suo tratto essenziale, sia per la singolarità di ognuno dei passi mossi in generale dalla coscienza naturale in direzione del sapere.

A fronte di questa iniziale considerazione sull'intera dinamica fenomenologica analizzata da Hegel, si può in certo senso essere d'accordo con la valutazione heideggeriana che afferma: «la via è quella della purificazione (*Läuterung*) dell'anima a spirito. L'esposizione del sapere solo apparente è un *itinerarium mentis in Deum*»<sup>3</sup>. Il percorso, che muove la coscienza attraverso i sentieri della propria esperienza fenomenologica, consiste in una depurazione della rappresentazione naturale propria dell'io cosciente, il quale viene condotto ad altro da sé. La conoscenza viene cioè raffinata in una presa d'atto “esperienziale” che non riguarda più singoli fenomeni considerati nella loro oggettivazione soggettivistica. Ciò verso cui si muove la coscienza consiste infatti in quell'orizzonte che consente alla coscienza medesima di potersi orientare ed essere lungo l'itinerario, che essa si dispone a percorrere in prima persona. Questa via conduce quindi non semplicemente ad una meta ultima, un confine invalicabile e ulteriormente oggettivabile nella sua particolarità, ma ad una presa d'atto teleologicamente conclusiva. Ciò a cui si perviene nella purificazione della coscienza dal proprio

---

<sup>2</sup> Questo termine di origine hegeliana indica la coscienza dei singoli esseri umani viventi, che si mostrano capaci di avere esperienza e conoscenza dei fenomeni, nei quali quelli si imbattono. Tradotta nell'accezione heideggeriana, l'espressione “coscienza naturale” «potrebbe essere chiamata la coscienza ontica. L'espressione “ontico”, coniata sul greco τὸ ὄν, l'essente, significa: ciò che riguarda l'essente» (*ivi*, p. 175/206).

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 142/168. Questo accostamento operato da Heidegger fra il pensiero fenomenologico hegeliano e il rimando all'*itinerarium* di matrice bonaventuriana è a mio avviso molto interessante. Esso non esplica infatti un mero accostamento spiritualistico tra il dispiegamento dello spirito e l'umano percorrere le vie fenomeniche dell'Assoluto, ma indica una vicinanza essenziale fra questo procedere dell'essere umano e il darsi fondamentale del divino. Ciò che Bonaventura chiama Dio ed Hegel definisce Spirito Assoluto, nell'accezione suggerita da Heidegger, costituiscono cioè uno stesso indizio rivolto alla comprensione essenziale del fondamento, che legittima l'essere nel suo darsi e i vari enti, quali *vestigia Dei* o figure dell'Assoluto, a sussistere. Cfr. Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerario dell'anima a Dio*, a cura di L. Mauro, Bompiani, Milano 2002, Capp. II, V.

carattere rappresentativo<sup>4</sup>, consiste in quello stesso fattore che rende possibile non soltanto il procedere fenomenologico della coscienza nel suo complesso, ma persino il darsi in generale sia di un'esperienza oggettivante, sia di una capacità coscienziale propria dell'essere umano.

Da questa prospettiva d'insieme, la *Fenomenologia dello Spirito* viene intesa da Heidegger come esposizione del sapere apparente nel suo apparire. Questo percorso esperienziale della coscienza tracciato da Hegel ripercorre cioè le tappe salienti in cui appare il sapere. Le figure in cui quest'ultimo si manifesta sono tuttavia riconosciute come mere parvenze dell'Assoluto, dal momento che nessuna singola figura, neppure l'ultima che si presumesse chiudere la serie fenomenologica delle immagini proposte da Hegel, è propriamente l'Assoluto medesimo<sup>5</sup>. Il sapere che conosce per esperienza le figure dello spirito indica quindi l'orizzonte di parvenza nel quale si muove la coscienza. Non è che quest'ultima esista in un orizzonte effimero e illusorio, dal momento che la sua esperienza si dimostra nondimeno reale. Epperò la limitazione costitutiva della coscienza ai soli dati dell'esperienza deve avvedersi di come quest'ultima si mostri nella fattispecie di una parvenza essenziale, cioè quella dei singoli fenomeni. Essi sono infatti soltanto parvenza dell'Assoluto: rimando in direzione di quest'ultimo, i fenomeni sono figure e immagini dell'Assoluto stesso. Il sapere che conosce queste figure nella loro apparenza intuisce il sapere fenomenologico come scienza che, non esauendosi mai nella forma oggettivabile in cui si manifesta lo spirito, ricerca quest'ultimo lungo ogni passo e nel complesso insieme dell'*itinerarium* di cui si è già detto sopra.

«L'apparire del sapere apparente - scrive Heidegger - è la verità del sapere. L'esposizione del sapere apparente nel suo apparire è essa stessa la scienza. Dal momento in cui incomincia, l'esposizione è già la scienza»<sup>6</sup>. La scienza dell'esperienza della coscienza indica quindi tanto la totalità, quanto la singolarità dei fenomeni esperiti dall'individualità personale dell'io. Questi

<sup>4</sup> Superare l'istanza rappresentativa della coscienza soggettivistica implica l'iniziale presa d'atto dell'ambiguità della coscienza in se stessa. Essa è infatti, sostiene Heidegger, «equivoca nella sua essenza. Questo equivoco è l'essenza del rappresentare. L'equivocità implica che le determinazioni, il sapere e la verità, l'«essere per» e l'«essere-in-sé», si presentino sempre immediatamente nella coscienza, e invero essendo esse stesse equivoche» (GA 5, p. 167/197).

<sup>5</sup> Cfr. *ivi*, 143/169.

<sup>6</sup> *Ibidem*. Ciò che viene conosciuto dalla coscienza naturale nella sua esperienza fenomenica è appunto il manifestarsi dei singoli enti che sono. L'essenza del sapere rappresentativo risiede nella formalizzazione razionalistica della conoscenza fenomenica fatta dalla coscienza naturale. Ogni esposizione esperienziale della coscienza alla manifestazione apparente degli enti, si rivolge costantemente alla comprensione oggettivata degli enti. La coscienza si presenta appunto come misura del sapere naturale da essa stessa formulato. E ciò perché, nella sua stessa essenza, la coscienza consiste nell'equivocità del nesso e della distinzione fra naturale e reale, fra sapere e verità. Cfr. *ivi*, p. 169/199.

fenomeni, i quali non sono altro che rimandi impliciti all'orizzonte itinerante dello spirito (con Bonaventura si direbbe che sono vestigia di Dio stesso), costituiscono la scienza della fenomenologia. Essa consiste infatti nello studio particolare dei fenomeni nel loro apparente manifestarsi. Nell'accezione hegeliana letta da Heidegger, questo tipo particolare di studio non si assesta sulla mera considerazione analitica dei fenomeni che appaiono, ma si volge al fatto fondamentale di ogni apparire fenomenologico. Con questo sguardo essenziale, i singoli fenomeni vengono riconosciuti come apparenza e ciò viene detto non in quanto quelli siano presunti come irreali, ma perché il loro stesso apparire dipende da altro dalla sola manifestazione che li caratterizza come questo o quell'altro fenomeno. Sia la particolarità individuale dei fenomeni, sia la complessità totale del darsi di questi, infatti, attiene all'Assoluto nel suo tratto non-apparente e pur sempre fenomenologico in senso essenziale. Ciò che Hegel nomina come "Assoluto" non si manifesta infatti mai come singolo fenomeno. Esso si mostra quale fondamento implicito in ogni singolo apparire manifesto dei fenomeni, tanto nella loro individualità oggettivata dalla coscienza soggettiva, quanto nel complesso totale di ciò che appare come fenomeno studiabile scientificamente.

## 2. *Coscienza e sapere sono "lo Stesso"*

La fenomenologia, indicata da Heidegger nella sua interpretazione della speculazione hegeliana, considera in maniera essenziale l'apparire storico dei fenomeni alla coscienza. Ciò che viene rintracciato dal filosofo di Messkirch mi pare sia cioè una stretta correlazione tra l'esperienza della coscienza storica e il sostrato speculativamente logico (cioè proprio del  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ), che sostiene la scientificità dell'intero percorso fenomenologico. Per dar ragione di una simile affermazione, si deve in primo luogo constatare come i termini impiegati da Heidegger rimandino sempre ad altro da loro stessi. Occorre cioè constatare come tutte le parole chiave utilizzate dal pensatore nella sua interpretazione del testo hegeliano rinvino costantemente a un termine fondamentale nominabile con l'espressione "*das Selbe*", lo Stesso. Heidegger è solito cioè accomunare i differenti termini dei quali usa nel sostenere che tutti quanti rimandino ad un orizzonte comune. Esso non identifica né confonde tra loro i riferimenti concettuali utilizzati dalla riflessione filosofica, ma ricorda semplicemente che la loro istanza fondamentale si racchiude in un termine altro da loro stessi e tale da doversi continuamente considerare. È esattamente questo il *quid* al quale si riferisce anche Hegel quando parla di "Spirito Assoluto".

Una esemplificazione di quanto appena detto si può trovare nella seguente enunciazione heideggeriana: «Hegel usa i nomi “coscienza” e “sapere” per lo Stesso»<sup>7</sup>. Evidentemente, la coscienza e il sapere non sono la medesima cosa. Se infatti la prima indica il soggetto agente nell’orizzonte esperienziale nel quale si articola il complesso dei fenomeni oggettivabili, il secondo costituisce invece la ricomprensione concettuale di ciò che la coscienza esperisce individualmente e formalizza in senso universale. Mentre l’esperienza coscienziale si mostra personale e particolare, il tentativo operato dal sapere persegue piuttosto l’impegno a universalizzare i contenuti di esperienza nella non esperibile (ma al più comprensibile per via razionale) universalità del concetto astratto. Coscienza e sapere non sono quindi in nessun caso la medesima cosa, in quanto indicano piuttosto istanze divergenti dell’esperienza fenomenologica. L’una attiene infatti all’esperire naturale di un singolo essere umano, l’altro alla formazione rappresentativa del concetto inteso in senso scientifico, cioè positivo e universale. Ecco perché, quanto dista il particolare dall’universale, così divergono nella loro definizione la coscienza dal sapere. Eppure essi, sostiene Heidegger, sono nomi che si riferiscono ad uno stesso termine, diverso da quei due, il quale consente loro di divergere reciprocamente proprio in quanto fondati in una unità speculativa per loro comune.

Continuando a riflettere sul testo hegeliano, Heidegger annota: «l’esposizione del sapere apparente è l’ontologia della coscienza reale in quanto effettivamente reale»<sup>8</sup>. Se la fenomenologia si fa carico di dar voce al tratto apparente dei fenomeni, in quanto interessata in senso fondamentale all’apparire medesimo di ciò che si manifesta, l’ontologia riguarda invece il sapere dell’apparente. Essa studia cioè, a ritenere di Heidegger, gli enti che appaiono alla coscienza reale dei singoli esseri umani. Nella misura in cui un fenomeno appare ai soggetti dotati di coscienza, quello può essere oggettivato da questi e rappresentato nel senso astratto di un contenuto di conoscenza. L’insieme di questi contenuti, saputi in senso “oggettivo”, compone il sapere delle scienze: nel caso specifico di quel sapere che considera l’apparente nel suo apparire, la scienza della quale qui si sta parlando è appunto l’ontologia. Essa non studia pertanto i soli fenomeni che si danno ad essere in quanto apparenza dell’evento di manifestazione di ciò che è. L’ontologia considera piuttosto il comporsi del sapere a cavallo fra la soggettività conoscenze e le oggettività conosciute. Colte nella loro effettività reale, queste due istanze popolari del sapere espongono l’apparire di ciò che è nel suo essere, di volta in volta, questo o quell’altro ente specifico.

---

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 144/170.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 146/173.

Ora, però, Heidegger osserva come Hegel nel sesto capoverso della sua *Introduzione* affermi la contrapposizione fra sapere naturale e sapere reale. L'autore della *Fenomenologia dello Spirito* evidenzia cioè che il naturale non coincida *tout court* con il reale, così come quest'ultimo non possa essere semplicemente identificato con quell'altro<sup>9</sup>. Se infatti si intende con "naturale" ciò che appare all'iniziale esperienza individuale di una coscienza soggettiva, si intende immediatamente che la realtà non possa categoricamente coincidere con ciò che un soggetto intende a proposito di ciò che lo circonda. La realtà non risulta infatti esautorabile da quel sapere oggettivante che, proprio di un soggetto capace di parlare alla prima persona singolare, non lascia spazio alla comprensione fondamentale dei fenomeni. Questi ultimi sono certamente colti dalla coscienza naturale nel loro manifestarsi, ma questa stessa coscienza, che è propria di ogni essere umano inteso in senso personale, non ha immediatamente a portata di mano la comprensione del carattere apparente (cioè transeunte) di questa stessa manifestazione<sup>10</sup>. Il tratto naturale della coscienza e del sapere può infatti intendere i singoli fenomeni nella loro configurazione fenomenologica, ma non dà alcun accesso razionalistico alla realtà ontologica dei fenomeni stessi. Il reale riguarda infatti il carattere apparente di fenomeni, cioè il fatto che il loro manifestarsi dipenda da quel termine "altro", non-fenomenico, che consente di distinguere fra naturale e reale, continuando tuttavia ad accomunare la coscienza e il sapere nel loro rimandare allo Stesso.

A fronte di questa fondamentale distinzione tra naturale e reale, si comprende la valutazione lapidaria pronunciata da Heidegger:

«La coscienza naturale, nel suo rappresentare l'essente, non dà conto all'Essere, e tuttavia non può non tenerne conto. Non può fare a meno di corappresentare l'essere dell'essente in generale, giacché senza la luce dell'Essere non potrebbe mai perdersi

---

<sup>9</sup> Cfr. *ivi*, p. 147/173.

<sup>10</sup> «Pertiene al carattere della coscienza naturale non solo di sorgere costantemente entro l'essente rappresentato, ma di ritenere a un tempo questo essente come l'unicamente vero, e quindi di ritenere il proprio sapere come il sapere reale» (*ivi*, p. 149/175). La coscienza propria dei singoli esseri umani si illude di rappresentare il sapere reale riguardo all'Assoluto, in quanto si osserva capace dell'universalizzazione propria del sapere scientifico. Tale forma di conoscenza si presenta tuttavia specifica di quel solo rimando alla naturalità dei fenomeni, i quali possono essere intesi della coscienza nella loro forma oggettivata e rappresentata. Allorché si intuisca che la realtà non inerisce tanto ai singoli fenomeni, quanto piuttosto alla possibilità che questi ultimi hanno di manifestarsi nella loro apparenza transeunte, si comprende che il sapere reale ricercato da Hegel non risulta accessibile né alla coscienza naturale, né al sapere naturale. Si intuisce infatti altresì il rischio speculativo di limitare il tratto reale della manifestazione dell'essente al solo studio analitico e "reale" - diremmo empirico e positivistico - dei fenomeni che appaiono all'essere umano. Ciò che infatti rischia di andare perduta non è soltanto l'essenza in generale del reale, ma anche la possibilità fondamentale che noi esseri umani ci rivolgiamo alla realtà nei termini ultimamente non-esautorabili del senso.

*nell'essente*. Sotto questo riguardo, la coscienza naturale è [...] “soltanto concetto del sapere”, e non il sapere che diviene certo della realtà del reale»<sup>11</sup>.

La coscienza che ha esperienza dei singoli fenomeni essenti non dà conto dell'essere, cioè della generale apparenza manifesta di ciò che è. La coscienza considera in maniera oggettivante le singole cose che constata ed esperisce, ma non dà ragione dell'evento complessivo nel quale le singole cose sono e possono essere ciò che appaiono essere. Certo, la coscienza naturale non può non riferirsi all'essere degli enti che accosta: essa non può cioè prescindere dal fatto che l'ente, da ella considerato effettivamente, esista innanzi ai suoi occhi e alla sua possibilità esperienziale di carattere soggettivistico. Ciò che viene oggettivato dalla coscienza naturale preesiste infatti all'atto oggettivante operato dal sapere naturale, del quale si fa promotrice la coscienza singola di ogni essere umano esistente. È proprio per questa sua limitazione costitutiva che la coscienza naturale, sebbene possa cogliere il tratto problematico dell'essere dell'ente, non arriva mai ad intendere in maniera *esperienziale* ciò che non si dà in senso fenomenologico né oggettivabile, cioè l'essere stesso nella sua manifestazione non-apparente.

### 3. *Figura e successione di immagini: la storia*

Il sapere reale non è immediatamente accessibile alla coscienza naturale, in quanto ciò che quest'ultima può conoscere è sempre una forma di sapere naturale, vale a dire un che di conosciuto per via fenomenica e rappresentativa. La coscienza naturale riguarda infatti, detto in termini heideggeriani, la manifestazione degli enti che sono e non il darsi ad accadimento dell'essere stesso. Alla coscienza naturale non è infatti possibile oggettivare ciò a cui attiene il sapere reale, cioè l'Assoluto: quest'ultimo non rappresenta mai un singolo fenomeno conoscibile in senso esperienziale dalla coscienza, in quanto esso è piuttosto tanto ciò che consente alla coscienza di poter fare esperienza dei fenomeni, quanto ciò che fonda nel loro essere sia quella che questi. È in questo senso che, come spiega Heidegger, la coscienza naturale e il sapere reale sono lo Stesso<sup>12</sup>. Essi si riferiscono cioè a un che di univoco, pur non essendo loro due la medesima cosa. Ciò si capisce in quanto la loro attenzione si mostra rivolta in direzioni diametralmente opposte: quella della prima si indirizza infatti ai fenomeni per come essi vengono colti da un soggetto conoscente, quella del

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 148/175.

<sup>12</sup> «La coscienza naturale e il sapere reale sono di fatto lo Stesso, nella misura in cui quella, in quanto è il non-ancora-vero, coappartiene necessariamente a questo, quale sua verità. Ma essi, appunto per questo, non sono l'Uguale» (*ivi*, p. 150/177).

secondo si concentra invece sul manifestarsi effettuale e transeunte di ciò che può essere solo in quanto già sempre in rapporto all'Assoluto.

Se quindi la coscienza naturale si rivolge a ciò che appare come fenomeno, ma non ancora a ciò che rende possibile l'apparire fenomenico stesso di ciò che è, ecco che allora la coscienza naturale non indica ancora la verità propria del reale. Quest'ultima viene indagata e meditata da quel sapere detto "reale", perché capace di considerare la verità in sé e per sé. Mentre allora la coscienza naturale analizza l'apparire effettuale dei fenomeni nella loro naturalità, il sapere reale intende l'apparenza fenomenologica come tale da essere possibile soltanto su un fondamento differente dei singoli fenomeni apparenti. Questo "altro" non-fenomenico né oggettivabile, perché non esperibile in senso empirico o naturalistico, è appunto l'Assoluto. Nominato da Heidegger col nome di essere stesso (*das Sein selbst*), è proprio esso a fondare sia la veridicità esperienziale e transeunte della coscienza naturale, sia la verità fondamentale ed essenziale a cui si rivolge il sapere reale. Nel loro indicare all'Assoluto, all'essere stesso in senso fondativo, sebbene in base alla linea distintiva della naturalità e della realtà, quei due termini non rappresentano allora una ugual cosa, ma si riferiscono allo Stesso inteso nel manifestarsi contingente delle apparenze fenomeniche.

Ora, ciò che propriamente viene detto coscienza non risulta in definitiva nient'altro che l'unità del sapere naturale e del sapere reale<sup>13</sup>, lì dove il primo termine si riferisce alla possibilità che ogni coscienza ha di fare esperienza naturale dei fenomeni, mentre il secondo rinvia alla dipendenza dall'Assoluto sia dell'esperire soggettivistico, sia della fondazione oggettivata della conoscenza. L'unità di questi due elementi non configura la coscienza come un qualcosa di ipostatico e assoluto in se stesso, dal momento che la loro distinzione rimane costante ed insuperabile. La coscienza indica piuttosto il luogo nel quale quei due vengono conciliati in un termine differente da loro, ma tale da poter legittimare fondatamente l'apparire di entrambi. Il darsi storico dalla coscienza, cioè l'esperienza fenomenologica della coscienza in quanto scienza dell'Assoluto, consente infatti tanto al sapere naturale di concretizzarsi nella conoscenza universale della scienza, quanto al sapere reale di far intendere ogni possibile esperienza soggettivo-oggettiva come dipendente dall'Assoluto. La storia della coscienza, sostiene infatti Heidegger nella sua interpretazione di Hegel, «non è soltanto la coscienza naturale in sé, né soltanto il sapere reale per sé, ma, prima di tutto, l'unità originaria di entrambi in sé e per sé»<sup>14</sup>.

La successione delle esperienze, alle quali la coscienza ha accesso, non consiste semplicemente nell'individualità degli enti conosciuti dalla coscienza per via

<sup>13</sup> Cfr. *ivi*, p. 152/180.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 153/180.



esperienziale. D'altronde, il carattere storico della coscienza non si riduce neppure alla dimensione fondamentale del sapere reale, colto nella sua essenziale distinzione dal sapere naturale. La storicità della coscienza si compone di quella unità che considera tanto la coscienza naturale dei soggetti personali, quanto il sapere reale a proposito della verità dell'essere stesso. Non essendo né l'uno né l'altro di questi due poli, ma la loro relazione reciproca in senso dialettico, la storia della coscienza riguarda contemporaneamente la personalità dei singoli esseri umani, che hanno coscienza di qualcosa, e il sostrato fondamentale che rende possibile sia l'esistenza dei soggetti conoscenti, sia il darsi a manifestazione fenomenica di un oggetto conoscibile. Nel suo percorso fenomenologico-esperienziale, infatti, la coscienza naturale «non trova altro che essenti»<sup>15</sup> e non può perciò imbattersi nell'essere stesso, vale a dire nel non-fenomeno che si dice hegelianamente "Assoluto". Ma anche ciò di cui tratta il sapere reale, dal canto suo, pur indicando nell'essere realmente presenti degli enti il fondamento proprio dell'intero essente, non potrebbe mai darsi a manifestazione se non appunto attraverso i fenomeni naturali. Sebbene questi ultimi siano sempre apparenti, così come lo è tutto ciò a cui ha accesso la coscienza naturale, essi risultano nondimeno imprescindibili per il giungere a manifestazione del carattere apparente dell'apparenza. Ciò che non è transeunte (l'Assoluto, l'essere stesso) può infatti darsi ad implicita manifestazione soltanto nell'apparire contingente di singole cose, che si manifestano unicamente in virtù e in funzione del non-apparente; il non manifestabile eppure fondamentalmente reale.

Le direzioni lungo le quali si snoda l'itinerario, a cui si è fatto cenno sin dall'inizio di questo contributo, procedono quindi in due direzioni convergenti e complementari. L'una consiste nel cammino della coscienza naturale in direzione del sapere reale, mentre l'altra riguarda il volgere del sapere naturale alla volta della coscienza reale<sup>16</sup>. La prima, consiste in quel già annunciato affinamento

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 157/185.

<sup>16</sup> «La coscienza, nel suo immediato proporsi e rappresentarsi l'essente, è coscienza ontica. Per essa l'essente è l'oggetto. Ma il rappresentare l'oggetto [...] ha già raccolto l'oggetto nella sua oggettualità, ed è perciò coscienza ontologica. Poiché però non pensa, pur già rappresentandola, l'oggettualità in quanto tale, la coscienza naturale è ontologica e, tuttavia, ancora non lo è. Noi diciamo: la coscienza ontica è preontologica. In quanto è questa, la coscienza naturale ontico-preontologica è, in maniera latente, la differenziazione dell'onticamente vero e della verità ontologica. Poiché coscienza, *essere-cosciente*, significa: *essere* questa differenziazione, ecco che la coscienza, per sua natura, è la comparazione dell'onticamente rappresentato con l'ontologicamente rappresentato» (*ivi*, pp. 177/208-209). Nel suo ambiguo presentarsi in quanto naturale e reale a un tempo, quindi, la coscienza si mostra ad Heidegger come il termine chiave in cui risulta distinguibile la veridicità ontica dell'apparire fenomenico e la verità ontologica del darsi in generale dell'essere stesso. Cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes* (1929), in *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M.

della coscienza, la quale, comprendendo la sua impossibilità fenomenologica di afferrare la verità della manifestazione dell'essente, non deve limitarsi all'analisi dei fenomeni naturali, ma occorre che si impegni nella comprensione di quel sapere che guarda all'hegeliano Assoluto, l'heideggeriano essere stesso. La seconda, attiene invece alla purificazione del sapere naturale, cioè rappresentativo e concettuale, il quale, per il suo stesso statuto positivistico-oggettivante, ostacola il tentativo di intendere la coscienza nel proprio tratto reale, cioè non limitabile alla sola dimensione esperienziale-soggettivistica, ma necessitante piuttosto del continuo riferimento essenziale al fondamento di ogni manifestazione possibile ed effettuale. L'unico orizzonte, esposto nella duplicità di queste due finalità della riflessione speculativa, consente di intendere non solo quello che Heidegger nomina come "purificazione dell'anima a spirito", ma anche la comprensione di ciò che potremmo intuire come l'istanza spirituale di ogni realtà animata ed essente. Infatti, così come la coscienza personale (anima) può elevarsi alla realtà dello spirito superando la propria dimensione "naturale", cioè individuale e soggettivistica, ugualmente è lecito considerare come il sapere reale proprio dell'Assoluto possa dar adito al sorgere di nuovi occhi (fenomenologici e spirituali a un tempo), con i quali poter intendere l'istanza ultima di ogni realtà essente<sup>17</sup>.

#### 4. *Dalla scepsi al dispiegamento storico dell'Assoluto*

Il procedimento essenziale, col quale Hegel indica la possibile purificazione della coscienza naturale a sapere reale e del sapere naturale a coscienza reale, è lo scetticismo<sup>18</sup>. Esso mostra alla coscienza naturale che le serie delle cose di volta in volta esperite e conosciute non approdano mai a un che di definitivo e assoluto, ma implicano un processo infinito non solo di sperimentazione

---

1976, ss. 130-132; trad. it. F. Volpi, *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 2008, pp. 86-88.

<sup>17</sup> In questa intenzione, profondamente costitutiva dello slancio fenomenologico di buona parte della contemporaneità filosofica, non può non ritrovarsi come implicito e profondamente secolarizzato l'adagio paolino che recita: «tutto è puro per i puri; ma per i contaminati e gli infedeli nulla è puro; sono contaminate la loro mente e la loro coscienza» (Tt 1, 15). Pervenendo ad una "purificazione" dello sguardo con cui si osserva l'oggettività del mondo, può emergere l'essenza intrinseca dei fenomeni del reale. Il ritorno alle husserliane "cose stesse" consisterebbe quindi in una messa tra parentesi dell'elemento soggettivistico, al fine di lasciar trasparire non più l'oggettualità del cosale, ma la cosalità del reale in sé e per sé. La purificazione, della quale si è già visto sopra parlare Heidegger, è quindi della medesima specie di quella istanza di purezza che, appropriata a chi riesca a intenderla e praticarla, consente di vedere, nell'apparenza trasparente dei fenomeni, il manifestarsi non apparente dell'heideggeriano essere stesso, l'hegeliano Spirito Assoluto.

<sup>18</sup> Cfr. GA 5, pp. 152-153/180, 156-157/184-185.

scientifica, ma ancor più di conoscenza oggettivante. Queste ultime due modalità di sviluppo del sapere afferiscono infatti a quella dimensione naturale della scienza che, pur tentando l'universalizzazione astratta delle formule, non può considerare la realtà dell'essente, vale a dire la verità dell'Assoluto in sé e per sé. Lo scetticismo consente allora di avvedersi della strutturale deficienza sia della coscienza naturale, sia del sapere naturale: limitandosi entrambi sempre ai fenomeni esperibili, nessuno dei due si mostra di fatto capace di poter cogliere il sostrato reale della verità. Non essendo quest'ultimo fenomenico né in alcun modo oggettivabile, lo scetticismo consente - per via negativa - di intendere il limite naturale della coscienza e del sapere. Operando in questa direzione, è appunto il dubbio scettico a permettere la prima messa in discussione della naturalità della conoscenza, esplicando l'iniziale e decisa disposizione ad interrogare la realtà nel suo tratto dialettico fondamentale. Vale a dire: quello che si intravede nella manifestazione apparente (transeunte e contingentata) dei fenomeni.

L'obiettivo dello scetticismo consiste nel far prendere atto di come il carattere naturale della coscienza e del sapere non solo non riesca ad esautorare l'oggetto della conoscenza rappresentativa, ma abbisogni per di più di una tematizzazione fondamentale dei termini nei quali risulta possibile sia l'esperienza della coscienza, sia la datità effettiva di ogni reale essente. Il dubbio scettico mette cioè in discussione la dualità conflittuale e quasi manichea fra la soggettività e l'oggettività, la naturalità e la realtà, l'essente e l'essere stesso, il transeunte e l'Assoluto. Il termine che, in Hegel, funge da punto medio fra il dispiegamento storico dei fenomeni e il sostrato logico-assoluto (cioè afferente al *λόγος*) di ciò che li rende possibili, è appunto la coscienza. Ciò che di per sé si indica qui con questo termine, scrive Heidegger nel suo commento al testo hegeliano,

«non è semplicemente la coscienza naturale, né semplicemente la coscienza reale. Non è neanche il mero accoppiamento di entrambe. La coscienza è di per sé l'unità originaria di entrambe (*die ursprüngliche Einheit beider*). Il sapere reale e il sapere naturale non si trovano però nella coscienza come componenti inanimati. La coscienza li è entrambi, nella misura in cui essa appare a se stessa nell'unità originaria di entrambi e si appare come questa unità. I due saperi sono differenti nella coscienza»<sup>19</sup>.

La coscienza di cui qui si tratta non consiste quindi soltanto nella consapevolezza individuale di un singolo essere umano, in quanto tale coscienza è stata già qualificata con l'aggettivazione "naturale". La coscienza non è neppure limitabile a quel suo solo tratto "reale", che consente il rimando dell'esperienza fenomenologica del soggetto al sostrato fondamentale e unitario dell'essere stesso. La

<sup>19</sup> *Ivi*, pp. 158/186-187.

coscienza di cui parla Hegel consiste infatti nell'unità originaria, che precede e legittima nel loro essere tanto l'essere conscio dei singoli esseri umani, quanto il potersi dare della coscienza alle forme effettive dell'esperienza fenomenica.

Allo stesso modo di come accade per la coscienza, anche il sapere reale e il sapere naturale non si presentano quali termini distinti e sintetizzabili in una unità superiore. Questa specie di unitarietà non si dà infatti nella forma sintetica della ricomprensione razionalistica, ma secondo la modalità dell'unità fondamentale. Così come la coscienza in sé e per sé consiste nella conciliazione originaria, già sempre attuale, fra coscienza naturale e coscienza reale, ugualmente il sapere assoluto consiste nella dialettica conciliativa che sottende la possibilità che si diano in generale un sapere detto "naturale" e uno detto "reale". Distinti esclusivamente all'interno della coscienza, queste due forme del sapere non solo rendono possibile l'atto conoscitivo della rappresentazione umana, ma considerano d'altro canto il tratto già sempre attuale della correlazione ontologico-conoscitiva fra soggetto e oggetto.

Il dubbio scettico consente la prima speculativa messa a tema di questa relazione dialettica: esso pone l'accento sul fatto che nessuno di questi singoli termini, isolatamente considerato, possa di fatto dar ragione né di se stesso, né di ciò di cui esso tratta. Perché la coscienza naturale possa elevarsi al sapere reale di proprietà del solo Assoluto, e affinché il sapere naturale delle scienze positive comprenda l'istanza reale della coscienza, la quale considera in maniera originaria (fondativa e principale) l'unità fondamentale di soggetto-oggetto; perché questi due eventi possano effettivamente darsi, la *scepsi* deve operare in una precisa direzione. Essa deve cioè sostenere «l'inarrestabile incontenibilità mediante cui la coscienza viene trascinata oltre sé, cioè al di là del sapere naturale, verso il sapere reale»<sup>20</sup>. Morendo a se stessa in quanto semplicemente "naturale", la coscienza può elevarsi all'unità originaria che nessuna individualità personale è interamente, pur potendo questa essere nella propria soggettività solo rimandando a quel fondamento; essendovi cioè già sempre strutturata sopra. La coscienza storica dei singoli si mostra allora come quell'insieme di consapevolezze naturali, che devono volgere alla coscienza unitaria detta, in Heidegger, come storia dell'essere e, in Hegel, quale dispiegamento dello Spirito Assoluto. Elevandosi alla storia reale della coscienza, ogni consapevolezza individuale trova ragione del proprio esistere individuale e poter essere in senso fattuale.

La *scepsi*, allora, trascina la coscienza oltre se stessa e la sospinge al di là delle proprie rappresentazioni soggettivistiche, conducendola fino alle porte del

---

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 160/189.

concetto di sé<sup>21</sup>. Questo “oltre”, al quale perviene la coscienza, lungo l’esperienza transeunte da lei fatta dei fenomeni, non consiste in un luogo dell’essente, né in una meta o un termine del procedere dialettico delle figure dello spirito. Tale *quid* verso cui la coscienza risulta costantemente sospinta è appunto la presa d’atto del nesso dialettico che legittima e fonda già sempre (cioè già prima del loro fattivo esistere, sotteso dal momento della loro nascita a quello della loro morte) tutti quanti gli enti che sono quel che si mostrano essere. Tanto il potersi dare ad essere, quanto il fattivo esserci degli enti possibili, ivi compreso anche l’essere umano, riposano su questo fondamentale evento: ad esso si rivolge sia la consapevolezza della coscienza non-soggettivistica, sia il sapere riguardante l’Assoluto e tale da essere esclusiva proprietà di quest’ultimo. La realtà del reale si rivolge precisamente a questa dimensione originaria dell’essente, vale a dire sia alla dimensione ontologica che dice l’essere degli enti, sia a quella fenomenologica che riguarda il modo di darsi a manifestazione del contingente apparire degli enti.

Il cammino lungo il quale la coscienza procede verso l’Assoluto, non consta quindi di una via che si dipana da un punto ad un altro. Tale *itinerarium* consiste piuttosto nel fatto stesso che si dia un terreno sul quale poter muovere i propri passi lungo qualunque possibile sentiero si decida di percorrere<sup>22</sup>. La via infinita delle figure dell’Assoluto non risulta racchiudibile in un ultimo termine, nel quale tutto quanto il percorso si dia come sintetizzato e risolto una volta per sempre. L’itinerario del quale vuole essere indizio la *Fenomenologia dello Spirito* mi pare sia piuttosto quel continuo procedere della coscienza naturale all’interno di una consapevolezza originaria. Quest’ultima dice della coincidenza dell’Assoluto con

---

<sup>21</sup> Commenta Heidegger: «se si chiama “concetto” il sapere mediante cui la coscienza naturale rappresenta il saputo, allora il concepire è il rappresentare qualcosa in quanto qualcosa. La parola “concetto” viene qui presa nel senso della logica tradizionale. Se invece chiamiamo “concetto” il vero che viene rappresentato nella coscienza, e in questo concetto viene misurato il sapere come oggetto per noi, allora il concetto è la verità del vero, l’apparire in cui il sapere apparente viene addotto a se stesso» (*ivi*, pp. 171-172/202). Col termine “concetto” si viene così ad indicare, nel primo caso, ciò che la coscienza soggettivistica dell’essere umano esistente si rappresenta in senso razionalistico e, nel secondo caso, il sostrato essenziale in virtù del quale risulta fondabile sia la veridicità degli enunciati di ragione, sia la verità fattuale del reale. Cfr. *ivi*, pp. 169-170/200.

<sup>22</sup> Uscendo dalla già impiegata metafora del sentiero, consideriamo l’analisi speculativa sviluppata da Heidegger a proposito dell’unità originaria che la coscienza è in se stessa. Così si esprime il pensatore di Messkirch: «la via dell’esposizione non va dalla coscienza naturale alla coscienza reale: e invece la coscienza stessa, in quanto questa differenza fra coscienza naturale coscienza reale in ogni sua figura, a procedere da una figura all’altra. Il procedere un incedere alcun movimento viene determinato dalla meta, cioè dalla violenza dalla volontà dell’Assoluto» (*ivi*, pp. 163-164/193). L’Assoluto è quindi ciò che rende possibile sia la naturalità delle varie mete raggiungibili nel cammino (le figure dello spirito, gli enti intesi nel loro apparire fenomenico), sia la realtà di un mondo sul quale sia fattibile muovere anche solo un passo (diremmo con Leibniz, il darsi in generale dell’essere e piuttosto che del nulla).

la medesima via che la coscienza individuale continuamente percorre: la via tracciata dalla naturalità degli io coscienti consiste nello stesso percorso di dispiegamento storico dell'Assoluto<sup>23</sup>. Nella misura in cui alla coscienza naturale è possibilità fare esperienza fenomenica delle figure dell'Assoluto, è quest'ultimo a manifestarsi implicitamente - in senso fondamentale e originario - alla radice di ogni singola comprensione fenomenologica della realtà. Finché quest'ultima si riduce al solo apparire dei fenomeni, il tratto transeunte di questa stessa modalità ontica di manifestazione non può essere compreso nel suo carattere precipuo. Esso dice di ogni fenomeno il suo appartenere al solo Assoluto, il quale si dispiega dal canto suo attraverso i fenomeni in base alla loro modalità logico-ontologica di essere.

### 5. *La non-soggettività della logica*

Ciò che si è tentato di ricapitolare sin qui è la lettura che Heidegger dà del testo hegeliano di introduzione alla *Fenomenologia dello Spirito*. In questa analisi, si è cercato di intendere le tracce della concezione storica della coscienza quali elementi che espongono il λόγος alla sua modalità fondativa di non-manifestazione. In questo impegno critico si è provato a vedere nella terminologia heideggeriana un indizio di ciò che Hegel tenta effettivamente di dire nella sua elaborazione filosofica. Tuttavia, giunti a questo punto, non si può non considerare il modo in cui Heidegger, pur ricostruendo genialmente la speculazione proposta da Hegel, venga in ultima istanza a travisarla. Il pensatore di Messkirch si mostra infatti implicitamente interessato a ricondurre anche l'autore della *Scienza della logica* ad un orizzonte di critica dell'intera metafisica moderna. Muovendo la sua ben nota obiezione a quell'accezione di soggettività che si macchia della colpa filosofica di oblio dell'essere, Heidegger si scaglia anche contro Hegel. E ciò accade in termini che, sebbene possano essere compressi dalla prospettiva *destruens* del primo filosofo, non risultano assolutamente leciti all'interno del complesso teoretico articolato dal secondo.

L'accusa che Heidegger muove ad Hegel consiste nella riduzione delle istanze originarie della coscienza e del sapere reali alla dimensione della soggettività. A ritenere del pensatore di Messkirch, cioè, Hegel si sarebbe sì mostrato capace di intendere l'unità fondamentale di naturale e reale, ma egli avrebbe di seguito ridotto questa dimensione dialettica assoluta alla sola attualità esperienziale del

---

<sup>23</sup> Cfr. *ivi*, pp. 163-165/193-194.

soggetto<sup>24</sup>. Scrive infatti Heidegger analizzando la formulazione del titolo “scienza dell’esperienza della coscienza”:

«I due genitivi “dell’esperienza” e “della coscienza” non nominano un *genitivus objectivus*, ma un *genitivus subjectivus*. È la coscienza, e non la scienza, il soggetto che è nella modalità dell’esperienza. Ma l’esperienza è il soggetto della scienza. [...] Entrambi nominano la relazione soggetto-oggetto del soggetto assoluto nella sua soggettività (*Subjektivität*)»<sup>25</sup>.

Il soggetto che muove le fila conoscitive della scienza è l’esperienza fenomenica; quest’ultima è l’oggetto col quale interagisce la coscienza naturale. Intesa nel suo carattere reale, cioè riferita all’Assoluto, è la coscienza stessa l’unico soggetto protagonista del “romanzo” esposto da Hegel come *Fenomenologia dello Spirito*. Sebbene intesa nel suo carattere fondamentale, cioè nel suo riferimento all’Assoluto, sembra intendere Heidegger, questa coscienza viene tuttavia pensata in maniera soggettivistica. Essa non si riferisce certamente alla conoscenza personale dell’io naturale, vale a dire quello proprio dei singoli esseri umani coscienti. La coscienza assoluta protagonista della *Fenomenologia* non è chiaramente l’io personale, ma la consapevolezza che l’Assoluto ha di se stesso. Una coscienza, quest’ultima, alla quale anche l’essere umano esistente può avere accesso, sebbene solo mediatamente. Vale a dire: muovendosi nell’infinita serie fenomenica degli enti che gli appaiono essere.

La coscienza, che l’Assoluto stesso è in quanto realtà, non consiste quindi nell’io esistenzialistico, ma in quel fondamento che legittima l’apparire degli enti e il darsi in generale dell’essere. Questo fondamento, inteso da Hegel in maniera non-soggettivistica, si mostra nondimeno da questo filosofo soggettivato, determinato in senso preciso e indicativo, allorché viene chiamato “l’Assoluto”. Mi pare quindi che Heidegger obietti ad Hegel non tanto la riduzione del carattere fondamentale dell’Assoluto a personalità individuata (cioè quello che sarebbe l’io assoluto fichteano), ma il far assurgere il fondamento, il *subjectum*,

<sup>24</sup> «Non riteniamo di poter condividere - scrive Vitiello - la determinazione heideggeriana della ‘posizione’ di Hegel nella storia della metafisica. Non è certo casuale, né privo di conseguenze, il fatto che Heidegger ha mostrato per la *Scienza della logica*, che pure è il testo fondamentale di Hegel, non il medesimo interesse critico, né la stessa partecipazione ermeneutica che per la *Fenomenologia dello spirito*. È a quest’opera infatti che egli di preferenza si richiama. [...] Affermando che il *soggetto* hegeliano non è il soggetto cartesiano-kantiano, intendiamo dire che non è *subjectum*. Non è *subjectum* in quanto *rinvia* all’essenza. All’essenza che è l’altro dal concetto, ed insieme l’origine del concetto» (V. Vitiello, *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità. Dalla Überwindung der Metaphysik alla Daseinsanalyse*, Argalia Editore, Urbino 1976, pp. 214-215, nota 146).

<sup>25</sup> GA 5, pp. 197-198/232-233.

lo ὑποκείμενον, a soggettività<sup>26</sup>. Vale a dire: quella forma di soggettività moderna che pensa la fondazione di ciò che è come capacitata a potersi dare solo a partire dall'orizzonte tracciato internamente alla coscienza reale dell'io umano. Nella misura in cui è l'Assoluto in quanto soggetto a dispiegarsi nelle oggettività che si danno ad essere nel mondo, Heidegger si sente legittimato a dire che la realtà stessa intesa da Hegel significhi «l'essente nella sua interezza, il quale essente ha il tratto fondamentale della soggettività»<sup>27</sup>. Pensando l'essere stesso in quanto specie fondamentale della soggettività assoluta, Hegel sarebbe accusabile - agli occhi di Heidegger - di essere un ennesimo esponente di quella tradizione di pensiero, che ritiene il fondamento di ogni realtà essente come tale da potersi ridurre al novero infinito degli enti fondati, cioè presenti. In tal senso, sebbene Hegel non parli della soggettività umana se non nei termini di una mera coscienza naturale e sebbene egli superi la naturalità dell'io all'interno della coscienza che l'Assoluto ha di se stesso in senso non-personale; nonostante tutto ciò, Heidegger accusa Hegel di essere un ennesimo esponente del pensiero soggettivistico moderno.

Ora, però, è bene avvedersi di come il discorso impostato da Hegel sia quanto di più distante possa darsi dall'accezione critica di Heidegger brevemente ricapitolata subito sopra. Se infatti una tale lettura potrebbe anche avere una sua liceità, qualora venisse ridotta alla sola lettura della *Fenomenologia dello Spirito* e quivi contestualizzata, questa stessa interpretazione risulterebbe ulteriormente illecita se si osservasse attentamente il complesso della speculazione hegeliana. Quest'ultima parla infatti della soggettività umana e di quella propria dell'Assoluto in termini molto lontani rispetto a quelli che gli vengono attribuiti da Heidegger. La modalità in cui Hegel enuncia queste due dimensioni fondamentali dello spirito (o dell'essere) è infatti in certo senso molto vicina proprio a quello che il pensatore di Messkirch tenta di dire nella sua personale riflessione. Entrambi i filosofi pensano infatti di esporre il modo in cui - detto in un linguaggio alieno a tutti e due - il fondamento non coincida in alcun modo con un che di fondato, sebbene ogni possibile fondazione e il darsi fattuale di ogni ente fondato riposino sempre sul rimando essenziale al fondamento medesimo.

All'interno della riflessione hegeliana, infatti, il soggetto umano acquista consistenza solo in rapporto dialettico all'oggetto, che gli si dà innanzi come fenomeno. Nella mutua relazione fra questi due poli, entrambi dimostrano la loro

---

<sup>26</sup> «Se l'essente appare come l'oggetto [...] e se, di conseguenza, si chiama in causa l'Essere come l'in-oggettuale, allora tutto ciò riposa già su quella ontologia mediante la quale l'ōv è stato determinato come lo ὑποκείμενον, e questo come il *subjectum*, il cui essere è però stato a sua volta determinato in base alla soggettività della coscienza» (*ivi*, pp. 175-176/206-207).

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 203/238.



inconsistenza individuale, in quanto ciascuno dei due può essere in sé e per sé solo nel confronto e nella relazione essenziali con l'altro da sé. E, allo stesso modo, anche la soggettività dell'Assoluto non si presenta come un che di ipostatico, assunto una volta per tutte a termine conclusivo della serie transeunte dei fenomeni. Tale successione non è infatti semplicemente infinita nella sua progressione, ma tale infinitezza fenomenologica si specifica nella propria qualità precisa di essere un che di infinito. Il cattivo infinito proprio della successione illimitata dei fenomeni viene così superato in questo accorgimento essenziale di Hegel: anche l'infinito ha una propria fondatezza sono in relazione al finito<sup>28</sup>. È esattamente questa relazione fondamentale che viene detta nell'heideggeriana "soggettività" dell'Assoluto: essa non dice il tratto soggettivistico di un termine detto "l'Assoluto", ma espone piuttosto il carattere imprescindibile e dialettico, in virtù del darsi del quale può essere sia ogni singolo ente in generale (l'heideggeriano essere dell'ente), sia la serie tutta dei fenomeni possibili e di quelli effettivamente presenti.

### 6. Conclusione

In definitiva, la critica lettura che Heidegger articola in opposizione ad Hegel si rivolge ad una porzione molto limitata della speculazione hegeliana, vale a dire a quella che introduce la storia romanzata dello spirito a partire dal per-noi della fenomenologia<sup>29</sup>. Rivolgendosi agli esseri umani e non potendo che iniziare a parlare a partire dalla coscienza naturale di ognuno di noi, Hegel argomenta a proposito della soggettività moderna soltanto per superarla nella dimensione conciliativa dello Spirito Assoluto. Non facendo assurgere neppure quest'ultimo ad un che di soggettivistico dato una volta per sempre, il termine inteso da Heidegger come "soggettività" non si riferisce al soggetto della metafisica moderna. Esso costituisce piuttosto il primo tentativo consapevole di divincolarsi da una speculazione filosofica, che intenda il reale soltanto muovendosi all'interno del

<sup>28</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Schrag, Nürnberg 1812-1816, vol. I, Libro I, Sez. 1, Cap. 2, B-C.

<sup>29</sup> «La coscienza è coscienza in quanto è il dialogo fra il sapere naturale e il sapere reale, il quale dialogo conduce a compimento il raccoglimento (*Versammlung*) della sua essenza attraverso le sue figure. Nella misura in cui la formazione della coscienza accade, *a un tempo*, come il dialogo raccoglientesi e come il raccoglimento dialogicamente esprimentesi, il movimento della coscienza è dialettico» (GA 5, p. 184/216). Tale dinamica considera cioè contemporaneamente sia il darsi dei fenomeni all'occhio della coscienza naturale, sia l'assurgere del dispiegamento fenomenologico dell'Assoluto a consapevolezza dalla coscienza reale. Questi due momenti dialettici non solo avvengono nello stesso momento, ma si pongono in modo tale che nessuno dei due potrebbe essere ciò che esso è, senza riferimento contemporaneo all'altro da sé. È esattamente questo il senso nel quale l'in sé e per sé delle singole figure dell'Assoluto accade in maniera fenomenicamente transeunte eppure in senso fenomenologicamente essenziale.

linguaggio soggettivistico e razionalistico della modernità. Le accuse di Heidegger sono quindi indirizzabili alla lettura dei soli preamboli della *Fenomenologia dello Spirito*: del resto, l'analisi del testo operata da Heidegger negli *Holzwege* si limita esclusivamente all'*Introduzione* di quel volume hegeliano, mostrandosi così sin dall'inizio fautrice di un'interpretazione parziale del pensiero dell'autore.

Senza pretendere in questo contributo di poter indicare in maniera esaustiva i termini nei quali Hegel sia qui chiaramente travisato dall'interpretazione heideggeriana, può essere utile in conclusione dare nuovamente la parola all'autore della *Scienza della logica*. Sebbene si debba ritrovare in questo testo il culmine della speculazione hegeliana e non tanto nell'iniziale articolazione della *Fenomenologia dello Spirito*, tuttavia già nelle ultime pagine di questo capolavoro filosofico si può leggere quanto segue:

«La verità non sta nell'una o nell'altra proposizione, ma, appunto, nel loro movimento (*Bewegung*), in virtù del quale l'Identico semplice è l'astrazione e, quindi, la differenza assoluta, mentre quest'ultima, in quanto differenza in sé, è differente da se stessa, e costituisce dunque l'autouguaglianza. [...] È lo Spirito ciò in cui entrambi i lati astratti sono posti come sono in verità, cioè come *rimossi* (*aufgehobene*). E questo atto del porre non può essere espresso mediante il giudizio e la copula, cioè mediante l'"è" privo di spiritualità (*geistlose*). Parallelamente, la natura non è *nulla al di fuori* della sua essenza. Questo stesso nulla, però, è anch'esso, è l'astrazione assoluta, ed è dunque il pensiero puro, l'essere-entro-sé. [...] La difficoltà cui danno luogo questi concetti deriva unicamente dal fatto di attenersi saldamente all'"è" e di dimenticare invece il pensiero in cui i momenti *sono* nella stessa misura in cui *non sono*, in cui *sono*, cioè, soltanto il movimento dello Spirito. Per la coscienza rappresentativa, questa unità spirituale, unità in cui le differenze sono soltanto come momenti, come differenze rimosse, è infine [per noi, ma già sempre in sé] divenuta tale nella riconciliazione (*Versöhnung*)»<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Gesammelte Werke, Band 9, ed. W. Bonsiepen e R. Heede, Hamburg 1980, ss. 416-417; trad. it. V. Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2006, p. 1021.